

Fascismo

¿Anomalía o norma de la Modernidad?

Ramón Grosfoguel

Resistencia: Una respuesta soberana al bloqueo estadounidense

Anahías N. Gómez A.

Entre la filosofía y la educación: Simón Rodríguez.

Gregorio Valera Villegas

Cirandas del Sur: corporalidades insurgentes y producción de redes de conversación en flujo libre epistémico.

Ángela Barrios, Eduardo Caron, Leonardo Atencio, María Augusta Nicoli, Zurima Tamariz

Efecto Puerto Libre - Zona Económica Especial. ¿Qué oculta el desarrollo para una región? Hacia una economía que sustenta la vida

Susana Betsabeth Díaz Aponte

Testimonios, memorias e historias: memorias griegas en la cultura popular venezolana

Armando González Segovia

Otilio Galíndez desde sus interpretes y conocedores

Pedro Eduardo Concepción Martínez

Entre la vida y la creación artística

Nadechka Guánchez

Tradición, historia y poder

Un estudio del pensamiento tradicionalista como aproximación al sentido histórico y anti-tradicional de las prácticas culturales ancestrales.

Guillermo Peláez Machado

Sabanas de Venezuela

Miquel Izard

Encuentros por la vida, salud y arte:

Memorias de Medicina Tradicional China.

Rosa Mujica Verasmendi, Angelina Rivero



Tiyoctios

Presidente de la República Bolivariana de Venezuela

Nicolás Maduro Moros

Ministro del Poder Popular para la Educación Universitaria

Ricardo Sánchez

Ministro del Poder Popular para la Cultura

Ernesto Villegas

Rector de la Universidad Nacional Experimental de las Artes

Ignacio Barreto Esnal

Vicerrector Académico

Nelson Hurtado

Vicerrectora del Poder Popular

Lisbeth Villalba

Vicerrectora de desarrollo territorial

Yahaira Salazar

Secretario

Jesús Peña

© Tiyoctios. Revista de artes y culturas del Sur de la UNEARTE

Depósito legal: DC2025001023

ISSN: En trámite

Editor:

Armando González Segovia

Editor Adjunto:

Guillermo Peláez Machado

Comité científico:

Miquel Izard (Universidad de Barcelona) †

Enrique Dussel (Universidad Autónoma de México) †

Ramón Grosfoguel (Universidad de Berkeley)

Katya Colmenares (Universidad Autónoma de Iztapalapa, México)

Nelson Hurtado (UNEARTE)

Inés Feo La Cruz (UNEARTE)

Carlos Alfonso Franco (CELARG)

Nelson Rivero Useche (UNEARTE)

César Araujo (UCLA/UNEARTE)

Luis Peñalver (Universidad Pedagógica Experimental Libertador)

Javier Vásquez (Universidad Nacional Experimental de los Llanos Ezequiel Zamora)

Jorge Campos (Universidad Nacional Experimental Rómulo Gallegos)

Anahías Gómez (Universidad Central de Venezuela)

Lionel Muñoz Paz (Universidad Central de Venezuela)

Diseño de portada y diagramación:

Guillermo Peláez Machado

Dirección:

Dirección Nacional de Producción y Creación de Saberes. Vicerrectorado Académico de UNEARTE. Av. México cruce con Tito Salas, Edificio Santa María. Urbanización La Candelaria. Caracas, Venezuela.

Contacto:

