

Boletín Antropológico

**Centro de Investigaciones Etnológicas
Museo Arqueológico**



*Por múltiples razones hemos decidido
cambiar el formato de nuestro Boletín a
partir del presente número, el 32.*

El Comité Editor

Colaboradores del Museo:

Alex Lhermillier
Nelly G. De Lhermillier
Nelly Arvelo Jiménez
Alex Lhermillier
Thania Villamizar
Andrés Puig
Belkis Rojas
Elvira Ramos
Nelly Arvelo Jiménez
Gerald Clarac N.
Luis Molina
J.M. Briceño Guerrero
Dieter Heinen
Raquel Martens
Alexander Mansutti

Nelson Montiel A.
Michel Perrin
Francisca Rangel
Pedro Ortiz
Miguel Ángel Rodríguez L.
Yanet Segovia
Enrique Obediente
Edda Samudio de Chávez
Roberto Lizarralde
Luis Bastidas V.
Luisa López de Pedrique
Haydeé Seijas
Antonio José Niño
Nalúa Silva M.
Jorge Armand

Teresa Espar
Lino Meneses
Ernesto Palacios Prú
María Ismenia Toledo
Gladys Gordones
Mario Sanoja
Alexandra Álvarez
Carlos E. García S.
Carlos Guzmán
Dola Angèle Aguigah
Aivel Gómez E.
Natasha Brites
Rafael López Sanz
Esteban E. Mosonyi
Stalin Gamarra

Corresponsales:

Francisco J. Fernández (Caracas)
Liliane C. de Angeli (Zulia)

Traducción de resúmenes al inglés:
Rowena Hill

Transcripción y Diagramación:
Orcia Soraya León

Impresión: Talleres Gráficos-ULA

EDITORES:

Museo Arqueológico
"Gonzalo Rincón Gutiérrez"
Consejo Nacional de la Cultura - CONAC
Consejo de Desarrollo Científico,
Humanístico y Tecnológico- CDCHT

COMITE EDITORIAL:

Jacqueline Clarac de Briceño (Mérida)
Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo (Mérida)
Catherine Alés (Paris)

ARBITRAJE:

Mario Sanoja
Esteban E. Mosonyi
Nelly García Gavidia
Victor Rago
Rafael López Sanz
J.M. Briceño Guerrero
Miguel Ángel Perera
Edda Samudio
Catherine Alés
Jacqueline Clarac de Briceño

LECTOR:

Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo

DISTRIBUCION:

Paula de Márquez
Francisca Rangel



BOLETIN ANTROPOLOGICO, se encuentra indizado electrónicamente en la base de datos
REVENCYT (Revistas Venezolanas de Ciencias y Tecnologías) Realizada por
FUNDACITE- Mérida.

Portada: Comparsa de los "Giros", Timotes-Mérida, 1994.
Fotografía: Luis Bastidas

Depósito Legal: P.P. 82-0186 - ISSN 1325-2610
SEPTIEMBRE - DICIEMBRE 1994 - Nº 32

INDICE

- Rafael López Sanz	RUPTURA Y ALTERNATIVAS FRENTE A IDENTIDAD E INTEGRACION EN EL DISCURSO DE CIENTIFICOS, CRITICOS Y POLITICOS.	5-24
- Miguel A. Rodríguez L.	UNIDAD Y DIVERSIDAD DE LATINO-AMERICA: PROBLEMAS PARA SU CONOCIMIENTO.	25-43
- Luis Bastidas	"EL SAN BENITO DE TIMOTES, O COMO UN RITUAL DE ORIGEN PREHISPANICO INCORPORA HOY ELEMENTOS DE LA MODERNIDAD DESPUES DE HABER INCORPORADO EL CATOLICISMO"	44-65
- Carlos Guzmán	¿ CONSERVAR PARA QUIEN? LA DEMANDA DEL "NOSOTROS" Y EL ESPACIO PUBLICO EN LA VALORACION EFECTIVA DEL PATRIMONIO CULTURAL.	66-86

RUPTURA Y ALTERNATIVAS FRENTE A IDENTIDAD E INTEGRACION EN EL DISCURSO DE CIENTIFICOS, CRITICOS Y POLITICOS.

Rafael López Sanz
Escuela de Antropología,
Universidad Central de Venezuela

Aunque el tema que inicia este ensayo aborda asuntos vitales de la sociedad venezolana, no está demás apuntar que los mismos y lo que en general se dice de ellos podría tener implicación en la temática más amplia de la integración regional, de lo propio y lo extraño y sus alternancias, presente siempre en la proliferación de escritos sobre modernismo, post-modernismo, identidad cultural ("identificación" según algunos), etnia y nación. En realidad, las imágenes vigentes en autores venezolanos en torno a estos temas no son, en el fondo, notoriamente diferentes de las que encontramos en los escritos de profesionales, poetas y escritores de otras grandes regiones vecinas a la nuestra, sean éstas el Caribe, México, Centro América, Brasil y aún la región del "Cono Sur". Sobre todo, esto parece ser así dado que las imágenes desplegadas en sus textos y discursos no dejan de tener como signos suyos a toda una gama étnica que, casi invariablemente actúa codificada y restrictivamente en sus explicaciones, en términos del rol que juegan en ellas poblaciones y culturas negras, antillanas y/o caribeñas, indígenas, blancas (ésta con todo su espectro correspondiente, que incluso abarca a sirios y libaneses), hindúes, chinos y, en general, los "criollos"(creoles). Son los signos emblemáticos de las naciones actuales, las convencionales "sociedades nacionales"¹

Así los detectamos, explícita e implícitamente, en numerosos textos de venezolanos. Algunos, regularmente leídos y escuchados fuera y dentro de Venezuela, son claros exponentes de este discurso peculiar. Por ejemplo, es bien conocida la polémica surgida en torno al "mestizaje cultural" con núcleo español que reiteradamente ha expuesto *Uslar Pietri* en personajes como el Inca *Garcilaso de la La Vega* y

Rubén Darío, para lo cual recurre a comparaciones indistintas, a veces sin contexto, incluso entre períodos históricos convencionales de Occidente, sin que el "nuevo escenario", América, receptor a su modo y maneras de las producciones europeas, tenga en él presencia contextual histórica y cultural real -- Así en este pensar mantuano, diría quizá *Briceño Guerrero*, esta América sólo parece asimilar y responder a Europa como "hecho hispanoamericano", como "otro tiempo histórico", "otro lenguaje", de tal modo que hasta las ciencias en América muestran, siguiendo en esto a *Berdiaeff*, "el aspecto hispanoamericano de las doctrinas científicas" y son otras pruebas de la permanente, por no decir eterna, "crisis de conciencia que caracteriza al hispanoamericano" 2. Como ciertamente es así, uno inquiere, por tanto: ¿Acaso no es toda "crisis existencial", que es nata de todo artista y pensador, precisamente algo intrínseco en toda creación?. Y luego, la creación, aunque histórica y local, es transcultural, no restrictiva; y es especialmente trascendente. Para no abundar en detalles y profusión de ejemplos, uno se pregunta, ¿Cómo no aceptar el empuje americano al tratar, ver, captar y contextualizar bien los particulares ejemplos del barroco americano, preñado ya de madurez para la ruptura que buscara luego capitalizar el romanticismo gestado en la Provincia de Venezuela?, con una ciudad más consigo misma; una ciudad con forma más propia. Como dice *Lezama Lima* refiriéndose a este período vital: "La forma alcanzada es el símbolo de la permanencia de la ciudad. Su soporte, su esclarecimiento, su compostura". Todavía más barroco suramericano centro el *Aleijadinho*; y *Salvador de Bahía* y *Ouro Preto* y nótese los nombres!-- amantillaron sus incansables gubias y deambular de muladar dando profusión de imágenes laberínticas, siempre ocultando su rostro, ensimismado a tal grado de cultura propia y de insólita elevación que en Brasil se reza un proverbio: el Brasil progresa de noche, mientras duermen los brasileños, como nos lo recuerda y subraya *Lezama Lima*. 3

En el otro confín de la gama discursiva propuesta no puede uno dejar de citar los extremos en Venezuela de la razón

ilustrada e iluminada. Unas veces la exponen los líderes de las misiones cristianas en Venezuela y otras partes--- como son los casos del fraile *Cesáreo de Armellada* y del líder socialcristiano *Rafael Caldera*, actual Presidente de la República.

Ambos, en cuerpo y discurso, lograron enlazarse muy significativamente en la historia social y política más reciente de Venezuela, pues entre el ideólogo -y- misionero, cristiano incansable el primero, labor que exuma su consigna de los años cincuenta... "¡Jóvenes de España..! Venid a América, que ahora es cuando comienza...!" colofón de uno de sus escritos en la revista *Venezuela misionera*, y el líder demócratacristiano con el programático slogan de CODESUR, indivisa e histórica: la fe integracionista con todo lo que ha advenido desde entonces en ese Sur "atrasado". La labor se acompaña y adorna con sus temas teórico-prácticos conco-mitantes: Progresos -y- Cristianización. Pero, otras veces, y paralelamente, esta razón segunda extrema la declaran autores "clásicos" en Venezuela del materialismo histórico, con sus temas en consonancia Revolución y Desarrollo. Entre estos últimos fue notoria la influencia que ejerció Miguel Acosta Saignes. Para él "no hay identidad nacional sin pensar y sentir los problemas raigales de las formaciones económico-sociales. Lo grave, dice, es que los sabios y técnicos del imperialismo lo saben bien y actúan en consecuencia" por lo que, continúa, la "identidad nacional no puede concebirse en nuestra América -del Río Bravo hacia abajo- sino en términos de lucha contra el imperialismo"; éste, monstruo omnipotente, por tanto, libra una guerra de muerte a fondo contra nosotros, "una verdadera guerra contra las tradiciones en América Latina y el Caribe" ⁴. No cabe duda que estos otros extremos de la gama citada han tenido no sólo continuadores adaptados a cada momento y crisis contemporánea, sino también discípulos de fe y doctrina. Y muestran notables lazos entre sí, tanto por la historia política mundial reciente, como, sobre todo, por sus genealogías político-filosóficas de razón segunda. Es más, estas genealogías han extendido su empirie a dominios como la familia, el parentesco, la mujer y sus movimientos políticos sociales recientes, la "psique venezolana", entre otros ⁵.

Incluso la literatura venezolana no escapa a sus brazos cuando leen y estudian a autores como *José Rafael Pocaterra*, *Teresa de La Parra* y otros, con sus estudios, ensayos y novelas sobre el hombre, la mujer, la cultura y la sociedad venezolana. Los exponentes de estos dos extremos opuestos no de tal modo que ya de antemano sabemos que a estos autores-novelistas y a sus imágenes de reflexión honda se les califica, inexorablemente, si no pesimistas por "grotesco", capturados por la "histórica" lucha entre "Barbarie" y "Civilización", librando y cargando las penas propias del "mestizaje" (racial y cultural, se supone). Enfrascados en tipificaciones y dualismos, tan queridos por muchos detentadores de estos extremos de la razón segunda, no captan que, por ejemplo, si algo quiso espetarnos *José Rafael Pocaterra*, fue justamente el estrago y el sin sabor que en términos de poder y política han hecho entre nosotros los extremos bi-andantes de la razón iluminista; no los imperialismos; no el petróleo en sí; no la selva; no "el indio a cuestras"; no "el negro perezoso". Los desvaríos y laberintos en Venezuela acordes con el positivismo y el materialismo fueron siempre motivos de asombro y dolor para *José Martí*, *Guillermo Meneses*, *Enrique Bernardo Núñez*, *Pedro Manuel Arcaya*, *Pocaterra*. Hoy, no pocos intentamos aprender de la actitud y el sentir que se templan más ráigales en poetas como *Rafael Cadenas* y en autores como *José Manuel Briceño Guerrero*.

Basten por ahora estas citaciones como mostrario de las restricciones discursivas propuestas aquí *ad initio*, como limitantes de la gama étnica discursiva que, a pesar de la diversidad (cultural y étnica) que ella proclama abarcar, tiene la peculiar característica de más bien homogeneizar por vía de un génesis afín... El hermano de filosofía y de método, gestor del dualismo idealista y práctico, el dualismo que ha sido en América la voz intolerante, al menos desde la razón divina. Y este mismo dualismo ha gobernado el discurso de los "científicos sociales"--!nótese la ridiculez dualista de esta frase!--de tal modo que es significativo intentar seguir los meandros y enredos que él sigue cuando en el discurso de los autores

intenta la historia y cultura de sociedades como la venezolana.

Permítase decir, de entrada, y con *Raymond T. Smith*, a quien hemos presentado en ocasiones anteriores ⁶, que a estos autores de formación varia los mueve una inquietud y una expectativa ya añejas en el continente: la creación de un marco integrativo, analítico y explicativo, que dé mejor cuenta y relación más positiva y trascendente de esas identidades más restringidas y locales, pero relevantes. Se trata en realidad de expresiones de poblaciones y culturas que, además, han tenido y tienen su propio tiempo-espacio fijado en el otro marco, el real o histórico desde los siglos del régimen colonial. No hay que olvidar que este otro marco, de por sí herencia contemporánea nuestra, estuvo por demás signado en términos jerárquicos de orígenes étnicos -y- de cultura; por tanto, fijado mítica y socialmente a lo largo y ancho de una razón de dominación-- sería una razón segunda nativa de Europa, acotaría quizás *José Manuel Briceño Guerrero*-- y centrada en la identidad racial y el pluralismo cultural. Todo esto bajo una razón y un sistema social de clase/color, racionalista y afectivo al unísono, por vía de los cuales y bajo cuyo ejercicio cada etnia -- y por extensión simple de ésta, cada "*cultura*" registrada y detectada-- quedaba entrabada hierárquicamente dentro de un orden y una escala casi sagrada de rangos y adscripciones míticas y sociales, como médula espinal de una estructura social típicamente asociada a esta América y su otra pseudo-mitificación, el "*Nuevo Mundo*", conocida con las denominaciones de "*sociedad Colonial de Castas y Clases*" y sociedad o "*Sistema Social diferenciación por status de grupo*"--Esta última, por cierto, más consona con el exitoso positivismo post-colonial entre nosotros ⁷. Este, como todo lo puesto en el "proyecto" y "programa" a futuro, como el marxismo y el milenarismo, ha ido de manos con la modernidad en el afán y la obstinación por el cambio que deje atrás aquel marco histórico. No es aventura el considerar -eso sí, estrictamente-- que en la mayoría de los científicos "*nativos*", tanto los autoimaginados de las "*ciencias duras*" como de las "*ciencias*

sociales", ha privado la concepción de que modernización y modernidad consustancian la visión de la historia post-colonial gestándose y relatándose en función de un desenlace diseñado y previsto.

Como dice *Antoine Compagnon* en el Preámbulo a su libro *Las cinco paradojas de la modernidad*, al instalado en esta visión concepción del mundo".. no le gustan las paradojas que no encajan en su intriga, y las resuelve o disuelve con desarrollos críticos", y en este relatar compresivo, el discurso se hace" a partir de conceptos combinados: tradición y ruptura, evolución y revolución, imitación e innovación: 8

Pero la realidad, la diaria con su compleja imaginaria, la que hace historia aquí en México, tanto a nivel colectivo como individual, sigue allí, refractaria a las teorías y a las metodologías más populares; pues la realidad, la de todos los días y lugares, la instalada a gusto entre nosotros y en nuestro mal vivido territorio histórico, sigue con sus paradojas propias, y entre el caos y el orden, resistente como el Macizo Guayanés que aguanta y delimita en nosotros lo que es y está amazónico, y lo que es, mide y media el Caribe. Para poner un ejemplo actual: esta realidad-real, ¿no es acaso también la que nos avecina y expone al complejo Haití, de nuevo en primera escena, justo por ser y estar entre y dentro de nosotros en gestación, cercano por lejano, y viceversa?.

Ubicados en la esfera del "hombre expectante" de América, la de un "estar preparados", como lo ha entrevisto con lucidez *Ernesto Maíz Vallenilla* (1969: 98ss; passim) lo comprobamos entonces. Pues, ¿quién se atreve a irse de bruces afirmando que lo cercano-lejano de allí está "determinado"--dudo que existe una palabra tan favorecida como ésta en el siglo XX--por "factores externos" (el imperialismo, etc!)). o que lo que pasa allí es simplemente "interno", asunto de haitianos? Aunque podríamos apoyarnos en poetas, novelistas, y en algunos filósofos, sociólogos e historiadores y críticos, para sustentar las vías propias de cultura e identidad en Venezuela y América 9, en esta ponencia, por obligación, nos limitamos a

exponer puntos de vista sobre "integración", "identidad" y "diversidad" desde la perspectiva adquirida con la reflexión y la investigación sobre la estructura social de una sociedad como la venezolana. Por restricción de espacio, también, no se hace aquí un resumen de las principales posiciones que en las ciencias sociales han tenido más difusión, éxitos y fracasos en Venezuela y otras partes del Caribe y "América Latina", entre ellas, por cierto, la de la "Sociedad Pluralista", emparentada además con las de la "negritud" y el "indigenismo"; y, más recientemente, la pseudo-teoría de "las adaptaciones ecológicas", que probó suerte en Puerto Rico antes que en Venezuela y otros países 10.

Dicho lo anterior parecería detectable que al tema central de este ensayo parte de una pregunta ineludible: ¿Qué factores o elementos del orden de la cultura conducen a una sociedad a estar más a tono con lo que es, y verse más coherente, al menos para iniciar un plan de trabajo más asistente de la voluntad positiva, más cercano a un desarrollo global, complejo y autosustentable?.

La presencia metafórica de estos elementos remite una y otra vez a las experiencias rígnales de creación y cultura, más aún cuando a ellas las guía la indagación sistemática gustándose en el método y la veracidad-- que no es igual a una confirmando teoría y verdades; sobre todo la Verdad-- para lograr el diálogo con lo que siempre ha estado allí, no tanto como natividad sino como antiguo milenarismo tiempo - espacio- materia, vivido y capturado como historia,-- que no es la oficial, por cierto, sino la real, la oculta muchas veces ocultada; la que metáfora vegetal insurge en registros, lápidas, documentos testimoniales y de eventos; en las músicas y otras artes; la de historias personales de familia, de alianzas y de grupos; la que, a todo fin, nos espera siempre en sus fuentes, tarde o temprano ineludibles (sobre todo para el que sufre de la condición mayor o menor de nativo) --y a la que debe uno siempre logros, caminos y escalas, etnológicas reales -- desdeñadas hasta hoy por las razones libertarias. Ciertamente, no obstante, que la distancia mantenida ante ellas, ya por

academia, ya por dualismos de cultura, logra difuminarse cuando se enlazan vías de diálogo significativo presentes en ciertas posturas metódicas de la biología, la física actual, la matemática y cierta antropología de hoy. Se comienza en estas lides cuando puede detectarse y comprobarse que en el tejido que anima a toda expresión social diaria se trasladan los restos de estadios estructurales históricos y arcaicos que, de algún modo, están incrustados o son parte del fenómeno o rasgo social que intentamos delimitar. En este sentido, los medios de la psicología "social" o "profunda", de otra sociología, de cierta antropología y la historia misma han comenzado apenas la tarea interdisciplinaria que desde décadas han debido comenzar para nosotros, a pesar de que *Fernando Fernández Ortiz* la había iniciado con rigor. Así, como inicio de cuentas: ¿existe o no una expresión venezolana definida, en funciones de sociedad y cultura, que, a su vez, guarda relaciones de historia y estructura con la expresión americana, proposición clave de *Lezama Lima*? 11.

En verdad se sostiene que como corolario de esta proposición teórica y metódica, nada es más perentorio en el discurso de las ciencias sociales actuales que la manía proliferante de sus discursos en torno al tema de la identidad. Desde esta otra proposición inspirada en *Lezama Lima*, en el mito y la poesía, nada es más propiamente instantáneo, sorprendente, pasajero, pero sobre todo asunto de individuación y del yo, que ése de la identidad; más aún, la identidad, si lo es realmente, es recurso incoado de lo que orden y caos exigen a toda real y verificable expresión, pues -- está en el sentido y la forma geohistóricamente gestados que nos pasa *Lezama Lima*; sea esta palabra imagen o paradoja, de cuya naturaleza es, precisamente, hija, la designación "identidad" y su perpleja popularidad -- en el último Congreso Mundial de Antropología, celebrado en Ciudad de México en Julio-Agosto de 1994, ¡cerca del 70% de las ponencias trataron directa e indirectamente el tema de la "identidad"! Como etno-, es también el nuevo morfo del mar de confusiones actual.