tiyoctios@gmail.com / www.unearte.edu.ve / sabereldelurunearte.wordpress.com

TABLA DE CONTENIDO

Presentación Armando González Segovia, Guillermo Peláez Machado _____	pp. 7-8
Fascismo ¿Anomalía o norma de la Modernidad? Ramón Grosfoguel _____	pp. 9-20
Resistencia: Una respuesta soberana al bloqueo estadounidense Anahías N. Gómez A. _____	pp. 21-32
Entre la filosofía y la educación: Simón Rodríguez Gregorio Valera Villegas _____	pp. 33-46
Cirandas del Sur: corporalidades insurgentes y producción de redes de conversación en flujo libre epistémico Ángela Barrios, Eduardo Caron, Leonardo Atencio, Maria Augusta Nicoli, Zurima Tamariz –	pp. 47-62
Efecto Puerto Libre - Zona Económica Especial. ¿Qué oculta el desarrollo para una región? Hacia una economía que sustenta la vida Susana Betsabeth Díaz Aponte _____	pp. 63-80
Testimonios, memorias e historias: memorias griegas en la cultura popular venezolana Armando González Segovia _____	pp. 81-92
Otilio Galíndez desde sus interpretes y conocedores Pedro Eduardo Concepción Martínez _____	pp.93-104
Entre la vida y la creación artística Nadechka Guánchez _____	pp. 105-116
Tradicción, historia y poder. Un estudio del pensamiento tradicionalista como aproximación al sentido histórico y anti-tradicional de las prácticas culturales ancestrales Guillermo Peláez Machado _____	pp. 117-132
Sabanas de Venezuela Miquel Izard _____	pp.133-162
Encuentros por la vida, salud y arte: Memorias de Medicina Tradicional China. Rosa Mujica Verasmendi y Angelina Rivero _____	pp.163-172

PRESENTACIÓN

En este tercer número de Tiyoctios, proponemos al lector una variedad de temas relacionados con los estudios culturales y las ciencias sociales, que evidencian la fecundidad de un pensamiento siempre comprometido con la acción transformadora. Ese compromiso, no puede venir sino de una sensibilidad en continuo proceso de desarrollo a partir de una observación siempre franca y abierta de nuestro contexto.

En atención a esta apertura, siempre inquieta, nos gustaría hacernos eco de una reciente conversación que sostuvimos con uno de los propulsores originales y colaboradores de esta publicación, José Luis Omaña, quien nos refería al trabajo final de grado presentado recientemente por Fidel Acosta, con la tutoría de Juan Carlos Rey G. para obtener el grado de antropólogo en la Universidad Central de Venezuela. En este trabajo¹, se hace referencia a esta forma de comunicación que da título a nuestra revista y que aparece transliterada —presumiblemente de forma más adecuada— como tiot-tio. El contenido de este trabajo, nos produce singular alegría, al reportar la presencia de formas de tiot-tios a día de hoy en la subregión Atapshi. En la actualidad, se mantiene una estructura que en correlación con la cosmología yukpa y sus implicaciones políticas, guarda una intencionalidad de comunicación entre pares, que se ven representados en ambos extremos del tiot-tio y que en el medio, entre ambos, ofrece el contexto para un encuentro a través de grafismos que pueden ser usados por el mensajero como un recurso mnemotécnico. No dejan de ser llamativas, en las fotografías del trabajo, la inclusión de caracteres latinos en el tiot-tio, tanto para el castellano como para la lengua yukpa.

En este número, contamos con la colaboración especial de Ramón Grosfoguel, quien a partir de la petición del presidente Nicolás Maduro, efectúa un análisis del resurgimiento del fascismo, al que contraponen formas de organización popular emergentes como las comunas.

Anahías Gómez, en su texto *Resistencia: Una respuesta soberana al bloqueo estadounidense*, plantea desde la historia, importantes analogías entre naciones como Cuba y Venezuela, y cómo estas han encontrado recursos para resistir al imperialismo.

Ángela Barrios, Eduardo Caron, Leonardo Atencio, Maria Augusta Nicoli, Zurima Tamariz, en "*Cirandas del sur: corporalidades insurgentes y producción de redes de conversación en flujo libre y epistémico*", proponen

¹ Acosta, Fidel. Dinámicas cosmopolíticas en el pueblo yukpa. Estudio en cuencas Atapshiii y Yasa, años 2013-2023. TFG presentado para optar al título de antropólogo en la Universidad Central de Venezuela. 2024.

redes decoloniales de salud-arte donde el "flujo libre epistémico" y el "aquilombamento" generan prácticas comunitarias de cuidado frente a la vulnerabilidad sistémica.

El trabajo de Susana Díaz Aponte *"Efecto Puerto Libre - Zona económica especial ¿Qué oculta el desarrollo para una región? Hacia una economía que sustenta la vida"* efectúa un estudio crítico de la Zona Económica Especial de Nueva Esparta por reproducir lógicas rentistas, contrastándola con la cosmovisión guaiquerí de relación armónica naturaleza-territorio.

Armando González Segovia, en *"Testimonios, memorias e historias: memorias griegas en la cultura popular venezolana"*, recupera memorias griegas en los llanos venezolanos, indagando en las posibles causas de un fenómeno muy poco estudiado a medio camino entre el inconsciente colectivo y la transmisión oral de relatos cuya trazabilidad nos es desconocida.