Con el recurso de las artes entre nosotros y con las tres disciplinas citadas, es posible desentendernos de la inflexibilidad del primer marco, esbozado al principio de este trabajo, francamente modernista, para intentar una visión inicial desde otro marco, distinto del primero. A tal efecto, si hay lugar y método para una perspectiva más a tono y armonía con la historia de Venezuela y buena parte del Caribe y América, en principio tal perspectiva no colinde con la proposición de que ella ha tenido al menos tres grandes períodos... El convencionalmente colonial, que incluiría varios procesos asumidos generalmente como conquista, cristianización hispánica, y régimen de plantación y/o gran hacienda. Posteriormente, pero incubándose desde las primeras décadas del siglo XVI, la decantada y progresiva conformación de la llamada "sociedad criolla" -- aunque el término, conceptual, cultural e históricamente, es complejo y tiene aquí y allá, un significado específico y diferente ¹² --, alrededor de la cual, quierase o no, empezaría a tener más sentido para el venezolano la dimensión territorial e histórica de nación y nacionalidad.

En este sentido, el término y noción "*sociedad nacional*" podrá entenderse mejor como una consolidación posterior, más de siglo XX, del continuo proceso de criollización, siempre que se acepte, sin desvíos graves, que "nación" y "sociedad nacional" son expresiones captables sólo dentro del lenguaje y la acción propias de las instituciones y estructuras sociales que definen y dan forma al Estado moderno y a las clases sociales, incluido alguno que otro derivado como el "nacionalismo" ¹³. Y son precisamente estos últimos términos y nociones los que animan los conflictos y dramas contemporáneos del tercer período, que pasan por el tema y vivencia de la identidad individual y colectiva, dado que somos ciudadanos de una sociedad emergente, "abierta y democrática", se nos dice, centrada inexorablemente en los valores que universalismo y logro ¹⁴, pero que, además, más en el caso de Venezuela, Brasil y otras naciones del hemisferio occidental, somos parte de una sociedad y una cultura significativa y peculiarmente de mezcla, producto histórico y suprahistórico de un intenso

intercambio y cruce de culturas y civilizaciones diversas bajo el marco incontrastable del capitalismo general con sus expresiones societarias en estructuras sociales de 'clase social/color', gestándose y reproduciéndose procesalmente a través de mitos y rituales específicos y de sistemas de apareamiento y parentesco, todos ellos mejor expresados y abordables desde el género y la práctica de un sistema de familia - y- parentesco que hemos propuesto denominar *matrifocal*, dado el rol o papel virtual, privotal y emergente que en toda nuestra historia ha jugado lo que el antropólogo social llama 'el principio de la hembra' y su imaginaria en la dinámica de instituciones básicas de nuestra sociedad **15** . En realidad todas estas proposiciones 'nuestras' adquieren significación e importancia trascendentes si logran traducir mejor el sentido general de nuestra historia, caracterizada cardinalmente por una explotación geométrica de hombres, animales y natura, sobre todo de las mujeres de toda procedencia y origen; por otras violencias *in corpore*, como la violencia social y la religiosa focalizándose siempre en torno a las conjunciones monoteístas, monogámicas y totalitarias; por la imposición de las instituciones propias de la civilización moderna centrada en la razón práctica, instrumental y utilitarista. Y todo esto en el marco gestante de 'cultura' y 'civilización' entre nosotros, sirviéndose en el dulce y el amargo del franco conflicto -y- diálogo de culturas y civilizaciones de todo espacio geológico y geográfico; culturas y civilizaciones aquí en continua contestación de contrapunteo fuerte y rector, exhibiéndose en soles y en sombras sagradas-profanas, en la disposición solar y nocturna, abierta-pero-cerrada al amor que integra y al odio que extingue; la hermenéutica real propia y distinta de nuestros espacios y tiempos, fuertes y hacederos aún bastante antes de aquel Colón traído por la diosa Fortuna renacentista... Para resumir, es todo esto y más lo que convoca entre nosotros, venezolanos, brasileiros, caribeños, el tema diversidad e integración, cultura y civilización, mezcla y discriminación. Estos temas y nosotros están en el más allá y el más acá de la popularizada identidad.

Tal vez lo encerrado aquí nos haga voz o partícipes de la visión post-modernista, si es que ésta, más retracción que palinodia, es retoma de la paradoja y el caos que nos guían, pues como dice *Antoine Compagnon*, hoy uno tiene a revalidar "la ambigüedad, la pluralidad y la coexistencia de los estilos; cultiva a la vez la cita vernácula y la cita histórica. La cita --atención: piénsese y asúmase aquí cita en todo su sentido paradojal, es decir, como técnica de encuentro; vale decir, ¿como una *tekne* griega? -- es la más poderosa figura postmoderna" 16.

Pero para una tarea semejante el antropólogo y el sociólogo, si quieren serlo, deben reiniciar el cultivo de una estética propia que va de *Max Weber* a *Marshall Sahlins* y de *Fernando Fernández Ortiz* a *Raymond T. Smith*. Tal vez así se rehaga la correspondencia extraviada por la academia conducida en exceso por la tradición moderna dualista y mesiánica; tal vez así se acceda a un lenguaje distinto, más acorde con las claves profundas que enunciamos antes, más avenido con la imagen de identidad real venezolana dada por el ex-decano y fundador de la facultad de Ciencias de la UCV, *Alonso Gamero*, al responder a una pregunta por el tema que todavía hoy hace estragos entre nosotros: "¿identidad?... identidad es la que tengo cuando contemplo el mar desde La Vela de Coro, a la caída de la tarde" 17. Nótese la dilatada y profunda geografía e historia que el punto, su nombre y la imagen invocan en cada morante de este territorio norte-suramericano, un origen y una guía, entre tantos y tantas!; en comunidades de misterio, por ejemplo, con esta otra: "Cabeza de músico ciegas flotas al norte", título del primer poemario de *Jaime López Sanz*. Hay en ellas motivos para sociologías y antropologías más ligadas a los estilos de vida nómada, semi-nómada y sedentarios que se conjugan en espacios, altares y conductas definitorias de la sociedad compleja asumida como venezolana por el juego de las paradojas americanas. Por esto, si las identidades retratan algo en nosotros serían las revelaciones connaturales de cada crisis, sea individual, sea colectiva. El juego -en- serio, y viceversa, se torna en nosotros, tarde o temprano, en sueño y en vigilancia, en reencuentro

con lo insólito, insospechado, intuitivo, presentado pero una y otra vez experienciable, de tal modo que la labor metódica y se estética solo se comprueba y afina ante lo denso y difícil que somos. Recordemos que *Lezama Lima* inicia su ensayo fabuloso *La expresión americana* con el norte que debe tener toda jornada antropológica y/o sociológica: "*Sólo lo difícil es estimulante*".

Pero esta voluntad la ha asumido también el Capital internacional, pues con la notable opacidad contemporánea de la confrontación represiva y totalitaria capitalismo Vs. comunismo, ha trasladado al llamado "Tercer Mundo" -- esta frase exuda antes que nada explotación y discriminación, tanto en hechos como en fantasía estúpida -- la nueva "partenaire" de sus "dangereuses liaisons", la encarnación de su "razón" post-modernista, de tal modo que hoy estamos en una encrucijada decisiva para el género humano.

Como sucede en toda encrucijada, se ha intensificado recientemente el debate en torno al lugar actual de la nación, el Estado y Estados Unidos de América como garante del actual sistema político mundial. La emergencia del racismo y las etnias, la proliferación de escritos y teorizaciones de antropólogos y otros científicos en torno a este tema, revela la honda etapa crítica y de transición que diariamente estamos viviendo y presenciando. Notable y pertinente es que en el XIII Congreso Nacional de Antropología, México 1993 al que asistimos en calidad de ponente, 70% o más de las ponencias versaron sobre los temas de etnicidad, globalidad, particularidad, identidad, etc., -- y al Congreso en cuestión asistieron más de 4000 especialistas de todo el planeta!. No siendo parte de este trabajo rendir no una sumatoria y un informe técnico y político de estos escritos y denuncias se apunta que, no obstante, una parte esencial de la polémica registra hechos y eventos de orden territorial e internacional que indican cambio de factores de poder y política dentro del sistema político mundial moderno; y esto ha afectado los clásicos límites aceptados, diacrónicamente, entre imperio, estado, nación, nacionalismo y/o populismo, racismo, etnia y

etnicidad, 18 "regiones de refugio". Cualquiera que sea el curso de éxito o fracaso de este sistema político y sus contrapartes de resistencia, vale la pena recordar que, como lo exponen *Alicia Castellanos Guerrero* y *Gilbero López y Rivas* al comentar el libro de *Leopoldo Marmora*, *El Concepto Socialista de nación* (1986), dado que "la matriz espacio-temporal capitalista" delimita territorios y relaciones de "universalización-homogeización/particularización-fragmentación", presentes de por sí en el sistema político mundial, incluso la "nación burguesa" y la "nación populista" comparten todavía hoy las clásicas tendencias iluministas y románticas, las mismas que siguen siendo las bases ideológicas de muchos científicos, políticos y ciudadanos, por lo general renuentes a la complejidad real del territorio iluminado -y- burgués de "la nación y la patria", retraídos incluso a la idea de los discursos "fronteras internas" para la minoría y para los disidentes a pesar de los discursos "pro-derechos de las minorías" 19 .

Pero como lo denuncia con valentía *Noam Chomski*, se trata de contener y enlazar los valores universales de una sociedad abierta con sus logros propios en términos de cultura y civilización, de modo que hoy, en 1995, de nuevo somos el monstruo enemigo del capital, por lo que en consecuencia "*We are faced whith a kind of Pascal's wager: assume the worst, and it will surely arrive; commit oneself to the struggle for freedom and justice and its cause may be advanced*" (nos enfrentamos a un apostador tipo Pascal: de asumir lo peor llegará seguramente; de dedicarse uno a la lucha por la libertad y la justicia, su causa puede ser aventajada) 20. Hombres y culturas se han gestado en América en torno a guerras, violencias y monstruos, y la lucha, difícil, es parte de otro episodio quizás no menos confuso, paradójal y de caos que los ya imbricados como imágenes y estructuras de nuestras squique y cuerpo social.

NOTAS:

- 1- Sobre el tema Integración, Nación y Pluralismo, a nivel internacional, es conveniente consultar y leer entre otros Autores a *Benedict Anderson*, *Imagined Comunities*. Verso Editores. NLB, Londres, 1983. *Raymond T. Smith*. *Kindhip and Ideology in Latin America*, Univ. of California Press, Berkeley, 1994; *R. T. Smith*, "Social Stratification Cultura Pluralism and Integration, in *West Indian Societies*, en *Caribbean Integration*, *S. Lewis y T.G. Matheus*, Univ. de Puerto Rico, Rio Piedras, 1967; *Robert W. Anderson*, *Social Science Ideology and the Politics of National Integration*" en *Caribbean Integration* (citado); *Jürgen Habermas*, *Identidades Nacionales y Posnacionales*, Edit. Tecnos. Madrid, 1989; *Eric Hobs-bawn*, "Crisis de las ideologías: Liberalismo y socialismo" en *Revista Memoria*, Nº 41, abril, México, 1992; *Alicia Castellanos y Gilberto López y Rivas*, *Cuestión Nacional, Racismo y Autonomía*, Edif. Claves Latinoamericanas, México, 1992; *Jaime Osorio*, "América Latina. Globalización y Crisis de identidad" en *Revista Sociológica*, año 8, Nº 21, Enero-abril, 1963; *Miriam Alfie C.*, "El Proceso de Globalización y los nuevos nacionalismos: la herencia del fin de la guerra fría". en *Rev. Sociológica* (citados); *Antonio Pérez*. "La diversidad étnica como garantía de super vivencia", charla en Asunción, Paraguay, 1992; *Octavio Ianni*, *La formación del Estado populista en América Latina*. Serie Popular Era, Barcelona; *Ernest Gellner*, *Trougt and Change*, *Weidenfiel y Nicholson*, Londres, 1964, *Carl Degler*. *Neither Black nor White*. *The Mc. Millan Co.*, Nueva York, 1971; y muy significativamente como margo general y único, el penúltimo libro de *Noam Chomski*, *Detering Democracy*. Hill & Wang edits, New York, 1992.
- 2- *Arturo Uslar Pietri* ha mantenido a lo largo de sus años la misma posición. Esta coherencia tenaz resalta en cada uno de sus artículos y ensayos sobre el tema de "La identidad americana". Pero es clara en un ensayo a dos partes, "Somos hispanoamericanos", publicado por el diario *El Nacional*, *Papel Literario*, Caracas, marzo 1978. Siguiendo a *José M. Briceño G.* uno afirmaría que *Uslar Pietri* es una más, entre muchas, de las expresiones de la "Razón Segunda" entre nosotros. Esta razón es en *Uslar P.*, por cierto, de saliente historicismo mantuano, si cabe la expresión.
- 3- Vease *L. Lima*. *La expresión americana*, 1969:78-9.

- 4- Vease artículo de *M. Acosta S.*, en El Nacional, Papel Literario, Caracas, Octubre-1975.
- 5- A la crítica de estas extensiones teóricas y prácticas de índole marxista, marxistoides, positivistas, social cristiana, estructural-positivista, se dedica precisamente el trabajo de investigación y mi libro *Parentesco, etnia y clases sociales en la sociedad venezolana* (1993), que sigue la dilatada labor crítica de *Raymond T. Smith* (Cf. citas y lo que sigue).
- 6- Sobre todo en mi libro *Parentesco, Etnia y Clase Social en la Sociedad Venezolana*. V-CDCH, Caracas, 1993. Artes, en el libro *el Caribe*. Simposio. Caracas: UCV-IIES-1989; y en dos traducciones, para *Trabajo Social y Antropología*, de dos importantes ensayos de *R. T. Smith*. Sobre el tema de la integración en el Caribe, cito aquí de *R. T. Smith*, sobre todo, "Social Stratification. Cultural Pluralism and Integration in West Indian Societies", Puerto Rico. 1967. (Ver aquí nota 1).
- 7- Reitero que este positivismo iluminado, que ya es como raíz e historia, es el mismo que comparten ciertas visiones marxistas y populistas. Son típicas de este positivismo iluminado la fe en desarrollo versus subdesarrollo, progreso versus barbarie, así como el estímulo por las manifestaciones estrictamente locales de cultura, las cuales, dada su casi inexorable asociación con la "clase baja" y sus lugares de habitación, son, por supuesto, "populares".
- 8- A Compagnon, *Las cinco Paradojas de la Modernidad*, 1993. (1990, fr.): 9. El texto es particularmente útil para despejar el opaco panorama de lo que es y no es modernidad hoy, en el mundo actual, y su derivación reciente, post-modernidad. Para fines de esta ponencia bastará con citarlo una o dos veces más.
- 9- Como se ha expuesto en otros momentos, las fuentes históricas y de cultura en nosotros son muchas y son, además, milenarias. A tal postura importan mucho *Teresa de La Parra, José Rafael Pocaterra, Lezama Lima, Octavio Paz, Henrique Murena, Fernando F. Ortiz, Saint-John Perse.*, además de las expresiones de cultura de indígenas, artistas..., hasta las de música y beisbol.. y la lista no se agota fácilmente. Es inagotable, como lo es una Metáfora Real.

- 10- Al respeto Cf. Parentesco, etnia y...: especialmente, Introd. Caps. 1y 2. Nótese el entrecomillado de América Latina. Indicó con ello la crítica a una de las tantas tendencias homogenizantes, tan fértiles entre intelectuales de distinta índole; tendencias nutridas, notado en los últimos años en Venezuela!-- menos por análisis holísticos-teológicos que no pocas veces terminan en - identidad con la categoría "latino", tan manipulada en Estados Unidos de América y entre nosotros.
- 11- Por un lado, refiero como digno de resaltar que desde unos diez años se han intensificado los nexos de los métodos históricos y antropológicos en torno a la pregunta metódica por las primeros asentamientos de poblaciones en territorio venezolano, así como hay mayor interés por hechos semejantes en otras partes del mundo americano y sus conexiones hondas con el drama y la expansión europea y norteamericana, con sus acompañantes insustituibles: el catolicismo y el protestantismo. Parte de esta situación reciente la hemos querido mostrar en el libro Parentesco, etnia y clases sociales en la sociedad venezolana, citado. Además, son de notar, especialmente , los trabajos publicados por Vladimir Acosta hacia otra vertiente oculta hasta ahora: la de monstruos, demonios, hadas, y su lugar en la estructura psíquica de la gente de uno y otro lado del Atlántico. Tiene esta "otra" historiografía la virtud de vivirse real -e- imaginaria ya desde antes de Cristobal Colón, sobre todo desde que es la imaginación que se decanta con otras geohistorias más hondamente nativas. En este sentido, los tres discursos de ser, pensar y estar, por aquello de intentar habitar que como minotauro se lidian en *José Manuel Briceño Guerrero* (Monte Avila, 1994) expresan la realidad real de sus encajes en venezolanos y americanos.
- 12- La historia de Venezuela es también expresión americana; y es compleja. No es, en primer grado, crudamente confrontable con la propia de otras sociedades y regiones de la llamada América Latina. Por ejemplo, las vías de historia y cultura que para el lenguaje del venezolano-venezolano (es decir, el que tiene más de dos generaciones de ancestros nacidos y asentados en territorio venezolano) tiene y evoca el término y la noción de "criollo" son, de por sí distintas en términos de mantuanismo, mezcla (que no mestizaje!), ciudades, ambientes y épocas, a las de otros "latinamericanos".

- 13- Sobre el tema del "nacionalismo" y sus relaciones históricas, de lenguaje, de parentesco y civilizaciones, resulta imprescindible la lectura cuidadosa del libro esclarecedor pero muy polémico de *Benedict Anderson, Imagined communities* (1983). Estimo que su consideración y la revisión de autores como *Eric Hobsbawn, H. Seton-Watson, E. Gellner*, y otros, amerita un trabajo-ensayo aparte que no necesariamente incide significativamente aquí.
- 14- Cf. *R.T. Smith*, ensayo citado, en *Caribbean Integration*, Sybil Lewis y Thomas G. Matheus, editoriales, 1967:228.
- 15- Estas proposiciones, que para algunos resultan sorprendentes cuando no muy polémicas, pueden encontrarse más extensas y complejas en el libro *Parentesco, etnia y clases sociales en la sociedad venezolana...* (cit.), y en casi todos los trabajos de *Raymond T. Smith* sobre matrifocalidad y sociedades del Caribe. Por ejemplo, su visión, proposiciones y método son aprehensibles en uno de sus últimos trabajos, *Kinship and Class in the West Indies*. Cambridge University Press, 1990.
- 16- *A. Compagnon*, ob. cit.: 104 Sobre caos y paradoja como elementos rectores del vivir y el hacer, vease mi artículo "Paradoja y Caos en la investigación antropológica", en revista *Boletín Antropológico* N° 29, Sept-Dic. 1993, ULA, Mérida.
- 17- Cita ésta autorizada por mi colega Enoe Texier, pariente cercana de Alonso Gamero.
- 18- La relación temática etnia, etnicidad y racismo es particularmente sensible al antropólogo. Justo en el Congreso mundial de Antropología citado el antropólogo *Nico Kielstra*, al estudiar este tema en su historia académica destaca su complejidad, más en la perspectiva contem-poránea o postmoderna, coincidiendo en esto con nuestro enfoque analítico de la relación parentesco-etnia-clase social (s.f. *López-Sanz*, ob. cit.). Para *Nico Kielstra* ya no es posible que los psicólogos, sociólogos, políticos, antropólogos y el ciudadano común ignoren que el tema étnico y su derivado, la etnicidad, es un fenómeno histórico, y complejas y multi-referentes con sus manifestaciones contem-poráneas, de tal modo que fenece la visión tradicional del antropólogo para el "otro" - aborigen y se impone la comprobación de que en asuntos de etnia y etnicidad, lo que el antropólogo encuentra

es una heterogeneidad cultural profunda (N. Kielstra 'Three concepts of ethnicity', 1993:11).

- 19- Para una interesante polémica y una representación de estos asuntos véase A. Castellanos G. y G. López y R., *El debate de la nación*, 1992: 28 y 33. Cf. también en este libro su visión, también polémica, sobre racismo e identidad étnica. Además de estos colegas mexicanos, véase a Hector Díaz Polanco *La cuestión étnico-nacional* (1988) y Omar Rodríguez, *Etnias, Imperios y Antropologías*, (1991). Comparte una visión marxista semejante al texto de Luis Felipe Bate, *Arqueología y materialismo histórico*, (1984). En general, con diferencias en cada caso.

20- Noam Chomski, *Deterring Democracy*, 1992:64.

OBRAS CITADAS:

Alfie C., Miriam:

- (1993) *"El proceso de globalización y los nuevos nacionalismos: la herencia del fin de la guerra fría"*. En revista Sociología, México, año 8, N° 21. Enero-abril, 1993: 237-254.

Anderson, Benedict:

- (1983) *Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* Verso Edits. SNLB, Londres.

Anderson, Robert:

- (1967) *"Social Science Ideology and the Politics of National Integration"*. En Caribbean Integration Sybil Lewis y Thomas G. Matheus, eds., San Juan, Puerto Rico.

Briceño G. José M.

- (1977). *La identificación americana con la Europa Segunda*. Merida: ULA., Edics. Recto-rado,

- (1954) *El laberinto de los tres Minotauros*. Caracas: Monte Avila.

- (1981) *Europa y América en el pensar mantuano*. Monte Avila Edits., Caracas.,

Castellanos, Alicia y López y R. Gilberto,

- (1992) *El debate de la Nación*. Edic. Claves Latinoamericanas, México.

Chomski, A. Noam

(1992) *Deterring Democracy*. New York: Hill and Wang edition.

Compagmon, Antoine

(1993) *Las cinco paradojas de la modernidad*. Caracas. Monte Avila, (fr.1990).

Giménez, Gilberto

(1993) "Apuntes para una teoría de la identidad nacional" Artículo en revista Sociología, año 8, N° 21. enero-abril, México: pp. 13-29.

Ianni, Octavio

La formación del Estado populista en América Latina. Serie Popular Ena, Buenos Aires.

Kielstra, Nico

(1993) "Three Concepts of Ethnicity". Ponencia para el Simposio "Teoría Antropológica y Etnicidad: Una nueva evaluación". 13vo. Congreso Mundial de Antropología, México.

López Sanz, Rafael

(1993) *Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana*. Caracas: UCV-CDCH.

(1993) "Paradoja y caos en la investigación científica y antropológica" En revista Boletín Antropológico N° 29, Sept-Dic., Mérida, ULA.

Maiz Vallenilla, Ernesto

(1969) *El problema de América*. Edics. Dirección Cultura-UCV, Caracas.

Montero, Maritza

(1991) *Ideología, alienación e identidad nacional* Edics. Biblioteca de la UCV, Caracas.

Osorio, Jaime

(1993) "América Latina. Globalización y crisis de identidad". En revista Sociológica, año 8, N° 21. Mexico, enero-febrero, pp. 227-235.

Pérez, Antonio

(1992) "La diversidad étnica como garantía de supervivencia". Charla en Centro Cultural Español, La Asunción, Paraguay, agosto.

Rodríguez, Omar

(1991) *Etnias, imperios y antropología* Edics. FACES-UCV, Caracas.

Smith, Raymond T.

(1967) "Social Stratification, Cultural Pluralism and Integration in West Indian Societies". En Caribbean Integrations. Editores Sybil Lewis y Thomas G. Matheus, San Juan-Puerto Rico.

RESUMEN

El autor analiza las dificultades que se presentan al antropólogo, al sociólogo, al pretender analizar a los hombres y culturas que se han gestado en América en torno a guerras, violencias y monstruos, por ser productos históricos y suprahistóricos de un intenso intercambio y cruce de culturas diversas, bajo el marco del capitalismo con sus expresiones societarias de "clase social/color", que se gestan y reproducen procesalmente a través de mitos y rituales específicos, sistemas de apareamiento y parentesco matrifocal, en una historia caracterizada por una "explotación geométrica de hombres, animales y natura". Anhela la posibilidad de rehacer la correspondencia (extraviada por una academia conducida en exceso por la tradición moderna dualista y mesiánica) y el re-inicio de una estética propia, que iría de Max Weber a Marshal Sahlins y de Fernando Ortiz a Raymond Smith, pasando por Teresa de la Parra, Rafael Pocaterra, Lezama Lima, Saint-John Perse, Briceño Guerrero y Rafael Cadenas.

Palabras claves: Parentesco, clase social, color, América Latina.

ABSTRACT

The author analyzes the difficulties that face the anthropologist or sociologist on attempting to analyze the people and cultures that have grown up in America, in the midst of wars, violence and monsters, as historical and suprahistorical products of an intense exchange and intermingling of different cultures, under the sign of capitalism with its social emphasis on class and colour, generated and reproduced by means of specific myths and rituals and mating systems and matrifocal relationships - a history characterized by a "geometrical exploitation of men, animals and nature". He looks forward to the possibility of reestablishing correspondences which have been lost in studies carried out according to the modern dualistic and messianic tradition, and refounding a pertinent aesthetic which would go from Max Weber to Marshal Sahlins, and from Fernando Ortiz to Raymond Smith, taking in Teresa de la Parra, Rafael Pocaterra, Lezama Lima, Saint-John Perse, Briceño Guerrero and Rafael Cadenas.

Key words: Kinship, social class, colour, latin America.

UNIDAD Y DIVERSIDAD DE LATINOAMERICA: PROBLEMAS PARA SU CONOCIMIENTO *

Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo
Dpto. de Historia Universal, Escuela de Historia,
Facultad de Humanidades y Educación, ULA.
Tesisista del Postgrado de Filosofía-ULA.

*... "Quien sólo tiene preguntas tampoco tiene
preguntas pues el afirmar y exponerse al error es la
forma auténtica de preguntar... cuando la
pregunta se apaga quedan sólo doctrinas"...* **

Cuando un latinoamericano se observa a si mismo y a los demás, para satisfacer la necesidad de reconocerse y definirse, trata de superar la caótica experiencia inmediata llevándola al plano de la representación, organizarla y conducirla en función de sus necesidades cotidianas (Briceño, 1970:8); pero lo que obtiene es... *"una imagen deformada y confusa"*... que sobredetermina las relaciones políticas y económicas, así como también las expresiones intelectuales y artísticas (Briceño, 1992b: 27).

Esa imagen que de sí mismo y de los demás percibe el latinoamericano se pone de manifiesto constantemente en el acontecer particular que impregna las páginas de la prensa, las cuales tratan de recoger los hechos que suceden en América Latina. Al latinoamericano le es difícil auto-reconocerse en lo que ocurre a su alrededor, porque le es igualmente difícil establecer con precisión los sucesos que lo ponen de manifiesto.

En un solo año, 1994, tres hechos singulares se dan en el ámbito latinoamericano y son destacados por la prensa; pero

* Este artículo corresponde al primer capítulo del trabajo de grado titulado *La Mudanza del tiempo a la Palabra* (Latinoamérica en el pensamiento de José Manuel Briceño Guerrero), tutelado por la Dra. Elizabeth Gázmec y cuya publicación se hace con la correspondiente autorización del Consejo Técnico de la Maestría de Filosofía de la Universidad de Los Andes.

** Jonuel Brigue: *Anfisbena*. Culebra Ciega, Caracas, Greca, 1992: p. 124)

pese a la abrumadora información que se da sobre ellos, encierran tal variedad de componentes que complican su comprensión y alimentan la confusión del latinoamericano al intentar definirse en ellos. Esos hechos son los referidos a Chiapas en México, una revuelta callejera en Cuba¹ y la "traducción" de la Constitución colombiana a lenguas indígenas.

México: la región de Chiapas esta ubicada al sur del territorio, está caracterizada por la presencia mayoritaria de población descendiente de los mayas, el latifundismo predomina, el catolicismo tiene considerable audiencia y aceptación en la práctica de sus ritos. Durante décadas ha sido un importante bastión político del gobernante Partido Revolucionario Institucional y centro de resentimiento étnico y social. Esta región fue el escenario en el que estalló una rebelión armada, la cual fue combatida por el gobierno con sus recursos de fuerza. Los distintos medios de información masiva mostraron que la mayoría de los hombres en armas, tanto de la parte rebelde como de la gubernamental, tenían rasgos indígenas y mestizos, pero que quien dirigía a los alzados (el "subcomandante Marcos") los tenía de europeo; también señalaron que el intermediario entre unos y otros es la máxima figura jerárquica, en la zona, de la institución que, desde la Colonia, en mucho ha contribuido a sostener la situación que generó el alzamiento: el Obispo Samuel Ruíz... Además de este complejo panorama, la naturaleza de lo que allí ocurrió no es fácil definirla, pues sus diversos componentes no permiten calificarla de insurrección campesina, levantamiento indígena, protesta contra los terratenientes, desafío al P.R.I. o promoción política del partido de la Revolución Democrática de Cuauhtémoc Cárdenas... (*revista Cambio 16 América*, Nos. 1.163, 1.164, 1.165, 1.173 y 1.178).

Si los hechos de Chiapas en México confunden, porque el latinoamericano no puede precisar lo que allí ocurrió, situación parecida lo embarga al tratar de percibir lo que, también en 1994, ocurrió en la isla de Cuba.

Allí, luego de más de 30 años de "*revolución socialista*", en la que se habrían extirpado todos los vicios de la "*opresión burguesa-capitalista*", como el racismo, por ejemplo, se dieron manifestaciones callejeras con lanzamiento de piedras, rotura de vidrieras, enfrentamiento con las "*brigadas populares de defensa de la revolución*" y heridos entre los miembros de la policía civil que acudió al lugar de los hechos. El mismo Comandante Fidel Castro Ruz se hizo presente en el lugar. Las explicaciones que se dieron fueron variadas: ese tipo de hechos se habría producido como consecuencia de la miseria, de las campañas hostigadores, desde Miami, de la emisora anti-castrista "Radio Martí", de la opresión del régimen, del bloqueo estadounidense o de la demanda de democracia... Pero al interrogarse a algunos testigos en La Habana, los periodistas obtuvieron explicaciones que hacen aún más compleja la percepción de lo ocurrido, porque agregan nuevos elementos: los "*negros*" eran mayoría entre los manifestantes y entre los de las "*brigadas populares*" que fueron a enfrentarlos, Fidel Castro les habría dado demasiadas libertades a los "*negros*" y por ello éstos no tuvieron reparos en provocar desórdenes, ya que ... "*Las personas honradas no se meten en eso*"...; sin embargo, acota la prensa extranjera, en el Anuario Estadístico cubano no hay mención ninguna a la presencia de "*razas*" en la isla...(revista Cambio 16 América, N° 1.187).

Por más de tres décadas la revolución cubana ha combatido el establecimiento del criterio racial para diferenciar a la población a través de la educación, "campañas concientizadoras" y la abolición de toda "noción de raza" a nivel institucional, al punto de que las leyes y los registros la obvian; pero esa población destinataria de esa educación, campañas y leyes, sigue recurriendo a ella para explicar algunas actitudes, comportamientos y acciones que, precisamente, son contrarias a lo promulgado oficialmente en escuelas y legislación.

Asimismo, las naciones latinoamericanas, en sus constituciones, establecen las "lenguas oficiales" que involucran a la totalidad

de sus pobladores y en las que deben redactarse todas las informaciones, textos y normas. El castellano, por ejemplo, como lengua oficial de varias de ellas, implica que, ocurriendo a ella, todo miembro de la nacionalidad tendría acceso a lo que establece la legislación que le compete; pero no es más que una ficción, esa lengua no sirve plenamente de vehículo para que todos los habitantes de un país estén informados de las normativas que los rigen. Los indígenas, tan miembros de la nacionalidad como los que no lo son, son ajenos al castellano, el cual no les comunica lo que establece su gobierno, ni pueden recurrir a sus propias lenguas para hacerse entender por sus autoridades legales. El castellano y las lenguas indígenas poseen estructuraciones y contenidos que no se corresponden y no permiten la transliteración.

En Colombia se ha buscado superar este escollo, llevando a las lenguas indígenas vivas de su territorio los principales contenidos de su Carta Magna. Con ello se ha puesto de relieve esta situación que agrava la dificultad del latinoamericano, no sólo para reconocerse y definirse individualmente sino también colectivamente en la lengua.

Colombia en 1992 manifestó, a nivel de los dirigentes del país, su voluntad de refundar la república y promulgó entonces una nueva Constitución Nacional, acordándose también darle la mayor difusión. Para cumplir con este último objetivo y aún habiéndose establecido que el Castellano es su lengua oficial, se consideró necesario trasladarla a lenguas indígenas. Esto comportó el problema de que la mera traducción literal suprimía de todo sentido, en las lenguas aborígenes colombianas, el texto constitucional; por lo que se le encargó la tarea a los miembros del Centro Colombiano de Estudios en Lenguas Aborígenes (CCELA), formados por un lingüista, Jon Landaburo hijo de vascos y nacido en Francia, de la Universidad de Los Andes en Colombia. Los resultados (*revista Cambio 16 América*, Nº 1.186) fueron altamente significativos en la expresión diversa que hubo que dárselos a los mismos contenidos:

- El encabezado constitucional, en castellano, señala: "*Son fines del Estado servir a la comunidad*"..., pero en lengua *inga* quedo expuesto así: "*Es pensamiento del territorio grande dar la mano a todos*"...

La palabra "*Constitución*" hubo de ser denominada "*El Árbol de la vida*" para los indígenas amazónicos, "*El Mando Esencial*" para los arahuacos, "*La Raíz de las Palabras*" para los sibundoy, "*Las Hojas mas Sabias*" para los inganos y tan sólo "*Ka*" para los wayúu, para los que significa lo mismo que en castellano.

Y la confusión adquiere características de caos si se intenta extraer una percepción más homogénea, acudiendo a oír las voces que, en un solo país de América Latina, expresan a sus nacionales. Entonces los resultados arrojan mayor deformidad, pues no hay posibilidad de captar alguna homogeneidad en la imagen que emana de ellas.

Para hacer patente esto, invocamos, al azar, cinco imágenes que, de Venezuela y de los venezolanos, expresan igual número de personas comprendidas en este gentilicio. Cada uno percibe la vida nacional de manera diferente, sin posibilidad de conectar entre sí las cinco percepciones y construir una caracterización uniforme de los venezolanos.

Así, el prototipo del venezolano puede ser el del campesino, trabajador, persistente y humilde: *Antonio Febres Cordero*, abogado-historiador, profesor universitario, bibliógrafo y miembro de una de las familias tradicionales del Estado Mérida, hace una semblanza del Cardenal José Humberto Quintero, nativo de Mucuchíes, aldea campesina merideña. Del "*Primer Cardenal venezolano*" elogia el hogar cristiano en el que nació, la laboriosidad rural en la que fue criado con el ejemplo; la piedad que mostró en Roma, donde catedráticos y condiscípulos lo admiraron por ella y la luminosa trayectoria eclesiástica que proyectó, desde el humilde curato de Santa Cruz de Mora hasta el ..."*Máximo Solio Sagrado de la Patria*" (*Febres: MCMLXXV-20-23*).

También ese prototipo de venezolano puede ser expresado, incluyéndolo dentro de las mismas "virtudes" que son elogiadas en las personas del "mundo desarrollado": *Imelda Cisneros*, profesional universitaria, ex ministra en la década de los '80 y gerente en la empresa privada en la actualidad, resalta las cualidades venezolanas que había percibido al asistir a cuatro eventos: la entrega del premio "Estímulo al Conocimiento", el encuentro "Venezuela competitiva" en Barquisimeto y los bautizos de dos libros: *¿Quiénes ganan, quienes pierden?* de *Gerver Torres* y *Las organizaciones de participación comunitaria y la prestación de servicios sociales a los pobres en América Latina*, de *Juan Carlos Navarro*, todo en 1994. Las cualidades venezolanas que ella señala haber encontrado a través de esos actos, son: liderazgo, capacidad para percibir acertadamente la realidad y visión de futuro, ..."cualidades que nos han hecho creer inexistentes y sólo presentes en gentes de otras culturas y latitudes"... (*Cisneros, 1994*).

Pero, contrario a esas capacidades, que pueden equiparar al venezolano con un ciudadano del "mundo industrializado y competitivo", o a la piedad que lo hermanaría con los que comparten una fe universalizada, igualmente puede ser visto como escandaloso, sucio y desordenado: *Mariahé Pabón*, periodista residente en el caraqueño Municipio Chacao, zona urbana de activo comercio que reporta considerable pago de impuestos al Ayuntamiento, bajo la autoridad de una Alcaldesa ex-reina internacional de belleza, Irene Saez, quien aprobó estudios universitarios en Relaciones Internacionales y ha sido elogiada por haber logrado una buena prestación de servicios públicos. Empero esos logros son cuestionados por la periodista quien, como vecina, enumera los defectos de la calle de Chacao en la que vive: la misma estaría tomada por los dueños de talleres, sucia, sembrada de aceite y de latas, ruidosa, con un colegio ..."que parece no tener más que recreos"..., cercana a un barrio que crece al amparo de la noche, con perros que ladran sin descanso, depósitos de autos por reparar y un párroco que atormenta todos los fines

de semana echando pólvora a volar en señal de júbilo (*Pabón, 1994*).

Incluso el venezolano puede ser estereotipado aún más negativamente y ser visto como la negación del "ser civilizado": *Pedro Raúl Villasmil*, un lector del diario El Nacional, envía una carta a este periódico para referirse a una entrevista que le hiciera un periodista al cantante Simón Díaz, en ella éste señaló que los 250 millones de bolívares por los que era juzgado el ex-presidente Carlos Andrés Pérez no eran nada, pues él, que era... "un limpio"..., los tenía. De esta afirmación parte Villasmil para indicar que el cantante se mostró en la entrevista como representante del "venezolano común": macho criollo de pelaje rudo, primitivo, llano, chabacano, confianzudo, toero que cuenta sus escalones, enamorado de todos los ideales sin perseguir ninguno y bajo los que finge sentir grandes preocupaciones, con afición desmedida al brillo, la figuración, la ostentación y con ..."la piel herrada con fatalidades atávicas"... (*Villasmil, 1994*).

Y esa "fatalidad" puede parecer que realmente es "atávica", pues se hallaría adosada a la historia venezolana, de la que puede extraerse, igualmente, una imagen deformada del venezolano, con la cual sería imposible construir naciones apegadas a normas, reglas, hábitos y costumbres a la manera de las europeas: *Manuel Caballero*, periodista, historiador y profesor universitario jubilado pero activo, refiriéndose al siglo XIX venezolano, dice que la nación, sometida a las constantes guerras civiles, fue menos un país que un campamento. Allí el "igualitarismo" de los venezolanos se forjó en las trincheras antes que en la legislación, pues la muerte, la "gran igualadora", era el destino que aguardaba por igual a doctores, oligarcas, peones y antiguos esclavos. En ese ambiente bélico y políticamente inestable, bandoleros y salteadores de camino, como "Farfán" con Páez, o los terribles miembros de la "banda" de Martín Espinoza con Ezequiel Zamora, podían pasar por "héroes" de las causas justas de la Independencia o la Federación y luego convertirse en prisioneros del gobierno ("Farfán" volvió al pillaje, luego de las

guerras de Emancipación en las que participó, Páez lo persiguió, derrotó y apresó) o ser ajusticiados: Zamora hizo fusilar a Espinoza... (*Caballero, 1994*).

José Manuel Briceño Guerrero, como latinoamericano y pensador, se ha percatado de la dificultad existente en América Latina para definirse y reconocerse. El ha encontrado que, además de la confusión del latinoamericano para precisar el acontecer que le es propio, los diferentes criterios ajenos a las normas legales que se emplean para buscar hacer coherente ese acontecer, la imposibilidad de las lenguas oficiales para servir de vínculo de comunicación a todos o las variadas percepciones que se pueden tener de una misma nacionalidad; existe otra imagen que se suma a las que surgen de las dificultades de autoreconocimiento anteriores. El latinoamericano también se concibe a sí mismo, sin ningún tipo de dudas, como equiparado a los europeos, como alguien que tiene en la ciencia, el progreso, la industrialización, las innovaciones, la racionalidad, la educación y la lógica sus formas de ser y expresarse también:

... "¿ Quién podría u osaría en nuestro país oponerse, por principio, a la erradicación de las enfermedades y de la ignorancia; a la industrialización, a la introducción del logos, de la ratio, del cálculo, de la planificación en la agricultura y la cría, en la construcción de viviendas, en la producción de bienes de consumo; a la transformación de nuestra mentalidad mágica en una mentalidad lógica? Los estadistas, los políticos, los economistas, los maestros y profesores, con mayor o menor buena fe y acierto están embarcados en esta empresa"... (Briceño, 1962: 35).

Sin embargo, esta imagen, como las otras, no logra que el latinoamericano se sienta expresado plenamente, su historia y su cotidianidad presente le asignan rasgos que lo distancian de ella. Esta es más una aspiración que una realidad demostrable. No es sólo la presencia de comunidades indígenas y la supervivencia de expresiones culturales de origen africano lo que establece la distancia, sino también el

hecho de que en países y ciudades en las que esos elementos no existen, aparentemente, lo europeo no es evidente en los usos, modos, gestos, ademanes, costumbres, culinaria, vivienda, vestido y hábitos de su población.