El trabajo de Pedro Concepción Martínez *"Otilio Galíndez desde sus intérpretes y conocedores"* efectúa una aproximación ermenéutica de la obra del cantautor venezolano, analizando cómo canciones como *"Pueblos Tristes"* reflejan realidades históricas específicas, que le colocan como uno de los autores más representativos de la cultura venezolana.

Nadechka Guánchez Torres, presenta *"Entre la vida y la creación artística"*, reflexionando sobre la filosofía de Dussel aplicada al arte, desde un ejercicio que desbordando la pura teoría, emerge desde la creación en artes plásticas.

En el artículo de Guillermo Peláez Machado *"Tradición, historia y poder. Un estudio del pensamiento tradicionalista como aproximación al sentido histórico y anti-tradicional de las prácticas culturales ancestrales"*, se efectúa una suerte de deconstrucción del tradicionalismo (Guénon, Coomaraswamy, Eliade) como discurso de poder, contrastándolo con prácticas ancestrales que aun cuando aparezcan revestidas de tradición, esconden un extraordinario potencial revolucionario.

En la sección Reproducción, el capítulo "Sabanas de Venezuela", tomado del libro *Agresores, resistentes y cimarrones* (2020), se nos muestra un panorama de los llanos de Venezuela en el contexto colonial e independentista, para resaltar algunas de las cualidades únicas de esta región histórica y los mecanismos de rebelión que han surgido en su seno.

Finalmente, añadimos la sección Informe, en la que Rosa Mujica Verasmendi y Angelina Rivero, presentan las reflexiones derivadas de la práctica de técnicas relacionadas con la Medicina tradicional china en la sede de Unearte (Araure).

FASCISMO

¿ANOMALÍA O NORMA DE LA MODERNIDAD?

Ramón Grosfoguel¹

“Compañeros, compañeras... habría que estudiar el fenómeno del surgimiento del fascismo hace cien años, [atendiendo las] similitudes y diferencias con esta época histórica. Compañero Ramón Grosfoguel, profesor de la Universidad de California en Estados Unidos, orgullosamente puertorriqueño y estudioso de la geopolítica, habría que estudiar [las] similitudes y diferencias [entre el fascismo del siglo XX y el fascismo del siglo XXI]”.

Nicolás Maduro Moros

(XXIII Cumbre del ALBA-TCP, 24 de abril de 2024)

El presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Nicolás Maduro Moros, nos instó a reflexionar sobre el fascismo del siglo XX y el neofascismo del XXI, exhortándonos a llevar a cabo una investigación rigurosa que examine sus semejanzas, distinciones y el desafío que implica su ascenso en el mundo contemporáneo.

El 10 y 11 de septiembre de 2024, se celebró en Caracas, Venezuela, el primer «Congreso Mundial contra el fascismo, el neofascismo y otras expresiones similares», impulsado por el presidente Maduro. Es extraordinario que esta discusión haya tenido lugar en Venezuela, uno de los países neurálgicos del Sur global que protagoniza una lucha anti-imperialista ejemplar en pleno siglo XXI.

Es sabido que el fascismo emergió en el Norte global a principios del siglo XX. Sin embargo, resulta significativo que un congreso de este tipo no se haya llevado a cabo en ningún país europeo. Este hecho es revelador y refleja la decadencia del pensamiento crítico y de izquierda. No estamos ofreciendo respuestas adecuadas a los nuevos desafíos que conlleva el ascenso del neofascismo en la actualidad, ni desarrollando las tácticas y estrategias de lucha antifascista que nuestro momento histórico exige. Nuestra tarea es contribuir a superar esta limitación.