El pensador que es *Briceño Guerrero* capta, además, que el drama del hombre latinoamericano, al querer fijar la autoconsciencia de sí mismo, es más complejo que el tener imágenes heterogéneas como referentes para hacerlo. La complejidad radica en que ellas están presentes de manera activa, simultáneamente. Para patentizarlo ofrece una mirada desgarradora de América Latina a través de una de sus ciudades, espejo y muestra de todo el subcontinente: Maracaibo.

Esta ciudad venezolana, no en balde, es tildada de "ciudad de los excesos". Ella está formada de ..."pedazos heterogéneos no armonizados"... que se expresan en cualquiera de sus vías: vitrinas lujosas de cosmopolitas boutiques, al cesar la calle hay un terreno baldío con arbustos espinosos y chivos, mas allá una calle aldeana de hace un siglo, al lado de edificaciones coloniales españolas, viviendas neoclásicas o al estilo Manhathan y Bauhaus. Frente a una fábrica con operarios uniformados que manejan máquinas del siglo veintiuno, una bodeguita en la que venden ..."*Funche relleno con hicotea*"... Ante la Basílica: una elegante señora conduciendo a su bebé en un carrito blanco, un heladero harapiento tocando una campanita, tres rapazuelos toreando carros y un distinguido caballero de corbata y leontina atusándose los bigotes (*Briceño, 1994:43*).

Contrastes, oposiciones, diferencias... activos y simultáneos, resaltan en la imagen que de sí mismo sostiene el latinoamericano al dirigir la mirada a su entorno. La imagen europea parece ser, sin embargo, la dominante, ella prevalece en las leyes, la lengua, los ideales estéticos, los programas políticos, los valores éticos y morales que se propugnan, la acción de los gobiernos, los planes educativos, los hospitales, las escuelas, los registros mercantiles, los

espacios televisivos, la señalización de las carreteras... pero es una imagen asediada por las otras, las cuales no la dejan imponerse y pese a ser norma, regla, acuerdo, decreto, reglamento, ley, consejo, predica, mensaje, recomendación y reclamo constantes entre los latinoamericanos, parece ser más bien una caricatura de lo europeo:

... "Tenemos en el trabajo, el 'manguareo' ; en la educación sistemática, la 'paja' o el 'caletrazo' mal digerido de manuales por parte de los profesores, el 'apuntismo' y el 'vivalapepismo' por parte de los estudiantes; en la vida social, la 'mamadera de gallo' ; en la producción literaria y artística, el 'facilismo'... en la política, 'el bochinche', 'el caudillismo', 'el golpismo'; en las posiciones de responsabilidad, el 'paterrolismo' y el 'guabineo'; en la lucha por el mejoramiento personal el 'pájaro-bravismo', el 'compadrazgo' y la 'rebatijña' ; en la religión, el 'ensalme', la 'pava', la 'mavita', el 'cierre', los 'muñecos' y las 'lamparitas', etc., etc." ... (Briceño, 1962:31).

Situación dramática que conduce, entonces, necesariamente, a la pregunta: *¿qué es el hombre latinoamericano?*, la cual toma Briceño Guerrero como punto de partida para la reflexión sobre la necesidad del latinoamericano de reconocerse y definirse.

Pregunta que no es sencilla, sino que es el umbral para nuevas e inquietantes interrogantes: si la diversidad y los contrastes es lo común a todos los latinoamericanos y su historia es el resultado, en la dimensión espacial y temporal del devenir, de la convivencia, en insegura simbiosis, de elementos culturales distintos y opuestos, ¿será permitido hacer evidente la misteriosa coherencia que ha hecho posible esa convivencia, hacerla autoconsciente y establecer un diálogo integrador del alma colectiva de todos los latinoamericanos?, ¿Cómo acercarse al conocimiento de lo particular, propio, singular, diferente y específico del hombre latinoamericano? ; ¿en qué expresión de su ser el latinoamericano manifiesta la misteriosa coherencia que le permite convivir en la diversidad sin sucumbir a ella?

La complejidad implícita en esas preguntas adquiere aun una dimensión mayor, porque en ellas esta entrando en juego la posibilidad de que el latinoamericano pueda ser definido y entendido en términos de la racionalidad europea.

Esas preguntas, formuladas de esa manera, contienen la suposición de la existencia de la Unidad Latinoamericana. Este presupuesto es necesario para definir en términos de la Cultura Occidental al latinoamericano. Esa supuesta unidad, observa Briceño Guerrero, es inducida por simplificaciones engañosas (*Briceño, 1969: 166*):

-Comunidad de orígenes: todos los latinoamericanos descienden de íberos, indios y negros.

- En Latinoamérica ha surgido un nuevo tipo de hombre: el mestizo, resultado de la mezcla étnica y cultural.

- La gesta de emancipación unificó, en la voluntad común de buscar libertad y soberanía, a los latinoamericanos.

- La orientación política, económica y cultural de los países del subcontinente tiende a la integración: Pacto Andino, Grupo de los Tres, acuerdos bilaterales...

Pero estos engañosos rasgos comunes, señala el pensador, constituyen aspiraciones, para construir una falsa unidad de América Latina, más que realidades. Para corroborar que esos elementos le dan soporte engañoso, *Briceño Guerrero* parte de ellos para desmontarlos de su ilusoria fortaleza argumental:

- Los tres componentes étnicos y culturales básicos de América Latina, lejos de constituir unidades en sí, poseen diferencias concretas y detectables: la palabra "indio" confiere falsa unidad, pues muchos grupos indígenas se desconocían entre sí, nunca se sintieron parte de ninguna unidad superior y hablaban cerca de 900 lenguas diferentes, aún en territorios de poca extensión y con facilidades de comunicación (*Briceño, 1966: 142-149*).

- Los africanos traídos como esclavos provenían de una gran variedad de etnias, territorios y culturas diferentes (*Briceño: 1966: 150-151*). El término "españoles" encierra, genéricamente, también, lenguas, geografías y culturas que, lejos de estar unificadas, aluden a entidades diferentes, tales como: castellanos, vascos, andaluces, catalanes, gallegos, (*Briceño: 1966:163*) y canarios... sin olvidar los componentes judíos, bereberes y arábigos que se hallaban comprendidos en ellos, más los miembros de otras nacionalidades europeas e inmigrantes de distintas procedencias que arribaron a América durante y después de la conquista y la colonización.

- El mestizaje ha sido incompleto y multiforme, puesto que gran número de aborígenes no han sido incorporados a él, en el Cono Sur ha sido insignificante y no determina de manera uniforme el aspecto de la población latinoamericana en general: en unas regiones ha predominado el cruce entre blancos y negros, y en otras entre negros e indios (*Briceño, 1966:164*).

- El proceso independentista no tuvo uniformidad en el tiempo ni en la forma, puesto que mientras en unas regiones él se derivó de largas y sangrientas guerras, en otras no. Brasil se proclamó independiente sin ellas, las naciones centroamericanas separándose de países ya independizados. Cuba la alcanzó a finales del siglo XIX con la intervención de Estados Unidos contra España y Puerto Rico tiene actualmente un extraño status autonómico. Además, las naciones que libraron su epopeya entre 1810 y 1824 salieron más divididas que lo que lo estaban bajo el dominio colonial y aún siguen disputando entre sí por diferencias limítrofes; Perú fue liberado por "Tropas extranjeras", las colonias francesas (a excepción de Haití), las holandesas y las inglesas no fueron conmovidas por este proceso y unas adquirieron la independencia en este siglo, mientras otras todavía no. (*Briceño, 1969, 165*).

- Bajo el nombre de "cristianismo" en América Latina se agrupan los mas dispares sincretismos (*Briceño, 1969, 165*).

- El Castellano, el portugués y el francés que se hablan en América Latina tienen vinculación con una matriz latina originaria, pero son el resultado de combinaciones distintas con las lenguas romances; el inglés y el holandés no están relacionadas con el latín. Además, todas ellas conviven con las lenguas indígenas múltiples no desaparecidas, más el créole, el patóis y el papiamento (*Briceño, 1969: 165*). Y con las diferentes conformaciones geográficas del subcontinente revelan oposiciones muy marcadas entre los Andes, las costas, las llanuras, las selvas y las islas (*Briceño, 1969: 162-163*). Los "acuerdos" y "pactos", por su parte, no pasan de ser actos simbólicos y ceremoniales que no van más allá del protocolo.

Por todo ello, agrega *Briceño Guerrero*, persisten denominaciones que distancian en lugar de unir: Norteamérica, Centro-América, Hispano-América, Luso-América, Anglo-América, Antillas Británicas, Antillas Francesas, Antillas Holandesas, las Guayanas, el Caribe... (*Briceño, 1992a: 8*). Lo cual él patentiza aún más, señalando que entre los latinoamericanos la intencionalidad unitaria e integradora no existe:

... "No hay nada, por ejemplo, en la mentalidad de un argentino promedio que lo incline a desear junto con los haitianos un ente unitario"... (Briceño, 1966: 167).

En los términos señalados por *Briceño Guerrero* y como él lo demuestra, la unidad latinoamericana es apariencia que se subsume y naugrafa ante la heterogeneidad. En el devenir de América Latina lo que emerge es la pluralidad y la confrontación de formas culturales, las cuales son múltiples y diferentes entre sí respectivamente. Estas formas, agrega el pensador, se repartieron, combinaron y configuraron de manera diversa, produciendo aún mayor pluralidad y confrontación (*Briceño, 1992b: 25*).

La existencia del latinoamericano es dramática, su tarea de autoreconocerse y definirse es una tragedia, pues: *¿cómo puede reconocerse unido a los demás hombres de América*

Latina en la diversidad étnica, lingüística, social, económica, ideológica, histórica y cultural de la que participa?

Drama, tragedia y angustia que no agotan la pregunta por el hombre latinoamericano, ni la interrogante por lo que es común a Latinoamérica, aun a pesar de la diversidad y pluralidad que se ha puesto de manifiesto.

J.M. Briceño Guerrero ha reflexionado sobre toda esta complejidad vislumbrando, en ella, siete rasgos, características, aspectos, semejanzas o fundamentos que son comunes a todos los latinoamericanos y que constituyen puntos de partida para la reflexión sobre nuevos y mayores problemas en relación al tema (Briceño, 1992a: 7-19):

- 1) Lo criollo como estrato dominante.
- 2) Relación con culturas indígenas en el pasado y el presente.
- 3) Presencia y pervivencia de elementos africanos.
- 4) Mestizaje étnico y cultural fracasado.
- 5) Ausencia de Estado, entendiendo éste como la configuración de un modo de ser colectivo.
- 6) Existencia de un *Discurso Salvaje*, entendido éste como una oposición al "orden" que se aspira a establecer y que obedece a una "aspiración de ser pueblo" y no a todas las aspiraciones, en tal sentido, que existen en América Latina.
- 7) Manifestación de una esperanza y una ilusión de novedad que espera de Latinoamérica planteamientos novedosos para situaciones de toda la humanidad, la que, en cierta forma, está expresada en América Latina.

Las indagaciones de Briceño Guerrero sobre Latinoamérica y su complejidad, lo llevan, entonces, a más inquietudes: *¿cómo afecta al latinoamericano esa comunidad de rasgos paradójicos y contrapuestos en la que convive?, ¿cómo ha logrado tal convivencia sin fenecer pese a la caótica imagen que de sí mismo le da su realidad cultural?, ¿qué misteriosa*

unidad le permite actuar en ella, aún siendo simultáneos y contradictorios sus elementos?

Y se replantea la pregunta sobre el latinoamericano: *¿cómo se manifiesta el hombre latinoamericano?., ¿en qué aspecto de su expresión como hombre es posible aprehenderlo como tal?*

Briceño Guerrero busca las respuestas en la dimensión de lo humano común a todos, en el lenguaje. En el análisis del lenguaje pone de relieve, tanto la manifestación de la heterogeneidad de la que participa el latinoamericano, como la estructuración que de ellas ha hecho para no sucumbir a su complejidad.

En el lenguaje encuentra el pensador venezolano tres sistemas de pensamientos que, aún oponiéndose, conviven entre los latinoamericanos y que llevan a éstos a expresarse de una forma tríplice. Esos tres sistemas de pensamiento son denominados por el autor como: *Discurso Europeo Segundo (el correspondiente a la ciencia, la tecnología, la planificación y la predicción de resultados)*, *Discurso Mantuano* (el derivado de la europeización de América Latina, a través de España y el Cristianismo, durante la época colonial) y *Discurso Salvaje* (el que recoge las tradiciones no-occidentales que perviven en Latinoamérica. (*Briceño, 1983: 61 y 62*).

Y esos tres discursos, al combinarse de distintas maneras, se despliegan hipertrofiando la heterogeneidad del hombre latinoamericano.

Ante ello podemos preguntarnos: si el pueblo latinoamericano no ha doblado la cerviz ante su tragedia cultural y la sobrevive, *¿habrá cultivado un misterioso e imperceptible Arte de Guerrero para afrontar heroicamente ese combate de culturas y salir siempre victorioso?*

OBRAS CITADAS:

Barreda, Raquel:

- 1994 "Tribu de pobres", EN: revista Cambio 16 América, Madrid, Grupo 16, N° 1.173; pp. 18-20.

Briceño Guerrero, José Manuel:

- 1962 ¿Qué es la Filosofía?, Mérida, ULA; 39 pp.
- 1966 América Latina en el Mundo, Caracas, Arte; 231 pp.
- 1969 "Unidad y diversidad de Latinoamérica", EN: Anuario de Estudios Latinoamericanos, México, N° 2, pp. 161-168.
- 1970 El Origen del Lenguaje, Caracas, Monte Avila, Colección Estudios; 127 pp.
- 1983 "Los tres discursos de fondo del pensamiento americano", EN: Boletín Antropológico, Mérida, Centro de Investigaciones del Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez" de la Universidad de Los Andes, N° 4, Noviembre-Diciembre; pp. 61 y 62.
- 1992a "El alma común de las américas", EN Boletín Antropológico, Mérida, Centro de Investigaciones del Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez" Universidad de Los Andes, N° 24, Enero-Abril; pp. 7-19.
- 1992b "La situación cultural en Latinoamérica y el Caribe", EN: Revista Nacional de Cultura, Caracas, CONAC, N° 285, Abril-Junio; pp. 13-21.
- 1994 "Maracaibo ¿qué tengo yo contigo?", EN: Visiones del Zulia, Caracas, Oscar Todtmann editores; pp. 25-46 (texto en castellano) y 47-68 (versión al inglés por Usha Ball).

Caballero, Manuel:

- 1994 "La independencia: La guerra de los cien años" EN: El Diario de Caracas, Caracas, Sábado 19 de noviembre; p. 40.

Cisneros, Imelda:

- 1994 "Soltemos las amarras" EN: El Nacional, Caracas, Lunes 14 de noviembre; p. A/4.

Febres Cordero, Antonio:

- MCMLXXV El Cardenal Quintero en los Apuntes de un Amigo, Mérida, Imprenta Oficial; 38 pp.

Fuentes, Carlos:

1994 a " *Chiapas ha despertado a México*" (entrevistado por la periodista Elena de la Cruz), EN: revista Cambio 16 América, Madrid, Grupo 16, Nº 1.163, 7 de marzo ; pp. 14 y 15.

1994 b " *México en cero*", EN: revista Cambio 16 América, Madrid, Grupo 16, Nº 1.164, 14 de marzo; pp. 10-13.

González , Angel Tomás:

1994 " *Cuba al rojo*", En: revista Cambio 16 América, Madrid, Grupo 16, Nº 1.187, 22 de agosto; pp. 46-49. .

Hernández, Germán:

1994 " *La Ley en la selva*" EN: revista Cambio 16 América, Madrid, Grupo 16, Nº 1.186; pp. 72-74.

Méndez Asencio, Luis:

1994 a " *Diálogo sin perdones*", EN: revista Cambio 16 América, Madrid, Grupo 16, Nº 1.178, 20 de junio; pp. 16-18.

Pabón, Mariahé:

1994 " *A Irene, mi alcaldesa*" [Carta], EN: El Nacional, Caracas, Lunes 14 de noviembre; p. A15.

Villasmil Soulés, Pedro Raúl:

1994 " *Simón Díaz*" [Carta], EN: El Nacional Caracas, Domingo 13 de noviembre; p. A15.

RESUMEN

Este artículo corresponde al capítulo inicial de una investigación sobre el pensamiento del filósofo venezolano José Manuel Briceño Guerrero, con respecto a América Latina.

Aquí se aborda el problema de la heterogeneidad cultural latinoamericana, en cuanto a las diversas y opuestas maneras cómo los latinoamericanos se reconocen a sí mismos. Este problema lleva al planteamiento de otro: el de definir unitariamente la cultura latinoamericana, puesto que las ideas de "mestizaje", sincretismo e integración que se señalan a favor de la unidad pueden ser, como lo hace Briceño Guerrero, mostradas como falsas y engañosas; dado que tales argumentos apuntan

más a la pluralidad que a la unidad.

Ante ello se abre la posibilidad de explorar los ámbitos en los que los latinoamericanos expresan y manifiestan su heterogeneidad. Uno de ellos es ubicado por el pensador venezolano en el lenguaje, donde descubre el combate cultural entre los valores de la Cultura Occidental y las tradiciones no-occidentales que han pervivido, y tres sistemas de pensamiento contradictorios que se interpenetran y obstaculizan, preservando su autonomía e impidiendo que ninguno domine culturalmente.

Palabras Claves: Latinoamericana, Heterogeneidad cultural, lenguaje.

ABSTRACT

This article is the opening chapter of a study of the thought of the Venezuelan philosopher José Manuel Briceño Guerrero on Latin America. It introduces the problem of Latin-American cultural heterogeneity, with respect to the different and conflicting ways in which Latin-Americans recognize themselves. This problem leads to another: how to provide a unifying definition of Latin-American culture, since the ideas of "mestizaje", syncretism and integration, which are put forward in favour of unity, can be shown to be - and Briceño Guerrero has shows them to be - false and deceptive, because as arguments they point rather to plurality than unity.

At this point the possibility offers itself of exploring the contexts in which Latin-Americans express and manifest their heterogeneity. One of these is identified by the Venezuelan thinker as the language, where he finds revealed the cultural conflict between the values of Western culture and the non-Western traditions that have survived, and between three contradictory thought systems which interpenetrate and obstruct each other, preserving their autonomy and preventing any of them from dominating the culture.

Key-Words: Latin-America, cultural heterogeneity, language.

"EL SAN BENITO DE TIMOTES, O COMO UN RITUAL DE ORIGEN PREHISPANICO INCORPORA HOY ELEMENTOS DE LA MODERNIDAD DESPUES DE HABER INCORPORADO EL CATOLICISMO"

Luis Bastidas

Centro de Investigaciones Etnológicas

Las fiestas de San Benito se celebran actualmente en diferentes países de Europa y América y tiene su origen en San Fratello (Italia), pueblo natal del Santo donde "*era llevada su imagen desde Palermo con la participación de casi todo el pueblo. La celebración de su fiesta coincidía con el día de su muerte*" (Valero 1981:31) y se extendió luego no sólo a otras regiones de Italia sino también a otros países de Europa, especialmente a España y Portugal y de allí a América.

Según Valero (1981:47) desde el siglo XVII se practicaba en Perú, Brasil, Chile, Uruguay, México, Bonaire y Colombia el culto a San Benito. Para el siglo XVIII se consigue ya una especial devoción a San Benito en diferentes poblaciones del actual Estado Zulia (Venezuela, zona del Lago de Maracaibo).

No obstante es pertinente imaginar que el culto a San Benito se realizaba en la región del sur del lago de Maracaibo desde el siglo XVII, pues para ese siglo ya se habían ubicado en tal región varios contingentes de esclavos africanos, así como misioneros franciscanos, orden a la que estuvo San Benito Unido por mucho tiempo.

" Es dable pensar que si San Benito estuvo durante tanto tiempo vinculado a la orden Franciscana, sus frailes tuvieron interés en promoverlo, no así las otras ordenes, por lo cual podríamos adelantar la opinión que los misioneros franciscanos que llegaron a Venezuela traían en sus alforjas el decreto y/o autorización para la constitución de cofradas en su nombre , así como la primeras estatuillas e imágenes del Santo" (Valero, 1981:43) 1

El culto a San Benito que en Venezuela tuvo su origen en el sur del lago de Maracaibo y que actualmente se expresa como un rito afroamericano, se inicia en esa región con las lluvias el primer sábado de octubre y finaliza con el pago de promesas en Semana Santa (*Ascencio, 1976:18*), tiene su máxima expresión el primero de enero en Bobures con el baile de los Chimbanguales. En esta danza, según Gamarra, *"San Benito experimenta su transformación de Santo de la iglesia católica en deidad africana en el pórtico de la iglesia donde se le rinde culto. Esta deidad África ha quedado lingüísticamente marcada con el nombre de Ajé... El pórtico de la iglesia... sería la línea divisoria entre el espacio sagrado o interno (el de la iglesia) y el espacio profano o externo (el de la calle)"* (Gamarra 1995: 64).