Este ensayo pretende ser una agenda de investigación centrada en algunos temas que consideramos esenciales para comprender el fenómeno del fascismo y el neofascismo en el siglo XXI, a saber: 1) las raíces coloniales del fascismo y el neofascismo; 2) el rol del

¹ Sociólogo de la Universidad de Puerto Rico (1979), Maestría en estudios urbanos, Universidad de Temple (1986), Doctor en sociología, Universidad de Temple (1992), Postdoctorado Fernand Braudel Center/Maison des Sciences de l'Homme, Paris (1993-94), en el Programa de Formación e Investigación Postdoctoral en Ciencias Sociales Históricas con el Profesor Immanuel Wallerstein. Profesor Titular de Estudios Chicanos/Latinos. Posee una amplia obra científica descolonial y es, en la actualidad, una autoridad mundial en la materia.

fascismo como «inhibidor» del capitalismo en crisis; 3) las semejanzas y distinciones entre ambos tipos de fascismos; 4) el modo en que el fascismo y el neofascismo operan en el Sur global; 5) el papel del imperialismo y el neofascismo como garantes del orden unipolar frente al desafío multipolar; 6) las disputas entre las élites occidentales dentro del mundo unipolar. Finalmente, 7) ofreceremos algunas reflexiones sobre la pregunta: ¿cómo combatir el fascismo? Comencemos.

LAS RAÍCES COLONIALES DEL FASCISMO Y EL NEOFASCISMO

El fascismo del siglo XX, particularmente el que surgió entre las décadas de 1920 y 1930, tiene raíces en la historia imperial/colonial europea. Para desarrollar esta idea, nos basaremos en los aportes del gran pensador afro-caribeño proveniente de Martinica, Aimé Césaire,² quien fue uno de los fundadores del movimiento de la negritud, un importantísimo movimiento político anticolonialista y anti-imperialista, y sus trabajos inspiraron a muchas de las revoluciones africanas contra el colonialismo europeo.³

¡Imaginemos lo que significa plantear que el nazismo tiene raíces en la historia imperial/colonial europea, en París, apenas unos años después del final de la Segunda Guerra Mundial! (Césaire, 2006).

Los europeos quedaron desconcertados tras esa guerra, pues no comprendían de dónde había surgido el hitlerismo, el nazismo y el fascismo. Incluso hoy, muchos militantes, intelectuales y políticos siguen pensando el tema, aunque con frecuencia se pierden en sí mismos. Por ejemplo, narrativas como la de

Jürgen Habermas sostienen que el hitlerismo es una anomalía de la Modernidad capitalista occidental, como si fuera algo extraño y ajeno que irrumpió en Europa desde la nada. Otros, como Giorgio Agamben, remontan las raíces del fascismo hasta la época del Imperio romano. Sin embargo, Césaire ya en 1948 señalaba que los métodos empleados por los nazis y fascistas contra otros pueblos europeos durante la Segunda Guerra Mundial, eran los aplicados en las invasiones y conquistas coloniales contra los pueblos de América Latina y el Caribe, África, Asia y Oceanía.

Por ejemplo, Hitler esclavizó a millones de seres humanos. Es de preguntarse si ¿Acaso esto es una anomalía de la Modernidad? No lo es. Si examinamos la historia imperial/colonial europea, vemos que siempre se han basado en la esclavización de pueblos no europeos. Del mismo modo, Hitler «colonizó» a los países circundantes a Alemania. En similar interpelación si ¿Esto también es una anomalía? La respuesta es negativa. Desde nuestra perspectiva, más bien se trata de una continuidad de la historia imperial/colonial, pero que ahora regresa a Europa por efecto *boomerang*. Lo que los europeos hicieron al Sur global, volvió a ellos bajo la forma del fascismo y el nazismo. La distinción es que, esta vez, las víctimas de un régimen de muerte sistemática fueron las propias poblaciones metropolitanas.

Hitler se inspiró en los campos de reserva construidos por los norteamericanos para explotar a las poblaciones indígenas, así como en libros sobre historia colonial y colonialismo de poblaciones que hizo leer a los generales de la SS (*Schutzstaffel*).⁴ De esta manera, el nazismo aplicó estos métodos coloniales sobre otros europeos para someterlos e

2 Esta intuición césaireana encuentra respaldo en los estudios realizados en los Archivos del Holocausto.

3 Césaire fue el gran maestro de Frantz Fanon, joven pensador revolucionario y anticolonialista también martiniqués, que luchó junto al movimiento independentista argelino contra el Imperio francés.

4 Himmler, el líder de la SS, estuvo presente durante el exterminio de los herero, en África, a principio del siglo XX. Cabe mencionar que Himmler era hijo del general que supervisó dicho exterminio y fue responsable del diseño los campos de concentración en lo que hoy conocemos como Namibia. En otras palabras, el líder de la SS había vivido en Namibia durante el período en el que se llevaba a cabo el genocidio en esa región.

inferiorizarlos racialmente, proceso que duró sólo cuatro años, mientras que la inferiorización racial sobre los no europeos persistió durante más de cinco siglos.

Hitler expandió imperialmente a Alemania por gran parte de Europa, convirtiendo a otros pueblos europeos en meros sujetos coloniales. Los alemanes se consideraban una raza superior, auto percibidos como «arios», mientras que el resto de los europeos, y ni hablar del resto de la humanidad no europea, eran vistos como inferiores. ¿Es esta idea una anomalía de la Modernidad? Por supuesto que no. Desde la conquista de al-Ándalus y de América en 1492, la Europa de la cristiandad no ha hecho otra cosa que clasificar racialmente a la mayor parte de la población mundial como seres inferiores, sujetos a ser colonizados y exterminados. Entonces, ¿fue el genocidio nazi una anomalía de la Modernidad? ¡De ninguna manera! El genocidio nazi es sólo la continuación de una larga historia de violencia imperial/colonial que la humanidad ha sufrido desde mucho antes de que Hitler naciera. Este es el punto que señala Césaire.

El fascismo y el hitlerismo no son más que la expresión extrema de la subjetividad imperial/colonial moderna, con el rostro descubierto, utilizando los mismos métodos de explotación y dominación que los imperios europeos emplearon sobre los pueblos del Sur global. En plena crisis del capitalismo alemán y del capitalismo mundial, surge un personaje como Hitler, quien arrastra a su pueblo con un discurso colonialista y racista, esta vez no contra los pueblos de África, América Latina, el Caribe, Asia u Oceanía, sino contra otros

pueblos europeos, como los judíos, gitanos, personas de diversidad sexual, entre otros.

Para Césaire, no fue difícil llegar a esta conclusión, ya que, como afrocaribeño profundamente conocedor de la historia, al analizar a Hitler se dio cuenta de que no se trataba de ninguna anomalía histórica, sino más bien de una norma. En nuestras tierras, cientos de «Hitler» han pasado durante los últimos cinco siglos. Nuestras poblaciones han sufrido genocidio, esclavitud, superexplotación, dictaduras, tortura despiadada, pobreza y miseria extrema, entre muchas otras violaciones a la dignidad humana. Lamentablemente, casi nada nos sorprende. ¿Por qué? Reiteramos: porque la violencia que Hitler ejerció sobre otros pueblos de Europa ya había sido ejercida previamente sobre nuestras poblaciones.⁵

EL ROL DEL FASCISMO COMO INHIBIDOR DE LA CRISIS DEL CAPITALISMO

La lógica de dominación imperial/colonial que reprodujeron los países europeos del Norte global sobre el Sur global se revirtió en una coyuntura sistémica muy particular de la historia de las primeras décadas del siglo XX: la crisis del sistema capitalista mundial de 1929.

Desde finales de la década de 1920 y en las dos siguientes, el fascismo emergió como un movimiento abiertamente anticomunista. La existencia de la URSS generaba temor entre las élites europeas, preocupadas por la posibilidad de que los trabajadores simpatizaran con las ideas revolucionarias bolcheviques. Frente a este «fantasma» que recorría Europa, en palabras de Marx, las élites capitalistas e imperiales optaron por fomentar el fascismo,

⁵ Tampoco podemos ni debemos olvidar el colonialismo holandés, francés, español, portugués, británico, alemán, estadounidense, israelí, entre otros.

que, como señala Césaire, no era más que la aplicación de los mismos métodos de colonización, explotación y dominación que los imperios europeos habían empleado históricamente sobre los pueblos del Sur global, ahora dirigidos hacia las poblaciones europeas para evitar que abrazaran el socialismo o el comunismo.⁶

El Fascismo resurge cada vez que el capitalismo enfrenta una crisis, como ocurrió con la «Gran Depresión» de 1929. Cumple la función de disciplinar y reprimir a las poblaciones del Norte global mediante métodos coloniales y, además, para expandir una ideología racista que atrae adeptos. El fascismo distrae a los trabajadores del Norte global con discursos racistas, haciéndoles creer que su malestar no se debe a problemas sistémicos del capitalismo o de la Modernidad, sino a la presencia de ciertos grupos (considerados «no humanos» o racialmente «inferiores») que se apropian de sus trabajos por estar dispuestos a cobrar salarios más bajos, lo que reduce el valor general de los sueldos, incluidos el de aquellas personas consideradas plenamente «humanas».