Ahora bien ¿qué transformaciones ha sufrido el culto a San Benito al llegar a la zona andina? Como sabemos, las fiestas de San Benito en el Estado Mérida presentan algunas variantes con respecto a las realizadas en otras regiones del país. No obstante, coinciden en parte con éstas en la música de origen africano, en las danzas de origen indígena, así como en el discurso oficial y la representación real de la fiesta. Fiesta y tiempo en el que *"el hombre se sacraliza, se acerca a San Benito, 'negro, bailón y bebedor'"*. (*Ascencio 1976:19*).

En la descripción que se hace de la fiesta de este santo en Timotes, Municipio autónomo Miranda del Estado Mérida, a 2.800 m.s.n.m, puede observarse que se focaliza el origen de la fiesta en el antiguo resguardo indígena de la zona afirmando la vinculación de la comunidad con su lugar y por ende la pertenencia a ese lugar.

La Sociedad de San Benito fue registrada sin embargo sólo en el año 1944, pero según la tradición oral, la fiesta se remonta a principios de este siglo y tiene su origen en una antigua tradición, heredada de los aborígenes que habitaron dicho resguardo indígena 2. (Este antiguo resguardo se denomina actualmente "la Mancomunidad Indígena del Paramito");

"Eso llegó del Paramito y entonces desde allí se fue concentrando en el pueblo, todos los habitantes de aquí del pueblo trabajan era en el campo ¿ve?, entonces por medio de allá la concentraron directamente acá y ahí quedó".

El origen de la fiesta parece haber estado en las romerías ³ que tenían como escenario las casas de los habitantes del Paramito. Cada vez que el Santo llegaba a una casa se acercaban los vecinos con sus mejores trajes. Los varones quienes entonces eran los únicos que podían bailar al santo, usaban *liquiliqui* (traje "criollo" típico de color blanco) sombrero de cogollo y cotizas. Cada uno de los hombres que asistía a la fiesta iba pasando delante del santo y le recitaba unas coplas; luego los anfitriones invitaban a los presentes a un pequeño banquete que tenían organizado con motivo de la visita del Santo, y finalizado el banquete se procedía a un rezo, para pasar posteriormente al baile de *Chimbanguales*, *el cual* era la máxima expresión sacro-profana del ritual; los devotos del santo danzaban con la estatua de éste en sus manos y la pasaban de uno a otro. Terminada la celebración, el encargado de andar en peregrinación con San Benito, quien recibía el nombre de el "esclavo de San Benito", continuaba al día siguiente con su recorrido, acompañado por devotos del santo.

En el párrafo anterior se observa que las danzas de "*Chimbanguales*" (del Suroeste del Lago de Maracaibo, donde hay una comunidades de origen africano), están probablemente al origen de la fiesta de San Benito en la zona paramera de la Cordillera.

Las romerías que se iniciaban en Timotes en el mes de octubre, coinciden con lo señalado por Jacqueline Clarac (1981:142) en relación al inicio del calendario religioso andino, proponiendo esta autora un año de tres períodos principales "*de cuatro meses cada uno: cuatro tiempos fuertes (octubre, noviembre, diciembre, enero); cuatro tiempos débiles (junio, julio, agosto, septiembre) y cuatro meses de transición (febrero,*

marzo, abril y mayo transición hasta la fiesta de San Isidro)" (Clarac 1981:143).

El Calendario empezaría así el primero de octubre con las fiestas de San Benito y San Rafael. Actualmente los danzantes de San Benito de Timotes inician los ensayos y preparativos en el mes de octubre al igual que otras zonas de la Cordillera y en el sur del lago.

En la fiesta de San Benito de Timotes, *aparentemente*, no existe una marcada diferencia entre *el San Benito oficial y el no oficial*, como ocurre en el sur del lago y otras zonas del occidente del país, en las que el consumo de licor es la causa fundamental de las diferencias entre iglesia y pueblo, y donde el paroxismo colectivo generado por el alcohol y la euforia de la celebración es motivo de un claro enfrentamiento de los participantes con la jerarquía eclesiástica. En Timotes, por el contrario, el consumo de aguardiente se hace de manera velada, sólo se hace público el 28 y 29 de diciembre, luego de las procesiones y el primero de enero en la romería. Es interesante señalar que en este pueblo el santo nunca es bañado de licor, como ocurre en otras zonas de la región occidental venezolana, según se declara oficialmente.

A pesar de que el discurso oficial niega la presencia de licor durante la fiesta y señala a los turistas y a las nuevas generaciones como culpables del consumo de aguardiente, tenemos que tal afirmación entra en contradicción con el discurso no oficial y con la realidad misma, pues el aguardiente en realidad siempre ha estado presente en tal celebración: *... "y el presidente nos advirtió que estuviéramos cuidado con el licor, y esto no sólo lo decía él sino que yo también se lo aconsejaba a los muchachos, estando vestidos de giros no se bebía aguardiente, pues era una forma de respeto al santo... hoy en día... no se atiende la misa, bien por estar saliendo 'a mojar' la garganta... nosotros formábamos nuestra propia fiesta después que terminaban los actos religiosos. La fiesta la hacíamos en una casa de los miembros de la sociedad (de San Benito) y allí compartíamos durante*

horas "(Inf. Timotes cit. por Maldonado 1994 :21), ..."y nadie se emborrachaba hasta no terminar con su compromiso. Algunos tomaban pero nunca de rascarse feo" (Inf. de Timotes, cit. por Maldonado, 1994 : 41).

Las citas anteriores comparten, aunque no del todo, las afirmaciones de los jóvenes danzantes quienes afirman que antes se ingería más aguardiente que en la actualidad, agregando además que hasta hace pocos años el primero de enero era el día que más licor se consumía, sin olvidar que (actualmente y en alguno casos) el aguardiente se lleva en vasos refractarios simulando que se toma agua o refresco , engañando de esta manera fácilmente al observador desprevenido.

La comunidad se jacta de que sus fiestas son las más ordenadas y "religiosas"⁴. Todas las actividades están presididas por los sacerdotes y miembros de la *sociedad de San Benito*; sin embargo la fiesta se realiza por iniciativa de la misma comunidad y todos los danzantes están convencidos de que en el caso de desaparición de dicha sociedad e incluso, si hubiere conflictos con la iglesia, la fiesta "*seguiría haciéndose de todos modos*".

Lo anterior concuerda con el planteamiento de *Salvador Rodríguez* (1982) en el sentido de que "*la fiesta es el espectáculo que un pueblo se da y ofrece a si mismo*" ya que, como lo afirma *Schutz*, "*en la fiesta, el individuo pierde una porción de su autonomía que sólo podrá encontrar en la comunidad, y en esta comunidad cede su posición social en favor de la igualdad de festejo común*" (*Schultz Uwe*, 1993:3).

En Timotes, el día 28 de diciembre debe estar todo listo para el 29, fecha central de la fiesta. Aunque los preparativos y ensayos , como ya se señaló , se han iniciado desde el mes de octubre, es el día 28 de este mes de diciembre, alrededor de los siete de la noche, cuando comienza la celebración. Se da inicio a la misma con una misa ofrecida a los miembros de la

sociedad de San Benito (muertos y vivos) y al concluir ésta se traslada el santo desde su capilla hasta la iglesia.

La "bajada de San Benito"⁵ como denominan los pobladores de Timotes esta actividad que tiene lugar el 28 de diciembre por la noche, consiste en una procesión al son de la música, la cual se hace presente dentro de la capilla. En el momento que finaliza la misa el santo es llevado en hombros por los miembros de la *sociedad*. Ellos pasean la estatua alrededor de la plaza y avenida Bolívar, vía principal del pueblo. En este recorrido todos los "*socios*", sean danzantes o no, bailan precedidos por el santo, al son de tambores, cuatros y maracas, instrumentos tocados por los mismos vasallos-músicos. En esta primera procesión, al igual que en las restantes, cada comparsa lleva su propia estatua, teniendo estas diferentes tamaños.

Finalmente todos los danzantes entran junto con el santo a la iglesia tocando y bailando; allí se inicia otra misa que concluye con una invitación del sacerdote a retirarse todos a sus hogares a descansar, ya que el 29 deben estar preparados espiritual y físicamente para bailar al santo. Tal recomendación es acotada por la mayoría de los miembros de las diferentes comparsas, mientras buena parte del pueblo espera el día central de la fiesta en la plaza Bolívar consumiendo aguardiente y con cantos y música de fondo de un *mariachi*⁶ y una *banda de viento*.

El día 29 los integrantes de las diferentes comparsas se comienzan a preparar desde las cinco de la mañana, ya sea en sus casa ya sea en los sitios donde han ensayado desde el mes de octubre. Así tenemos que los "*giros*"⁷ se visten en sus casas, mientras los "negros"⁸ los y los "indios"⁹ harán lo mismo, ya sea en la casa del capitán, ya sea en la capilla misma o en sus respectivos hogares. Los danzantes que vienen de caseríos cercanos se concentran así en un sitio previamente acordado, donde los recoge un camión que los lleva a Timotes.

Los "negros" se visten y pintan su cara de negro, adornan los contornos de sus camisas y pantalones con una cinta roja o amarilla, también usan ésta alrededor de la cabeza. Danzan al ritmo de la maraca y el tambor: Actualmente existen tres comparsas de "negros" (se da la posibilidad que cada año aparezca una nueva o se pueda disponer de alguna de las ya existentes): a) *Los negros de San Benito*, que tejen la araña y el chaleco, usando como asta **10** el cuerpo de algún vasallo, el cual va caminando a medida que los demás miembros de la comparsa tejen y destejen, primero una especie de telaraña y luego un chaleco con cabuyas que han amarrado de su cintura b) *Los negros de Santa Lucia* y c) *Los de Santa Cruz* al igual que los *giros* y las *giras* realizan una danza similar a la descrita por *Clarac 1981*: para la fiesta de la virgen de la Candelaria en la Parroquia (Punta de Meseta de Mérida): Según esta autora hay seis movimientos, mientras que en Timotes sólo hemos observado los tres primeros de la descripción hecha por ella:

1. *"La Danza del Palo: Cada danzante lleva en la mano la punta de una cinta larga que está atada en su otra extremidad a la cima de un "palo" y a bailar se van tejiendo poco a poco las cintas de distintos colores alrededor de dicho palo.*
2. *La Danza del Chivo: Los danzantes forman dos filas, una frente a la otra y miman un combate, bailando y cambiando de puesto; los que están arriba van abajo y viceversa.*
3. *La Siembra de Palo cada danzante lleva en la mano un palo similar a los palos que sirven para excavar tubérculos, y bailan todos formando círculos, que deshacen y rehacen sin cesar. De vez en cuando levantan todos sus palos, a veces al contrario los bajan". (Clarac 1981:167-8).*

En las fiestas de Timotes, algunas comparsas sólo ejecutan un solo tipo de movimientos arriba descritos y las que ejecutan los tres tipos de danza no lo hacen en el orden que *Clarac* señala

para la Parroquia (la Punta), sino de una manera más anárquica y con algunas variantes.

Por ejemplo, en el tercer movimiento, la "Siembra del Palo" los danzantes bailan al son del tambor y las maracas, (llevan cada uno una maraca en su mano derecha) y el ruido producido por el palo, que llevan en la mano izquierda, al golpear con el suelo.



Comparsa de los negros del Pueblo.
Foto: Guaicaipuro Ferreira, 1993

Lo anterior se debe sin duda alguna a que la "*Comparsa de los Negros*" es una imitación de los danzantes de la Parroquia (la "*Sociedad de los Negros de la Candelaria*" en este pueblo es considerada como iniciadora de los demás): "*La idea de vestirnos de negros es originalmente de Mérida. Se*

celebraban unas fiestas turísticas allá y fuimos con los "Giros". En ese tiempo era capitán de los giros Alejandro Araujo y el Presidente de la Sociedad Guillermo Franco. Vi las fiestas y me gustaron los bailes de los indios de la Parroquia. La música me agradó y entonces se vino la idea de sacar unos negritos disfrazados en honor a San Benito" (Inf. de Timotes, Cit. Maldonado 1994:45).

Las Giras 11 visten camisa blanca, manga larga y faldas del mismo color. Al igual que los Giros elaboran un adorno de cintas de seda de diversos colores, que dejan libre en su extremo, lo que les permite manejarse rápidamente al bailar al igual que los Giros, llevan una especie de corona adornada con papel brillante de vivos colores. Participan en la danza desde hace poco tiempo, pues tradicionalmente al San Benito "*no lo bailan las mujeres*" (Clarac 1981: 153).

Los "*Indios*" tienen dos comparsas: la de los "*Comanches Apaches*" o "*Marrones*" y la de los "*Timoto-cuicas*". La primera viste de marrón, los bordes de sus camisas y pantalones están adornados con unos flecos rojos; pintan su cuerpo de marrón, tejen y destejen en su asta una especie de telaraña, las cintas cuelgan de una águila de cartón y son más numerosas que las de los "*Negros*".

Por su parte, los "*Timoto-cuicas*" usan una falda de fique*, una especie de chaleco hecho de costales del mismo fique, adornan sus cabezas con plumas y largas clinejas (trenzas), rayas de color blanco pintan sobre su rostro u otros signos y bailan también, al son de la maraca y el tambor: Los danzantes forman dos filas paralelas a las que bordean por la derecha o izquierdo respectivamente para formar una tercera fila en el medio, la cual es el resultado del entrecruzamiento de los danzantes. Al encontrarse al final las filas luego de haberlas bordeado, esta tercera columna de danzantes se hace y se rehace al volverse a colocar cada danzante a la cabeza de su respectiva fila.

* (fibra de cocuiza, Fourcroya Humboldtiana).



Musicos y danzantes. Comparsa de los Timotocuicas.
Foto: Guaicaipuro Ferreira, 1993.

Es necesario señalar sin embargo que las comparsas de antaño eran sólo de "Giros" , que bailaban danzas indígenas al son de la maraca y del cuatro, vestidos con trajes de *liquilique*, de modo que han introducido modificaciones recientes en el ritual.

Sobre el término *giro* no hay uniformidad de criterios. Según (Valero: "Los Giros" : Este nombre se origina en un grupo indígena así denominado¹². Sin embargo, existe la creencia muy difundida en la zona donde se celebra la fiesta de los giros de San Benito que es por el gallo "giro" que tienen varios colores y como las cintas que agarran en sus manos para efectuar una de sus danzas, también son de varias colores, por analogía, de allí los giros. Otros suponen que es porque en sus

danzas hay que girar, es decir, hacer desplazamientos circulares en torno al "*palo*", la "*reind*" o el "*cinto*" (Valero 1981:196).

Los Giros forman un vistoso grupo adornado con cintas de múltiples colores y tan numerosas a veces no dejan ver el traje blanco que llevan puesto, los danzantes.

Las estatuas paseadas por las diferentes comparsas tienen por lo general magníficos adornos de flores, lazos, cintas y otras decoraciones que en algunos casos varían de un año a otro.

Cada comparsa de Giros suele bailar alrededor de su propia asta, tejiendo y destejendo las cintas que cuelgan de ésta. Los movimientos son realizados al son del ritmo del cuatro que llevan los músicos y por sacudimiento de la maraca que cada uno de los giros lleva en su mano derecha.

A partir de 1944, cuando se fundó oficialmente la *sociedad de San Benito*, aparecieron los "Negros" y se integró el tambor. Los últimos en haberse agragado a la danza son los Indios cuyos instrumentos musicales son la maraca y el tambor (el cuatro desaparece). Se denominan como ya lo señalamos "Comanches", "Apaches" o "Marrones" y "Timoto-cuicas". Con respecto a los tres primeros nombres se nota la evidente influencia del cine, la televisión y los dibujos cómicos, así queda explícito en la siguiente cita: "*Hablé con César Ramírez y Nery Araujo con el fin de formar esta comparsa, y se le llamó "Marrones" por el mismo color del uniforme, que originalmente era un chaleco, copia de un indio que salía en una revista; era un indio dibujado en forma de comiquita*" (Informante de Timotes, cit. por Maldonado 1994:46).

Los *Comanches* aparecen en la fiesta a partir el año 1979, cuando ya la mayoría de la población tenía acceso a la televisión y otros medios de información, lo que implica que se empezaron a agregar nuevos elementos a la cultura en Venezuela. Los trajes de los *Comanches* son semejantes a los

usados por los personajes que, en las películas norteamericanas, representan a los aborígenes de los EE.UU.



Comparsa de los Apaches o Marrones.

Foto: Guaicaipuro Ferreira, 1993.

Con respecto a los "Timoto-cuicas", es conocido que tal término es una equivocada creación de los intelectuales de mediados del presente siglo, basada en una interpretación muy libre de la obra de Fray Pedro Simón, lo que deja entrever la influencia de tales intelectuales en los textos escolares y su

Giras". Pareciera como si el inconsciente colectivo fuera estimulado por la televisión y los patrones educativos oficiales, lo que generó el surgimiento de esos personajes (que dormían en la memoria colectiva) y que, junto con los españoles, están al origen de la actual fiesta de San Benito de Timotes.

El 29 de diciembre, a eso de las nueve de la mañana, se encuentran concentrados en la plaza Miranda (frente a la Capilla de San Benito) gran cantidad de "*Giros*" y "*Giras*", a los que se les van agregando "*Negros*" e "*Indios*". Estos últimos realizan sus ensayos finales y bajan todos en procesión por la avenida Bolívar rumbo a la iglesia, aproximadamente a los diez y treinta, hora en que se inicia una misa. Al concluir ésta cada comparsa baila por separado por espacio de una hora frente a la iglesia, iniciando el baile los *Giros* viejos, es decir la de comparsa mayor edad y jerarquía.



Inicio de la procesión del día 29 de diciembre, comparsa de los *Giros* "viejos" de mayor edad y jerarquía. Foto: Guacaipuro Fereira, 1993.

Todas las comparsas de Giros almuerzan luego en la Casa de San Benito, los Negros y los Indios en sus hogares a donde el capitán de la comparsa respectiva decida hacerlo. Esto muestra que la de los giros tiene mayor jerarquía que los demás.

A partir de las dos de la tarde se concentran nuevamente todas las comparsas frente a la iglesia (en la Plaza Bolívar), para dar inicio a la procesión principal, (después de los oficios religiosos) , con la ceremonia del "saludo" ejecutado por los *Giros*. Danzan hacia atrás semi inclinados, dándole la cara al santo, nunca la espalda, levantando y bajando el brazo derecho haciendo sonar la maraca que tienen en la mano derecha, durante la procesión ejecutan figuras (entre éstas las descritas anterior-mente). En el recorrido, los socios con mayor jerarquía en la sociedad de San Benito, así como otras personas que han prometido llevar la estatua, van precediendo la procesión. Siguen las diferentes comparsas, con sus respectivos músicos.

Los danzantes que encabezan el grupo de las comparsas son los "*Giros viejos*" , luego vienen los "*Giros jóvenes*" , luego los "Negros", observándose nuevamente aquí la jerarquía entre las diferentes comparsas y/o danzantes .

La procesión recorre las principales vías del pueblo (Av. Bolívar y Av. Miranda), sube desde la iglesia por la avenida Miranda, llega a la Plaza Miranda, dobla a la izquierda para bajar de nuevo en la próxima esquina por la avenida Bolívar hasta el final del pueblo, donde dobla nuevamente a la izquierda, lo que ejecutan nuevamente en la próxima esquina, subiendo por la avenida Miranda otra vez, teniendo este recorrido una duración total de cinco horas.

En la fiesta se evoca a San Benito como un Ser Supremo, los valores giran en torno a un mundo sobrenatural, el santo es el único ser capaz de traer prosperidad y bienestar además de proporcionar fuerza a sus vasallos para bailar por espacio de cinco horas seguidas, lo que les conduce finalmente a un

estado de éxtasis en el que surge la "*contradanza*" nombre que se da al baile que surge en el momento de éxtasis de los miembros de la comparsa, es decir, en el momento cumbre de la fiesta.

Es común ver a niños, inclusive de pocos meses, vestidos también de Giros, de Negros o de Indios; por lo general estos niños han sido "ofrecidos" al santo y deberán participar en la fiesta hasta los siete años, edad en la que se les da libertad para continuar o no siendo vasallos de San Benito. Lo anterior es muy común en las poblaciones merideñas de Pueblo Llano, Mucuchíes, San Rafael del Páramo, Chachopo, La Venta y Timotes entre otras, desde el 29 de diciembre hasta los primeros días de febrero, dependiendo del día central de la fiesta, pues San Benito tiene un calendario muy anárquico, coincidiendo sin embargo con el ciclo navideño¹³; dichas fiestas son actualmente organizadas en todas partes por las cofradías o Sociedades de San Benito.

En el caso de Timotes tenemos que el primero de enero, en horas de la mañana, vuelven a salir nuevamente a buscar al Santo que se encuentra en la iglesia, pues es el día de la romería, la que consiste en "pasear" al santo, por las calles por las cuales no pasó el día 29 de diciembre, además de visitar a los comerciantes que contribuyen con el mantenimiento de la Sociedad de San Benito. En estas visitas que se inician en la mañana y terminan en la tarde se efectúan constantes brindis; esta última procesión es de relevancia menor con respecto a las del 28 y 29 de diciembre. Finalmente, la romería y la fiesta concluyen el primero de enero a las seis de la tarde, al devolver el santo a su capilla. Hace algunos años atrás los vasallos solían ponerse máscaras el primero de enero, al igual como lo hacían los indígenas en la fiesta de la "*bajada del Ches*".

La Bajada del Ches: Era el nombre que recibía la fiesta indígena, en la que el "ser dispensador del bien y del mal" (Lares, 1907:13) se comunicaba con sus sacerdotes. Tenía lugar una vez al año fecha que correspondía al primer mes

del año. El objetivo de esta ceremonia religiosa era para saber si el período de siembre iba a ser bueno o adverso y era costumbre hacer entonces sacrificios de animales, así como ofrendar diferentes productos agrícolas. Este ritual, común en toda la Cordillera, consistía en procesiones con danzas en las que los participantes se azotaban el cuerpo embadurnado de *achote*, (*Bixa Orellana*); llevaban máscaras y pieles de animales y bailaban lentamente al son de instrumentos musicales como flautas, chirimas, tambores y maracas:

"En cierta época del año, cuya fecha no he podido averiguar, pero que infiero sería en enero, me han referido algunos indios que se reunían los Miguríes en la casa del Piache, para asistir a lo que ellos llamaban la bajada de Ches. Reunida la parcialidad, El Piache, al entrar la noche, se retiraba a un lugar solitario: allí practicaba algunas ceremonias y figuraba hablar con Ches. Esta fiesta tenía por objeto saber del Ches por boca del Piache, si el año sería bueno o malo para la agricultura: si habría lluvia o sequía. Luego el Piache turnaba a la concurrencia que esperaba y anunciaba el pronóstico. Si era favorable, llenos de alegría bailaban y celebraban un banquete; pero si el augurio era adverso, se retiraban a sus casas silenciosos y tristes" (Lares. 1907:13-14).

Si se compara la descripción del párrafo anterior con la de la fiesta de San Benito, se puede establecer algunas semejanzas. Entre éstas tenemos:

- El ser supremo de los Andes era el Ches. El santo más importante actualmente en la Cordillera de Mérida es San Benito.
- La fiesta del Ches era denominada "la bajada del Ches". Hoy la fiesta de San Benito es llamada "la bajada de San Benito".
- Hay muchos indicios de que la fiesta del Ches se efectuaba a finales de diciembre y principios de enero, lo que correspondía al solsticio de invierno. La de San Benito va desde finales de diciembre hasta principios de enero o de

febrero, según las comunidades (hasta la fiesta de la Candelaria. Al respecto, ver *Clarac*, 1981:151).

- El Ches sentenciaba cómo estarían las cosechas, por ello los indígenas se preparaban para una gran procesión, la cual efectuaban bailando al son de maracas, tambores y chirimas. A San Benito se le pide prosperidad en las cosechas así como en todas las actividades del año que está por comenzar y se festeja su día con bailes, comida, bebida y misa.

- El Ches era el ser dispensador del bien y el mal, según *Lares* y San Benito tomó su puesto.

Como vimos anteriormente entre los grupos de origen africano que ocuparon la zona sur del lago de Maracaibo San Benito sustituiría a *Ajé*, dios de "*los campos y las malezas*" en la región de Dahomey, África (*Verger*, 1957: 2-12. Cit por *Gamarra*: 1995: 64), mientras que en los Andes merideños San Benito sustituye al dios Ches, quien a su vez era el dios que velaba por las cosechas. Actualmente, y en la primera fase de su discurso, el campesino tiene como protector o patrono de la agricultura a San Isidro, pero en realidad es a San Benito a quien se le pide prosperidad, además de que es este santo quien manda y quita las lluvias, según la tradición oral: "*Anteriormente se sacaba al santo en junio para que lloviera y en diciembre para que las lluvias cesaran*".

El hecho de que San Benito haya sustituido a deidades (africanas e indígenas) relacionadas con la agricultura se debe posiblemente a que la iglesia en su discurso oficial, al referirse a la vida de San Benito, hacía énfasis en el origen de éste y de sus padres, pues eran esclavos y agricultores, al igual que los negros e indios de América; además se cuenta que en vida San Benito lograba hacer producir sus tierras más que las de sus vecinos, posiblemente por esta razón se le identificó con *Ajé* en las comunidades negros y con el *Ches* en las comunidades indígenas, ya que estas deidades estaban relacionadas como lo vimos, con la agricultura. Una de las costumbres ya desaparecidas hoy era la de disfrazarse el primero de enero¹⁴: "*Antes le llamábamos al baile de San Benito, comparsa, y el día de año nuevos, nos vestíamos de*

vasallos. Unos se ponían máscaras y todos salíamos a la calle a festejar el año nuevo. También iban las mujeres, llevábamos el asta y otros los instrumentos. Eso era lo tradicional el año nuevo" (Informante de Timotes, cit. por Maldonado 1994:27).

Ya autores como *Tulio Febres, Cordero* (1960) *Julio César Salas* (1971) *Clarac* (1981) *Valero* (1981), dejan ver las raíces indígenas de las fiestas religiosas campesinas en los Andes venezolanos, así como el acento agrario de las fiestas de San Benito y la bajada del Ches (*Clarac* 1981 y *Valero*: 1981). Ahora bien, es conocido lo lento del proceso de transculturación, durante todo el período colonial se acepta al cristianismo sólo en apariencia, persistiendo las deidades prehispánicas. Para tratar de resolver este problema las autoridades eclesiásticas españolas crearon nuevas estrategias que debían facilitar el proceso de adoctrinamiento. Una de éstas, creada por el padre Agustino Bartolomé Díaz y puesta en práctica en Mucuchíes (Mérida), consistía en insertar los ritos y danzas aborígenes en los cultos católicos, sustituyendo así los dioses indígenas por santos cristianos (*Campo del Pozo*, 1979) o como lo diría el colono español según *Michele Ascencio*: "*que se conviertan al catolicismo, aunque reinventen una Santa Bárbara (Shangó) o un San Benito 'bailón y bebedor'*" (1976:13).

Si bien es cierto que es prematuro intentar buscar las raíces de la actual fiesta de San Benito, en las fiestas del Ches en los Andes Venezolanos, se puede afirmar que las dificultades encontradas en el proceso de transculturación por los misioneros hicieron difícil dicho proceso, logrando la religión tradicional subsistir a pesar de la persecución a que fue sometida por autoridades eclesiásticas y seglares. Posiblemente, los negros esclavos que vivían con los indígenas en los resguardos fueron también integrando sus creencias a las de los aborígenes y españoles y esto explica el por qué de la rápida asimilación y actual presencia de un santo negro y música de origen africano en la Cordillera de Mérida.

En la fiesta de San Benito al igual que en toda fiesta religiosa se entrelazan objetos sagrados y comportamientos profanos, en el sentido que dan *Mauss y Eliade* a estos términos. En la fiesta de Timotes el carácter profano parece no tener un peso fundamental oficialmente; no obstante, se da el caso de bailes nocturnos y callejeros, y en la romería del primero de enero la comunidad, que tuvo durante la procesión una actitud pasiva de observadora, ahora participa de una manera activa. Durante la fiesta se puede observar una cuádruple división: social, étnica, por edad y por sexo. Son los socios de San Benito de mayor jerarquía social quienes llevan la imagen del Santo en sus hombros. Por otro lado, cada comparsa representa un grupo étnico específico, así tenemos que a los *giros* se les llama la "*comparsa de los blancos*", los *Negros* representan a los grupos de origen africano y, finalmente, la *comparsa de los indios* representa evidentemente a las culturas aborígenes.

También se puede observar que son los *Giros* de mayor edad los que siempre preceden las diferentes procesiones. Con respecto a las *Giras* tenemos que son de incorporación reciente y les está prohibido bailar con los hombre; Muy pocos Giros, Giras, Negros e Indios intercambian sus comparsas durante la procesión.

Finalmente se puede concluir que la fiesta de San Benito de Timotes tiene sus orígenes en antiguas tradiciones indígenas, africanas y españolas, reinterpretadas además en el devenir histórico del siglo XX por los miembros de la comunidad.

Con este artículo no se pretende abarcar exhaustivamente todos los aspectos de la fiesta de San Benito de Timotes, pues quedan muchos puntos todavía por analizar, entre los cuales se pueden mencionar la música, los pasos de los bailes, las jerarquías, las condiciones para pertenecer a la sociedad de San Benito, etc., así como la importancia de esta fiesta, que poco a poco se ha ido convirtiendo en "feria" en la formación de la conciencia del hombre andino.

NOTAS:

- 1-** Los Franciscanos que promovieron a San Benito entre los de costas sur del Lago, llegaron a ésta en 1575, procedente de la Española. Mientras que los primeros Franciscanos habían llegado al inicio de ese mismo siglo a dicha costa. Sin embargo creo que los misioneros que promovieron al Santo, no fueron los mismos que traían la autorización para constituir las cofradías, pues para el momento de la llegada de estos al Sur del Lago (1575). San Benito no había muerto, ya que muerte ocurre en 1589 y es canonizado en 1807. Lo anterior no implica que no pudiera promoverse el santo antes de su muerte o canonización (pues San Benito tenía muchos devotos antes de su muerte) Pero los decretos para establecer cofradías eran expedidos luego de la canonización de los santos.
- 2-** Los apellidos de los promotores de la fiesta a principios de este siglo coinciden con los apellidos de las familias indígenas autóctonas que ocupaban el resguardo indígena, al momento de su división a finales del siglo pasado.
- 3-** Se llama así la visita que hace la estatua del Santo a las diferentes casas de la comunidad.
- 4-** Se entiende popularmente como [religión] en Venezuela el catolicismo, aunque se practiquen otras. Los españoles enseñaron, en efecto, que "había una sola religión: la católica".
- 5-** Nombre que recibe en toda la Cordillera de Mérida.
- 6-** La introducción de mariachi a Venezuela tuvo su entrada exitosa, en las dos últimas décadas del presente siglo, auge que ha mantenido desde entonces.
- 7-** Danzantes vestidos de liquiliqui blanco adornado con cintas de diversos colores.
- 8-** Danzantes vestidos y pintados de negro.
- 9-** Danzantes vestidos o disfrazados de indígena.
- 10-** Astas especie de postes de madera que miden 3,80 mts, de largo con un diámetro de 22 cms del cual penden, alegremente cintas o cabuyas de variados colores "Todas ellas de variados colores, conformando así una verdadera gama multicolor que al son de la música, coge brillo propia" (cit. Maldonado 1994:53).
- 11-** (Versión femenina de los giros).
- 12-** Giros o Jirajaras, se entendían por el piedemonte andino, desde Trujillo hasta la Grita en el Estado Táchira.
- 13-** Su liturgia fue establecida oficialmente el 3 de abril.

14- Según algunos autores sostienen que el hecho de disfrazarse es herencia de las célebres "máscaras españolas". Pero hemos visto este planteamiento entra en contradicción con lo expuesto por Lares en el sentido de que ya la costumbre de disfrazarse estaba presente en los aborígenes de Mérida a la llegada de los españoles.

BIBLIOGRAFIA:

Alvarez Santalo y Otros:

(1989) *La religiosidad popular. II Vida y muerte.* La imaginación religiosa. España, Antropos.

Ascencio Michael:

(1976) San Benito, Caracas. Universidad Central de Venezuela.

Campo Del Pozo, Fernando:

(1979) *Los agustinos en la evangelización de Venezuela.* Caracas. Universidad Católica Andrés Bello.

Clarac de Briceño, Jacqueline:

(1981) *Dioses en exilio.* Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida, Caracas, Fundarte.

Febres Cordero, Tulio:

(1960) Obras Completas (6 tomos) Bogotá, Ejecutivo del Estado Mérida.

García Canclini, Néstor:

(1984) *Las Culturas populares en el capitalismo,* México. Nueva Imagen.

García Gavidía, Nelly:

(1991) "Persistencia de lo Sagrado: Fiesta y religión popular. Notas para la comprensión de la Fiesta" en: Opción Revista de Ciencias humanas y sociales, universidad del Zulia Nº 11, Maracaibo.

Gamarra Estalin:

(1995) "La transformación de la isotopía visual en isotopía táctil" en: Boletín Antropológico, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Nº 31. Mérida.

Lares, José Ignacio:

(1907) *Etnografía del Estado Mérida,* Mérida. Ejecutivo del Estado Mérida.

Maldonado, Pedro:

(1994) *Danzante de San Benito en Timotes,* Mérida, B.L. Producciones, S.R.L.

Rodríguez B. Salvador:

(1982) *Tiempo de Fiesta.* Ensayo Antropológico sobre la fiesta en España. España Edic. Honorio M. Velazco.

Salas Julio César:

(1971) *Tierra firme (Venezuela y Colombia)* estudios sobre etnología e historia.
Mérida, Universidad de Los andes.

Schultz, Uwe:

(1993) *La Fiesta*. Una historia cultural desde la antigüedad hasta nuestros días.
España. Alianza Editorial.

Valero Jorge:

(1981) *Giros y Chimbanguelos*, trabajo de ascenso. Trujillo. Universidad de Los
Andes.

RESUMEN

El autor hace una descripción de la fiesta de San Benito de Timotes la cual analiza posteriormente, intentando relacionarla, no sólo con las fiestas de los Chimbanguelos del sureste del Lago de Maracaibo y las de la Candelaria de Mérida, sino también con la fiesta aborígen andina denominada la "bajada del Ches" y muestra la incorporación reciente de elementos de la modernidad. Finalmente deja abierta la posibilidad que brinda el tema para futuras investigaciones.

Palabras claves: San Benito, Timotes, modernidad.

ABSTRACT

The author describes and later analyzes the festival of San Benito in Timotes, attempting to relate it not only to the Chimbanguelos festivals of the southeast of Lake Maracaibo and the Candelaria festivals of Mérida, but also to the indigenous Andean festival called the "bajada de Ches" (descent of Ches). He shows how modern elements have been recently incorporated in the Timotes festival, and finally leaves open the possibility of future research into the subject.

Key Words: San Benito, Timotes, modernity.

¿ CONSERVAR PARA QUIEN?. La demanda del "nosotros" y el espacio público en la valoración efectiva del Patrimonio Cultural.

Carlos E. Guzmán Cárdenas

*Sociólogo- Analista Cultural, Comisión de Cultura,
Cámara de Diputados - Congreso de la República*

*"Hoy nos encontramos en un proceso de hibridaciones, desterritorializaciones, descentramientos y reorganizaciones tal, que cualquier intento de trabajo definitorio y delimitado corre el peligro de excluir lo que quizás sea más importante y más nuevo en las experiencias sociales que estamos viviendo. Así pues no se trata de definir, se trata más bien de comprender y asomarnos a la ambigüedad, a la opacidad, a la polisemia de esos procesos que han dejado de ser unívocos, que han perdido su identidad"**

En América Latina y el Caribe, en las últimas décadas, se nota un esfuerzo por sentar las bases para un nuevo enfoque de la urdimbre cultural, sus procesos y productos. Pero si nos dedicamos con particular atención al caso de Venezuela, podemos encontrar *dos visiones* que desde 1947 - año en que se crea el *Servicio de investigaciones Folklóricas*, adscrito al Ministerio de Educación, cuya primera dirección correspondió al Poeta Juan Liscano- han marcado tanto los estudios como las políticas sobre la Cultura Venezolana.

La primera visión o pensamiento, de carácter *neopositivista*, estudia las estructuras, sistemas y procesos culturales, en particular los de tradición popular, separados de las otras actividades básicas que conformarían la sociedad venezo-

* *Martín Barbero, Jesús: Dinámica Urbana de la Cultura*, Revista Gaceta Edic. Nº 12, COLCULTURA, Bogotá, Colombia. Diciembre 1991 - Febrero 1992, p. 48.

lana, es decir, el trabajo (la economía) y el poder (la política). Impera una suerte de romanticismo científico dentro de una nueva ciencia, la folklorología - distinta a la sociología y la antropología- que se limitaba a la catalogación sistemática de las creaciones materiales y espirituales populares. (*Salazar, Rafael*: 1991).

Esta escuela generó, más tarde, otra versión: el desarrollismo incrementalista; el desarrollo cultural como crecimiento institucional y programático; como un proceso de nivelación cultural; "*más cultura para todos*" (*Cáceres Soto, Jorge*: 1988). Desde el ámbito de las bellas artes, de la creación y difusión de sus productos, así como de la conservación y fomento de un patrimonio cultural nacionalista, las políticas culturales apuntaban a identificar aquellos valores que podían ser obstáculos para la modernización del país por ser tradicionales (*Yero, Lourdes*, 1987).

Y este discurso social que constituyó la famosa teoría de los "*obstáculos y factores del desarrollo*" de los años 50, el cual sirvió y aún continúa haciéndolo como matriz conceptual de las interpretaciones funcionalistas del Desarrollo Cultural, dio lugar a la imposición de una idea clave: el no-protagonismo histórico (*González O. Enrique Alí*, 1991). Consistirá en interpretar el Desarrollo Cultural en los términos de su capacidad de apreciación, goce, disfrute y valoración de la cultura nacional de "alta significación" estética y contrastada con la cultura universal, por tanto, en el caso de la gestión patrimonial se favorecerá el enriquecimiento selectivo del Patrimonio Histórico y Artístico, cuyos principios rectores serán: la calidad, la universalidad y representatividad.

La segunda visión se corresponde con los aportes del pensamiento marxista y la ortodoxia economicista del materialismo histórico. La cultura se considera reflejo de la lucha de clases y se busca en las relaciones de producción las posibilidades de acceso cultural que constituyen las experiencias de clases. Esta corriente agrupará una serie de estudios que responden a lo que se ha llamado "*el enfoque*

de la dependencia cultural, que servirá de base para la formulación, hasta mediados de la década de los ochenta, del enfoque político cultural, que toma y sintetiza elementos de las teorías desarrollistas y democrático-participativas de los medios de comunicación". (Hernández, Tulio 1987).

Ahora bien, es evidente, próximos al fin del milenio, que estas delimitaciones paradigmáticas son particularmente insostenibles en los escenarios culturales de la Venezuela de los noventa y particularmente en el tratamiento estructural y de concreción del Patrimonio Cultural. El antiguo debate entre ilustrado y popular; tradición y modernidad, ya no configuran bloques compactos, homogéneos, con contornos definitivos. ¿Por qué?. Las tradicionales formas de producción, circulación y consumo de bienes simbólicos, que agrupamos bajo los índices de lo popular y lo culto, son procesos dinámicos que están sufriendo cambios radicales. Las regularidades y distinciones que hasta no hace mucho facilitaban su interpretación ideológica desde la antropología, la sociología y la historia del arte, se volvieron desconfiables. Por supuesto, no se trata de ignorar la singularidad categórica de los campos culturales culto-académico, industrial-masivo y popular (tradicional y moderno). Pero, lo que intentamos de señalar es que las realidades socio-culturales de hoy día, enmarcadas en el debate globalización-economía, mundo-comunicación, mundo-pluralidad cultural, exigen discutir las bases culturales de la sociedad venezolana y sus productos.

La emergencia de signos sociales y económicos fuertemente contradictorios; la constitución de una nueva heterogeneidad estructural y la re-elaboración de formas tradicionales de organización del campo cultural, demostrando que lo culto y lo popular pueden sintetizarse en lo masivo (*García Canclini, Néstor, 1990*); las relaciones cada vez más complejas entre la "esfera privada" en su sentido más amplio y el Estado; la acentuación de las demandas y reivindicaciones de los grupos, organizaciones e instituciones culturalmente diferenciadas como constatación tendencial hacia una diversidad cultural; la ofensiva político-cultural de la economía del

mercado: privatización, transnacionalización y transfronteras de las prácticas culturales, de la cultura cotidiana y la masificación del consumo; la apuesta por el cambio tecnológico y la presencia de una "oralidad secundaria" gramaticalizada no por la síntesis del libro, de la escritura, sino por la sintaxis audiovisual, (*Martín-Barbero, Jesús, 1992*), del mundo iconográfico de la publicidad; los altos índices de deserción escolar, los procesos de descentralización y regionalización de la acción cultural pública y otros factores que están incidiendo a ritmos precipitados en el universo constitutivo de lo cultural que nos exigen explorar los futuros posibles así como la complejidad reconocida de los dominios culturales, son argumentaciones contemporáneas, que obligan a plantearse el debate sobre el Patrimonio Cultural en otros terrenos como respuesta a lo colectivo, lo manifiesto y lo abierto.

LA DEMANDA DEL "NOSOTROS", ESPACIO PÚBLICO Y PATRIMONIO CULTURAL..

En consecuencia, la discusión necesaria sobre la valoración efectiva de la memoria cultural en una proyección hacia el futuro, choca con lo normalmente establecido. Primero, con el evolucionismo desarrollista y sus representantes que juzgan al Patrimonio y sus bienes culturales por el alto valor que tienen en sí mismos; valor socialmente ligado y a su capacidad de distinguir a partir de *criterios idealistas* capaces de exaltar la nacionalidad, y ser símbolos de grandeza. Y segundo, con los que se aferran a *criterios fundamentalistas*, es decir, lo popular tradicional (el folklore), definiendo un determinado tipo de prácticas y productos culturales apreciados ante todo por su tradicionalidad, autenticidad y origen, irreconciliables con la transformación histórica de la modernidad.

Asistimos al desencanto de la razón, la pérdida del sentido y la fe en el progreso, el rechazo a las visiones unificadoras-totalizadoras y la acepción de las diferencias, aparentemente valores "postmodernos y/o postmetafísicos", pero que en todo

caso, anuncian una situación de cambio y un alto grado de incertidumbre sobre los probables cursos de acción. Pero lo más importante, es que esta situación parece deslizar su significado con una demanda global de sentido del "*nosotros*". Las orientadas al "yo" propias de las décadas de 1980 se han desvanecido han sido sustituidos por la perspectiva del "*nosotros juntos*", propia de la década de 1990 (*Wahlström, Bengt, 1994*). La autorrealización y el estilo personal de vida son todavía importantes, pero ahora hay que tener en cuenta otra dimensión: las nuevas formas de socialización y re-apropiación de la memoria colectiva frente a la pérdida del *sentido de pertenencia*.

¿Qué se nombra hoy cuando decimos "*nosotros*" ?, ¿Cuál es el referente ciudadano, como identidad colectiva y local?. Si bien la *identidad territorial* es una fórmula útil para acumular lo que podríamos calificar de "*excedentes de consenso*" ó "*solidaridades operativas*", más allá de los usos a los que se pueda destinar dicho capital social hay que considerar que en últimas instancia esta demanda de "*nosotros*" se expresa a través de la identidad cultural.

Sin embargo, las políticas culturales venezolanas de finales del siglo XX, ocupadas en el crecimiento programático de actividades y servicios de índole artístico-cultural, parecen no haberse enterado ni hecho cargo de los transformaciones que se nos avecinan en lo que respecta a los agentes, instituciones, articulaciones y procesos relacionados con la puesta en valor del Patrimonio Cultural y su demanda del "*nosotros*".

Desafíos que se desenvuelven en la multiplicidad de procesos internos e internacionales de multiculturalidad debatidos entre la concepción patrimonialista-difusionista por parte de la acción cultural del Estado Venezolano y la reorganización privatizadora del capital transnacional y nacional a través de la industrialización del mercado simbólico - las industrias culturales, comunicacionales y recreativas- representado en las formas de consumo cultural de la mayoría de los

venezolanos. La tendencia más general que acompaña a este proceso refiere a un cierto repliegue al espacio privado; una perversa privatización de lo público que se expresa en "*ciudadanías de baja intensidad*" (*Rabotnikof, Nora* 1993) y la versión espectacular de lo público como objeto de culto: Yo os sorprendo! (*Debray, Régis*, 1994) en el tratamiento simulado y virtual de los debates publicos que ponen en peligro la noción misma de ciudadano. Desde este perspectiva, la demanda del "nosotros" se concretiza en la necesidad imperante de afirmar los "lugares propios" (*Augé, Marc*, 1993) como deseos de arraigo, pertenencia, identidad y memoria colectiva a través del fortalecimiento del espacio público; escenario de la argumentación comunicativa y afirmación de una heterogeneidad socio-cultural desde el punto de vista ciudadano (*Silva Tellez, Armando* 1993). No obstante, ¿Cómo defender algún sentido de presencia colectiva en aquellas ciudades del país, inabarcables e inseguras?, y por ende, ¿Cuál es el nuevo papel que debemos asumir en la valoración efectiva del Patrimonio Cultural en el entendido de que la relación espacio público-lugar propio-nosotros, elementos claves de cualquier concreción cultural, se encuentran en tensión por el tratamiento privado del "control remoto"?

El tema de la protección y defensa del Patrimonio Cultural, por supuesto, no es reciente e inédito. Pero la intensidad y el grado imperativo de la discusión en relación a la territorialidad y sus "tatuajes" lo han colocado en una encrucijada que supera con mucho lo imaginado por los propios historiadores, sociólogos, antropólogos y museólogos lo cual nos obliga a repensar, en términos interdisciplinarios, lo que éste significa en estos momentos como espacio, tiempo, conocimiento, saber y objeto de atención de una Política Cultural innovadora. Lo que está en juego, es precisamente la noción de una Cultura con mayúscula reflejando la aspiración de una identificación. Y volvemos a insistir, ¿contamos con un pensamiento a tono con esta "demanda del nosotros"; una demanda de comunidad, pluralidad y diferencia, en donde se involucra un decisivo proceso de re-pensar el futuro en un marco

conflictivo de fuerzas y opciones - con significaciones políticas y económicas- sobre la forma de encarar el derecho a la memoria colectiva e individual?.

Desafíos que responden, también, a una nueva estimación del Patrimonio Cultural combinando no sólo el interés por la apreciación del arte, la cultura patrimonial y universal o bien la defensa de una "identidad nacional, sino por el papel que desempeña éste en el desarrollo con miras a establecer nuevos y propios caminos de modernización cultural como política, económica y social. Se trata de reconocer a los componentes "vivos" del Patrimonio Cultural como partes integrantes de la sociedad venezolana.

ASIMETRÍAS DEL DESARROLLO CULTURAL VENEZOLANO.

En el caso de Venezuela, la acción cultural de los agentes públicos y privados siguen obedeciendo al paradigma político cultural difusionista-extensionista, prevaleciendo como característica central el mecenazgo patrimonialista en contraste con la evolución de los hábitos, prácticas y gustos culturales de las grandes mayorías. Sumado a este modelo, encontramos una extraña relación neoliberal-populista que promueve en lo cultural un enfoque "tecnicista" que persigue sustituir la presencia del Estado y reducirlo a funciones estrictamente de carácter subsidiario, propiciando la presencia de nuevos agentes y fuentes de fondos del sector privado. Frente a tales características, persisten todavía desequilibrios en cuanto a la oferta pública y privada de los servicios de las industrias-comunicacionales así como una segmentación diferenciada en el consumo de éstos.

Por otra parte, el Estado venezolano mantiene una visión escindida sobre los dominios del campo cultural industrial-masivo, sin políticas, planes y proyectos para incorporarnos a una nueva estructura de circulación cultural, sin afectar nuestras identidades y diversidades. De lo que sí podemos estar seguros, para discernir sobre la problemática actual del Patrimonio Cultural Venezolano y sus relaciones con otros

dominios, es que las industrias culturales y las nuevas tecnologías comunicacionales e informáticas productoras de bienes de capital y aquéllas en relación directa con actividades comerciales, se han transformado en los principales agentes de mensajes, bienes y servicios del desarrollo cultural, pero con una característica esencial, conectan con las claves, la fragmentación y el flujo, que ordenan las nuevas formas de socialidad (*Martín-Barbero, Jesús*, 1994), es decir, los diversos modos de comunicar y habitar que hacen posibles la valoración de la memoria, de los lugares propios.

Sin soslayar, ni mucho menos dejar de destacar la acción cultural pública estatal en garantizar el acceso a los códigos de las bellas artes, el escenario de la Venezuela actual muestra un fuerte desequilibrio asimétrico de sus campos culturales. Mientras la demanda de bienes culturales relacionados con la difusión del campo cultural-académico-culto se mantiene inelástica (*Fernández, Fausto*, 1992), por otro lado, se expande la oferta y demanda de un mercado nacional de obras de consumo masivo con ciertas incursiones débiles del Estado Venezolano, pero sobre todo, dejando la problemática patrimonial a una valoración nostálgica y resignada del pasado.

En efecto, prevalece aún una concepción mecenal-sustancialista, tradicionalista de la acción cultural estatal, reducida por una parte al fomento de determinados códigos elitistas-académicos cuyo objetivo tácito es la "formación cultural" de las mayorías y, por el otro lado, refiere al Patrimonio Cultural Venezolano sólo a partir de los monumentos y bienes artísticos-históricos del pasado. Una visión interesada, metafísica, ahistórica del "ser nacional" (*García Canclini, Néstor*, 1987), cuyas manifestaciones superiores se habrían dado en un pasado desvanecido "*preferiblemente el siglo XIX*" - y sobrevivirán hoy sólo en los bienes que lo rememoran, una especie de patrimonio común de la nacionalidad venezolana independientemente del uso actual- el tiempo extensivo de la historia en el intensivo de la

instantanea- sin conflictos sociales en su aprobación simbólica".

Concepción paradigmática del Patrimonio y sus bienes culturales que ignora que en la confrontación valiente con el pasado no implica reconocer algo que fue, por el contrario, nunca ha dejado de ser, sino de ser lo presente. En la medida en que este escenario dominante se consolida y proyecta afianzándose en la infraestructura disponible, las funciones de conservación, restauración y revitalización del uso patrimonial corren el riesgo de convertirse en actividades marginales. Pero lo más grave es que el reconocimiento de los componentes vivos del Patrimonio pueden terminar absorbidos por la hipótesis ilustrada de la "*satisfacción estandarizada de las necesidades*" y por supuesto, sin olvidar la ofensiva neoliberal del mercado industrial simbólico. La emergencia de estas preocupaciones, si bien no son de reciente fecha, no obstante, su extensión como un espacio de reflexión y debate, tiene mucho que ver con importantes innovaciones sociales que han venido operando en las últimas décadas entre el capital, el Estado y la sociedad civil en su sentido más amplio, en la administración y gestión del Patrimonio, pero también por el desarrollo de hábitos y prácticas culturales asociadas al surgimiento de nuevos referentes indetificatorios de experimentar la pertenencia al territorio.

CUANTO CUESTA EVOCAR EL PASADO.

Para tener una idea más o menos clara de lo planteado, es preciso apuntar que en la repartición del gasto cultural consolidado de la Administración Central, según fuentes de CORDIPLAN, se asignó a la función de conservación-restauración la cantidad de 424,88 millones de bolívares (5,75%) para el año 1991 en contraste con 2.354,84 millones de Bolívares (50,72%) para las funciones de apoyo a la creación y difusión de un total estimado en 6.030, 87 millones de bolívares. Cifras que nos muestran la atención mecenal difusionista del

poder público nacional fundamentado en un modelo de "*nivelación cultural*" con énfasis en el espectáculo en vivo.

Resulta evidente el impacto económico de la industrialización del mercado simbólico, y en esta misma dirección, su relevancia en el campo de la educación, la cultura y el entretenimiento. No obstante no contamos a disposición ningún estudio prospectivo que se haya realizado sobre las estructuras, diversidades e incidencias de las industrias culturales y comunicacionales en las prácticas, hábitos y consumos culturales de la sociedad venezolana y mucho menos sus relaciones con la valoración efectiva del Patrimonio Cultural. Sin embargo podemos estimar el impacto cultural de éstas en la constitución de la urdimbre cultural venezolana.

El informe mundial de la UNESCO sobre la Educación (1991), indica que en Venezuela hay 428 radio-receptores y 147 televisores por cada mil habitantes. Asimismo, el Informe Regional de los mercados de Video (1990) de la Federación Latinoamericana de Video arroja un volumen de ventas de copias legítimas de obras cinematográficas en video para Venezuela de 306 mil y el estímulo de videograbadoras en poder del público era de 401.000. Otro dato estadístico interesante se refiere al mercado mundial de grabaciones de música que alcanzó según la International Federation of Producers of Phonograms and Videograms (IFPI-1989) a 22.600 millones de dólares, de los cuales Venezuela aportó 27,2 millones.

Con estas cifras lo que pretendemos es ilustrar la necesidad de abordar desde otra perspectiva la gestión del Patrimonio en sus aspectos tangibles e intangibles, tomando en consideración la reconstitución polisémica (*Martín-Barbero, Jesús :1987*) que acontece al interior de los campos y dominios culturales con el objeto de aproximarla a las prácticas de consumo cultural que se están desarrollando en profundidad en la sociedad venezolana. En tal sentido, seguir con la visión dominante de las políticas culturales venezolanas que juzgan a nuestra cultura por el valor que tiene en si misma, obviando

los usos sociales actuales y futuros, significa atestiguar por la nostalgia del recuerdo olvidado y crucificar el presente plural: la evocación del pasado.

Se trata de superar la situación actual, orientada por la visión totalizadora de un tradicionalismo sustancialista (*García Canclini, Néstor, 1987*), cuyo único sentido es componer y construir un patrimonio unificado, coherente y lineal constituido por un mundo de formas y objetos excepcionales del que se han borrado las experiencias sociales y las condiciones de vidas de quienes lo produjeron, un conjunto de características propias que nos diferencian de los demás, que llamamos identidad(es).

Podemos afirmar entonces que el escenario predominante en la gestión de nuestro Patrimonio Cultural, como objeto de las políticas, culturales, se corresponde con ese enfoque paradigmático. Una visión que obvia una serie de tiempos divergentes, paralelos y convergentes, en donde la expresión de una individualidad histórica, colectiva, personal e irreductible se reconoce y articula como experiencia plural en la recepción y aprobación que cada grupo, sector o agente social hace de la historia, la cultural y sus productos.

Entre tanto, a diferencia de otros países de la región, Venezuela no cuenta con un cuerpo moderno e innovador de políticas que muestren un interés por la conservación, restauración y divulgación del Patrimonio, más allá de una estética exhibicionista de la capacidad simbólica de legitimación de exaltar la nacionalidad.

RE-PENSAR EL FUTURO DE LA MEMORIA COLECTIVA.

Un examen detallado de otros elementos que constituyen el Patrimonio Cultural presenta un paisaje deteriorado y deprimido, incrementado por el desconocimiento de sus valores de pertenencia societal y por los efectos del surgimiento de espacios del "*anonimato*", los no-lugares (*Augé, Marc: 1993*); espacios en que los individuos son

"*liberados*" de toda carga de identidad interpretadora; territorios en donde reina la actualidad, la plenitud del momento presente: la actualidad absoluta del no lugar. El menosprecio y la destrucción no sólo del patrimonio arquitectónico, histórico, religioso y militar, sino también de los registros documentales, ideográficos, fotográficos, etnoantropológicos, arqueológicos, fotográficos, fílmicos, entre otros, constituyen apenas breves ejemplos de los procesos de (des) valoración y (des) territorialización de la memoria colectiva.

Este tratamiento precario de nuestra memoria se ha extendido a otros fuentes, como las producciones materiales populares tradicionales, tal es el caso, de la artesanía de utensilios y técnicas artesanales. El marginamiento de las expresiones de las culturas populares, por ejemplo, tradiciones festivas, rituales y de grupo ha conllevado al olvido casi total de nuestra geografía histórica regional y local, de técnicas agropecuarias tradicionales, de tecnología de instrumentos y herramientas, técnicas tradicionales de construcción y organización de hábitat.

Para reafirmar estas tesis señaladas hasta ahora, incluyendo la posición monumentalista en el tratamiento del Patrimonio, bastaría con mencionar otros datos significativos. Según el inventario que realizó la Dirección General Sectorial de Patrimonio Cultural del CONAC, existían 335 Monumentos declarados Patrimonios Históricos y Artísticos de la Nación hasta junio de 1991.

De acuerdo con la clasificación sobre el estado de conservación de los monumentos, elaborada por dicha Dirección, y medible en términos de bueno, regular y malo, arrojaba los siguientes datos porcentuales:

Monumentos en Estado de Conservación "Bueno"	110	32,84%
Monumentos en Estado de Conservación "Regular"	139	41,49%
Monumentos en Estado de Conservación "Malo"	71	21,19 %
Total	210	95,52%

Esto significa que existen 210 monumentos declarados Patrimonio Nacional (62,68%) que requieren intervención de extrema urgencia. El 4,47% restante no se clasificó. Y en el caso del gasto cultural por parte del Consejo Nacional de la Cultura (CONAC) en la distribución porcentual por áreas de subsidios y aportes otorgados en el ejercicio fiscal 1994, apenas el dominio del Patrimonio recibió el 0,16% en relación a las artes auditivas (29,40%), artes escénicas (29,59%), artes visuales (2,75%), cine-fotografía y video (1,48%), danza (7,18%), literatura (1,00%), museos (19,06%) y multidisciplinaria (9,30%).

Este cuadro crítico planteó la necesidad de un vasto programa para el rescate y la restauración de los bienes culturales inmuebles. De tal forma, se aprobó en 1993, por el Congreso de la República de Venezuela, el "Proyecto de ley que autoriza al Ejecutivo Nacional a realizar Operaciones de Crédito Público destinadas al financiamiento del Programa para el Rescate del Patrimonio Cultural de la Nación", hasta por la cantidad, nada despreciable, de Bs. 7.042.765.000,00 (siete mil cuarenta y dos millones setecientos sesenta y cinco mil bolívares). Esta Ley Programa, se plantea como objetivos estratégicos:

- a.- Definir un único organismo rector y administrador de estos recursos económicos, los posibles entes ejecutores y las medidas de control para la inversión de los mismos.
- b.- Establecer las fuentes probables de financiamiento y los montos necesarios para invertir en preservar nuestro Patrimonio Cultural. Estos montos de inversión pueden estar sujetos a modificaciones, por imprevistos surgidos durante la ejecución de las obras.
- c.- Realizar una clasificación inicial de obras prioritarias a restaurar, especificándolas por Estados. Se incluye un cronograma tentativo de ejecución de las mismas - no cumplimos con exactitud hasta la presente fecha- en función de su estado de deterioro y la prioridad de

intervención en el tiempo. Igualmente se aporta un esquema base del contenido de cada uno de los proyectos tipos.

Es de hacerse notar que la ejecución de los proyectos prioritarios deberían iniciarse para el año 1993 con un aporte total de 1.765.900.000,00 Bs. Y si a esta cifra, le adicionamos el presupuesto del sector cultural, vía CONAC, de 6.380.000.000,00 Bs. para el mismo empeño, nos da un total cercano a los 8.145.900.000,00 Bs., lo cual viene a ratificar, una vez más, que en Venezuela prevalece el sector público sobre el privado en el financiamiento cultural.

Sin dejar de reconocer la importancia de este instrumento jurídico-financiero frente a la situación patrimonial actual, que cuenta por la vía de ingresos extraordinarios de crédito público interno para el ejercicio fiscal 94 de Bs. 883,0 Millones y para el ejercicio fiscal 95 de 700,0 Millones Bs., se siguen favoreciendo áreas privilegiadas de una cultura histórica-artística, existe una jerarquía de los bienes culturales para marcar la distinción. En el caso de esta Ley Programa, la prioridad es el Patrimonio Monumental Histórico-Arquitectónico, a saber:

<i>Área de Explotación</i>	<i>Bolívares</i>	<i>%</i>
Rescate de Centros y Casas Históricas	3.496.940.000,00	26%
Conservación de Teatros	1.475.400.000,00	11%
Rescate de Iglesias	1.041.520.000,00	8%

En oposición a la

Investigación-Restauración Arqueológica	324.380.000,00	2%
Conservación de Museos	185.220.000,00	1%
Revitalización de Infraestructura Cultural	123.480.000,00	1%

Esto demuestra la existencia de operaciones destinadas a preservar y conservar sin reflejar los usos actuales de los bienes culturales. Componentes del Patrimonio son los lugares, los barrios y la ciudad, donde se consolidan y afianzan los mecanismos de representación y referencia simbólica, histórica, religiosa, ecológica, turística, arquitectónica y urbanística. Se concibe también el equipamiento cultural para satisfacer las necesidades vitales de recreación, los usos y costumbres persistentes en la organización social, la alimentación tradicional y vestimenta, la cultura económica.

Este instrumento jurídico no aporta financiamiento sustancial en términos porcentuales a la conservación de determinados dominios e infraestructurales vitales para la acción cultural, tales como:

- A- Conservación científico-técnica: archivos generales por dominios, archivos históricos generales.
- B- Bibliotecas
- C- Hemerotecas
- D- Fonotecas
- E- Filmotecas y videotecas.
- F- Conservación científico-divulgativa: museos históricos y arqueológicos, etno-antropológicos, de ciencias y tecnologías.
- G- Conservación de soportes infraestructurales de un solo uso: Teatros, auditorios, Salas de proyección cinematográfica.
- H- Revitalización de infraestructuras culturales.

Resulta básico para lo que resta de esta última década de los 90, transformar la dimensión teórica y política de lo que hasta ahora hemos entendido por Patrimonio Cultural, para diversificar el espectro de oportunidades futuras sobre la forma de encarar el derecho a la memoria colectiva e individual, en estrecha relación con las aspiraciones y necesidades de las subjetividades asumidas en una experiencia histórica vivida y pensada. (*Chacón, Alfredo, 1988*).

Las ideas de Patrimonio e Identidad parecen utilizadas como sinónimos de espacios inactivos e inertes que reducen las dinámicas culturales a la observación contemplativa, sin tomar parte en el conflicto con el presente-futuro. Esta situación ha provocado un enorme interés de parte de la sociedad venezolana en general hasta la revalorización de estos bienes. Un ejemplo muy descriptivo, lo constituye la situación dramática de las salas de cine de Caracas. De más de 140 salas creadas a lo largo de los últimos cincuenta años, apenas el 26.28% permanecen activas; el 44.87% inactivas y el 28.85% ya han sido demolidas según fuentes de la investigación realizada por *Guillermo Barrios*, titulada "*Inventario del Olvido*". Fundación Cinemateca Nacional CANTV/FUNDARTE. Caracas, Venezuela 1992. La gran mayoría de las salas de cine en Caracas, según *Guillermo Barrios*, se encuentran abandonados, en ruinas o con sus antiguos edificios sometidos a los más imprevistos usos - el caso del Teatro Ayacucho y su cambio de uso por un local de McDonalds-, muy pocos son objeto de una reutilización creativa de acuerdo con su propia naturaleza de centros de diversión. Entre las diversas causas, la ausencia de un interés por parte del Estado Venezolano y los Municipios en la recuperación y conservación de estas salas, responde a la carencia de estrategias culturales de carácter nacional y local relativas a la inversión en infraestructura. Las políticas culturales venezolanas de rescate patrimonial se mueven en la percepción del Patrimonio Cultural a nivel de los resultados, de creación. Y es obvio que si la inversión del Estado no se distribuye en todos los niveles estructurales de la gestión cultural, la estructura misma se congestiona; que si no crecen

las infraestructuras difícilmente se diversificarán y crecerán los resultados, aunque una espiral de difusión arroje una apariencia distinta (*Vives, Pedro A. 1992*).

En consecuencia, re-pensar el futuro de la memoria colectiva significa conformar una idea compartida sobre el reconocimiento de la pluralidad cuyo grado de apropiación valorativa y simbólica se decida a través de un proceso democrático en el que intervengan todos los interesados tomando en cuenta sus prácticas y hábitos culturales cotidianos, y no una élite gubernamental, para evitar que nuestro Patrimonio vivo se conviertan en "*ciudades-museos*".

Finalmente, ¿a donde nos conducen estas apreciaciones? . Quizás a entender que en los debates sobre el Patrimonio Cultural se debe tener el valor de re-plantear el tipo de concepción que se tiene de éste y sus expresiones tangibles e intangibles. La trascendencia del factor de identidad en el desarrollo de la territorialidad debe revertir en formas de cohesión cultural para la recuperación del tejido asociativo y la sociabilidad.

En efecto, es en los Municipios, y particularmente en las Ciudades, como forma de organización del Gobierno, donde se perciben con mayor claridad la crisis de los vínculos existentes entre la sociedad civil y el estado a nivel local, y por supuesto, la búsqueda de nuevos significados sociales pero sobre todo, la crisis de la Dimensión de "*lo público*" a través de una suerte de descorporización del cuerpo-espacio que afecta el sentido de identidad como origen, evolución y proyecto y, en buena medida al alcance, la acepción y la fuerza de una valoración patrimonial.

OBRAS CITADAS:

Augé, Marc:

- (1993) *Los 'no lugares' Espacios del anonimato. Una antropología de la
sobremodernidad*, Gedisa Editorial. 1º Edición, Barcelona, España. 125 p.

Cáceres Soto, Jorge:

- (1988) *Los Paradigmas del Desarrollo Cultural y sus Implicaciones para la
Gestión y Gerencia Cultural*, s.n. Barquisimeto, Estado Lara, Venezuela,
Noviembre, 5 p., Mimeografiado.

Debray, Régis:

- (1994) *Vida y muerte de la imagen*, Faidós Comunicación, Barcelona España.

Fernández, Fausto:

- (1992) *Sector Cultura. Estudios de Transferencia de Competencia*. Comisión
Presidencial para la Reforma del Estado (COPRE); Programa de las
Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Proyecto VEN/89/501,
Desarrollo de las Capacidades Gerenciales del Estado, Caracas
, Venezuela, 54 p.

García Canclini, Néstor:

- (1987) *Políticas Culturales en América Latina*, Colección Enlace, Editorial
Grijalbo, S.A. 1º Edic. México, pp. 13-61.
- (1990) *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*.
Colección Los Noventa. Coedición Dirección General de
Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Edit.
Grijalbo, S.A. 1º Edic. México, 360 p.

González Ordosgoitti, Enrique A:

- (1991) *Diez ensayos de Cultura Venezolana*. Fondo Editorial Tropykos.
Asociación de Profesores de la U.C.V. Caracas, Venezuela.

Guzmán Cárdenas, Carlos E:

- (1991) *Tablas de análisis investigativo sobre el Patrimonio Cultural*, Boletín
Antropológico Nº 21, Centro de Investigaciones, Museo Arqueológico.
Universidad de Los Andes, Mérida, Estado Mérida, Venezuela, Enero-
Abril, pp. 50-63.
- (1991) *La valoración efectiva de nuestro Patrimonio Cultural*. El Nuevo País,
Sección Cultural, El Ojo y la Idea, Caracas, Venezuela, 11 de
noviembre, p. 22.
- (1991) *La situación actual del Patrimonio Cultural Venezolano (III)*. El Nuevo
País, Sección Cultural, El Ojo y la Idea, Caracas, Venezuela, 11 de
noviembre, p. 23.

- (1992) *El Patrimonio Cultural y los Nuevos Desafíos Teóricos - Políticos*. (Políticas Culturales, Legislación y Participación Social), Conferencia en el "Encuentro sobre Conservación y Desarrollos de Centros Históricos y Tradicionales", Oficina de Patrimonio Cultural de la Fundación Cultural José Angel Lamas, Caracas, Venezuela, 17 al 19 de febrero, 15 págs.
- (1992) *La Participación Social en la Organización del Patrimonio*. Conferencia en el "Primer Seminario Regional de Patrimonio Cultural". Fundación Museo de Barinas "Alberto Arvelo Torrealba", Barinas, Estado Barinas, Venezuela, 23 al 25 de septiembre.
- (1994) *¿Conservar para quién?*, Hacia una valoración efectiva del Patrimonio Cultural, Revista Bigott, Nº 29. Caracas, Venezuela, enero-febrero-marzo, pp. 28-35.
- (1994) *La Historia Municipal en el Contexto de lo Público y lo Privado*, Ponencia en el II Coloquio de Historia Municipal, Fundación Cultural "José Angel Lamas", Centro de Historia Regional, Alcaldía del Municipio Sucre y la Casa Rómulo Gallegos, Venezuela, 23 al 25 de noviembre.
- (1995) *Asimetrías del Desarrollo Cultural Venezolano (tendencias de los noventa)*. Ponencia en el Primer Congreso Cultural del Caribe. "El Caribe vive en Maracaibo", organizado por el Consejo Nacional de la Cultura (CONAC), Gobierno del Estado Zulia Secretaría de Cultura y la Universidad del Zulia Dirección de Cultural, Estado Zulia, Venezuela, 29-30-31 de junio, 25 págs.

Martín-Barbero, Jesús:

- (1987) *Procesos de Comunicación y Matrices de Cultura*. Itinerario para salir de la razón dualista. Ediciones G. Gili/Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social, México, 212 págs.

Silva Téllez, Armando Silva:

- (1992) *Imaginario Urbano, Bogotá y Sao Paulo*: Cultural y Comunicación Urbana en América Latina. Colombia, Tercer Mundo Editores, 1ª Edición.

Vives, Pedro A.:

- (1992) *Cultura y Política Cultural*, Ensayo de Teoría Aplicada. Fundación Centro Español de Estudios de América Latina (CEDEAL), Madrid, España, 1ª Edición.

Yero, Lourdes:

- (1988) *Cambios en el Campo Cultural en Venezuela. Privatización y Pluralidad*. Elaborado para el Proyecto RLA 86/001. Ciencias Sociales, Crisis y Requerimientos de Nuevos Paradigmas en la relación Estado/Sociedad/Economía. CLACSO/UNESCO/PNUD. Centro de Estudios del Desarrollo (CENDES). Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela, Agosto, Versión preliminar, 61 págs, Mimeografiado.

RESUMEN

El menosprecio y la destrucción no sólo de la herencia arquitectónica, histórica, religiosa y militar sino también de los registros documentales, ideográficos, fonográficos, etno-antropológicos, arqueológicos, fotográficos y filmicos constituyen apenas breves ejemplos del proceso de (des)valorización y (des)territorialidad de la memoria colectiva. Sin embargo las políticas culturales venezolanas de finales del siglo XX, ocupadas en el crecimiento programático de actividades y servicios de índole artístico-cultural, parecen no haberse enterado ni hecho cargo de las transformaciones que se nos avecinan en lo que respecta a los agentes, instituciones, articulaciones y procesos relacionados con la puesta en valor del Patrimonio Cultural y su demanda del "nosotros". ¿Qué se nombra hoy cuando decimos "nosotros"? ¿Cuál es el referente ciudadano y la representación cultural de éste como identidad colectiva y local? Si bien la identidad territorialidad es una fórmula útil para acumular lo que podríamos calificar de "excedentes de consenso" o "solidaridades operativas", más allá de los usos a los que se puede destinar dicho capital social hay que considerar que en última instancia esta demanda de "nosotros" se expresa a través de la

y identidad cultural. En efecto, es en los Municipios, y particularmente en las Ciudades, como forma de organización del Gobierno, donde se percibe con mayor claridad la crisis de los vínculos existentes entre la sociedad civil y el Estado a nivel local, y por supuesto, la búsqueda de nuevos significados sociales como correlación de fuerzas que se redefinen en el tiempo (a lo largo de la historia) y en el territorio, pero sobre todo, la crisis de la dimensión de "lo público" a través de una suerte de descorporización del cuerpo-espacio que afecta el sentido de identidad como origen, evolución y proyecto y, en buena medida el alcance, la acepción y la fuerza de una valoración patrimonial. En consecuencia, repensar el futuro de la memoria colectiva significa conformar una idea compartida sobre el reconocimiento de la pluralidad cuyo grado de apropiación, valorativa y simbólica se decida a través de un proceso democrático en el que intervengan todos los interesados tomando en cuenta sus prácticas y hábitos culturales cotidianos, y no una élite gubernamental, para evitar que nuestro Patrimonio vivo se convierta en "ciudades museos".

Palabras claves: Herencia cultural, memoria colectiva, apropiación simbólica.

ABSTRACT

The lack of appreciation and the destruction not only of the architectural, historical, religious and military heritage writings, musical recordings, ethno-anthropological and archaeological objects, photographs and films, are only the beginning of the process of (de) valuation and (de) territorialization of the collective memory.

Nevertheless, Venezuelan cultural policy at the end of the 20th century, preoccupied with the programmatic growth of artistic-cultural activities and services, seems not to have noticed or assumed responsibility for approaching changes in agents, institutions, connections and processes related to the correct use of the cultural heritage and its demand for a "we". Although territorial identity is a useful formula for accumulating what we could call "consensual surplus" or "operative solidarity", beyond the uses that can be made of the social capital it must be understood that in the last resort this demand for a "we" is expressed through cultural identity. In fact, it is in the municipalities, and particularly in the cities, as forms of

governmental organization, that the crisis of the bonds between civic society and the State at the local level can most clearly be seen, as well, of course, as the search for new social meanings as the correlate or forces which redefine themselves in time (in the course of history) and over the territory; but what is seen, above all, is the crisis of the "public" dimension through a kind of de-bodying of body-space which affects the sense of identity as origin, evolution and project, as well as, in great measure, the range of influence, acceptance and strength of the heritage.

As a result, rethinking the future of the collective memory means forming a shared idea about the recognition of plurality, whose degree of evaluative and symbolic appropriation will be decided by means of a democratic process involving all interested parties, taking into account their cultural practices and daily habits, and not a governmental élite, in order to avoid our live heritage being turned into "museum cities".

Key words: cultural heritage, collective memory, symbolic appropriation.

PAUTAS PARA LA ELABORACIÓN DE ARTÍCULOS

1. Los artículos deberán ser escritos a doble espacio, con un margen de 3.5 cms. a la izquierda, tamaño carta, en diskette (programa Word versión 2.0 en Window o Word Perfect Versión 6.0).

2. No deberán tener más de treinta (30) páginas, incluyendo gráficos, mapas y fotografías.

3. Deberán ser acompañados del nombre del autor, su dirección, su especialidad y la institución para la cual trabaja.

4. Para las notas y bibliografías se utilizará el sistema Oxford.

5. Se deberá agregar un resumen el cual no deberá sobrepasar veinte (20) líneas, así como tres o cuatro palabras claves del texto.

6. Los gráficos y mapas deberán ser numerados y llevar cada uno su leyenda.

7. Las fotos deberán presentarse aparte del texto, ir acompañadas de una pequeña leyenda y llevar, en caso de ser necesario, una indicación acerca de su colocación en el artículo.

8. Se mandarán original y dos copias o diskette.

9. La primera prioridad será para los artículos antropológicos (en todas las ramas de la antropología) que traten de resultados parciales o definitivos de investigaciones sobre la realidad venezolana.

10. Los artículos deberán ser enviados a:

Comité Editorial

Museo Arqueológico. Av. 3

Edif. del Rectorado, Universidad de Los Andes, Mérida. FAX: 074-402344

11. Los originales de los artículos - haya sido o no aprobada su publicación - no serán devueltos a sus autores.

Suscripción anual al Boletín:

Para Venezuela Bs. 600,00

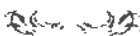
Otros países US \$ 30,00

La suscripción da derecho a recibir tres (3) números.

Los cheques deberán ser emitidos a nombre de: Museo Arqueológico-ULA.

Nuestra Dirección es:

Museo Arqueológico-ULA, Av. 3
Edif. del Rectorado, Universidad de Los Andes. Mérida - Estado Mérida, Venezuela. Telf: 074- 402344 FAX: 074-402329



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Rector

Dr. Miguel Rodríguez Villenave

Vicerrector Académico

Dr. Leonel Vivas Jerez

Vicerrector Administrativo

Dr. Hernán López Añez

Secretario

Dr. Enrique Corao Febres

FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION

Decano

Dr. Anibal León

Director de la Escuela de Historia

Dr. Francisco Gavidia

**CONSEJO DE DESARROLLO CIENTIFICO, HUMANISTICO Y
TECNOLOGICO**

Coordinador General

Dr. Juan Silva

Coordinador de la Comisión de Publicaciones

Dr. Manuel Briceño



SUSCRIPTORES DEL BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

EN VENEZUELA:

Mérida:

Arvelo, Leslie
 Bishop, Walter
 Calderón, Homero
 Chuecos, Manuel Alfonso
 Dagert, Nidia de
 Espar, María Teresa
 Fundación BIOMA
 Gabaldón, María A.
 Guerrero, Ramón Elías
 Hidalgo, Beatriz
 Januzzi, Luigi
 Itriago, Francisco
 Jaten Lasser Alicia
 López R., Neida Fabiola
 Maldonado, Emilio
 Mora de Gonzalez, Elsa
 Noguera, Alberto
 Palanques de Ortiz, Luisa
 Pérez, Gladys de
 Quintero, María P.
 Ramos Tierra, Manuel
 Rocha María Valentina
 Salas Ojeda, José
 Santiago, Rafael Ramón
 Samper, María Blanca
 Silva, Héctor
 Sociedad Civil Atanor
 Tyrode, Hubert
 Universidad Alberto Carnevali
 Vizcaino, Edward
 Zawrosky A.

La Victoria:

Carlos Julio Tavera

Oriente:

Universidad de Oriente

Caracas:

Arvelo, Lilian
 Bachrich, J. E.
 Blanco Sojo, Jesús
 Clarac, Gerald
 Clarac, Raymondo
 Clarac de Burdeinick
 Genoveva
 Delgado, Delia
 Escarra R., Federico
 Galavis, Omar
 Gómez Espindola Aivel
 Hernández, Graciela
 IVIC-Biblioteca Marcel -
 Roche
 Ontiveros, Benigno
 Peñalosa, Ana Isolina
 Rivas Rivas, Saúl
 Seijas, Haydée
 Valesa Villegas, Rosa Ana
 Villalón, María Eugenia

Estado Zulia:

Beltrán, Lourdes
 Casart, Ricardo
 Centro de Estudios
 Históricos
 Clarac de Angeli, Liliane
 Doucnat, Nicole
 Lira, José R.
 Talbot, Carolyn
 Eckersley, Mylene

Estado Carabobo:

Sturzoza, Fanny

Estado Falcón:

Durán, Emiro
 Hernández, Adrián

Estado Delta Amacuro:

Monroy P., Pompilio

Estado Bolívar:

Mansutti, Alexander
 Universidad Experimental de
 Guayana (UEG)

Estado Táchira:

Ferrero, Inés Cecilia
 Morales A., Félix
 Rojas, Zulay

Estado Barinas:

Montiel, Nelson
 Valdéz, Ana Cecilia

Estado Portuguesa:

Linares, Pedro

EN FRANCIA:

Bibliothèque du Musée de l'Homme.

EN ALEMANIA:

Ibero Amerikanisches Institut

EN PUERTO RICO:

Mattos Lancero, Nemir

EN ESTADOS UNIDOS:

Kubeck, Marina Thais
 The University of Texas at Austin

INSTITUCIONES CON LAS CUALES TENEMOS CANJE

En Venezuela:

- * IVIC
- * Fundación La Salle, Instituto Caribe
- * CONAC
- * Universidad Católica Andrés Bello
- * Sociedad Venezolana de Arqueólogos
- * Asociación Venezolana de Arqueología
- * Fundación Bigott
- * Centro Histórico de San Felipe
- * Universidad del Zulia (Dpto. de Ciencias Humanas)
- * Instituto Nacional de Hipódromos
- * Gobernación del Estado Zulia (Secretaría de Cultura).

En Colombia:

- * Museo del Oro
- * Banco de la República
- * Universidad Nacional de Colombia
- * Museo Nacional
- * Universidad Nacional Centro de Documentación.

En México:

- * Instituto Indigenista Interamericano
- * Instituto de Investigaciones Antropológicas
- * Universidad Nacional Autónoma de México
- * Instituto Nacional de Antropología e Historia
- * Universidad de Yucatán

En Estados Unidos:

- * Smithsonian Institution
- * Congress Library

En Italia:

- * Centro Etnográfico Campano

En Cuba:

- * Centro de Inv. Lit. "Ramón Rubiera"

En Cuba:

- * Centro de Inv. Lit. "Ramón Rubiera"

En Francia:

- * CNRS:
- * Equipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne (Paris).
- * Equipe de Recherche en Préhistoire Andine (Paris).
- * Equipe de Recherche en Ecologie Humaine (Aix-Marseille)
- * Laboratoire d'Anthrop. Sociale (Paris)
- * Université Toulouse-Le Mirail

En Inglaterra:

- * University of Southampton Department of Archaeology
- * University of London Institute of Archaeology

En Suiza:

- * Musée Départemental
- * Société Suisse des Américanistes

En Martinica:

- * Musée Départemental
- * Département d'Antiquités

En Costa Rica:

- * Museo Nacional

En Guatemala:

- * Universidad de San Carlos Instituto de Invest. Históricas, Antropológicas y Arqueológicas.

En Panamá:

- * Instituto Smithsonian de Inv. Tropicales.