El fascismo canaliza el descontento de los trabajadores contra otros trabajadores, especialmente aquellos en peores condiciones estructurales. En este sentido, desvía la atención de las élites del sistema capitalista o las corruptas burocracias burguesas. De esta forma, el fascismo actúa como un mecanismo ideológico que divide racialmente a los trabajadores, dirigiendo el resentimiento de unos (los «superiores») hacia otros (los «inferiores»). Así, se construye un movimiento ideológico basado en la unidad racial en lugar de la unidad de clase.⁷ Por ello el fascismo se

conforma como un mecanismo que sirve de inhibidor de las crisis del capitalismo, al servir de muro de contención de los descontentos populares, en una metáfora si la crisis de presenta como el incendio de sistema, el fascismo hace la función del cuerpo de bomberos que extingue el fuego.

SEMEJANZAS Y DISTINCIONES ENTRE EL FASCISMO Y EL NEOFASCISMO

El fascismo europeo del siglo XX, esencialmente racista, se centraba principalmente en los judíos. Por lo tanto, fue contra ellos que se canalizó el descontento de los trabajadores. Incluso en países invadidos y ocupados por el fascismo, como en Francia, Bélgica u Holanda, los trabajadores colaboraron con los fascistas debido a su fuerte identificación con la ideología racista. Es crucial comprender que el fascismo funcionó como un elemento unificador de múltiples sectores que, de otro modo, habrían sido enemigos del régimen por estar siendo militarmente invadidos.

Por ejemplo, el mito de la resistencia francesa es algo que se debe revisar. La inmensa mayoría, casi el 90% de los milicianos de la resistencia, eran judíos del este de Europa que residían en Francia y que se vieron obligados a tomar las armas y refugiarse en el monte, dado que estaban siendo exterminados por la ocupación nazi. De hecho, la verdadera liberación de Francia fue posible gracias a las tropas proveniente de las colonias francesas, como Argelia, Senegal, Martinica y Guadalupe, entre otras. Esto significa que los considerados racialmente inferiores por los franceses fueron quienes los liberaron, entrando desde el sur y atravesando Italia.

⁶ El caso de Franco en España es un ejemplo claro. Franco había sido general en la guerra colonial que España libró en Marruecos, donde se cobró la vida de miles de marroquíes. Más tarde, con el mismo ejército colonial, lideró el golpe de Estado en España.

⁷ De manera análoga, es lo que Lenin denominaba, en el contexto de la Primera Guerra Mundial, la «aristocracia obrera». Son grupos de trabajadores que se identifican más con las élites imperialistas blancas que con sus compañeros obreros, tanto de otras partes del mundo como de su

Los antifascistas del Estado español, especialmente el batallón conocido como «La Nueve», estaba compuesto mayoritariamente por catalanes, andaluces, gallegos y vascos, todos exiliados en Francia. Gracias a su experiencia militar en la guerra civil española, se reorganizaron militarmente para liberar París. Es decir, París no fue liberada por la resistencia francesa, sino por exilados de la guerra civil española y, en gran parte, por combatientes de naciones sin soberanía dentro del Estado español. El escándalo y la vergüenza fueron tan grandes que se decidió modificar la fecha oficial de la liberación, celebrándola al día siguiente. ¡Debemos revisar la historia! Existen muchos mitos problemáticos que aún se perpetúan en el imaginario y la ideología tanto del Norte global como del Sur global.

Por su parte, el racismo del neofascismo del siglo XXI se centra en los musulmanes. El nuevo racismo global de la Modernidad se manifiesta en la islamofobia, especialmente en el Norte global; más adelante, analizaremos lo que ocurre en el Sur global. Podemos adelantar que el fascismo en el Sur global es una extensión del fascismo del Norte global, ya que, en la actualidad, es el imperialismo estadounidense el que impulsa el fascismo en diversas partes del mundo, especialmente en nuestra región. Por lo tanto, si no comprendemos la historia del fascismo en el Norte global, no podremos entender lo que sucede en el Sur global.

Otro elemento distintivo radica en que, mientras el fascismo del siglo XX concebía el «Estado de bienestar» como una mediación necesaria para cumplir con su proyecto racista, el neofascismo del siglo XXI se alinea con el neoliberalismo y opta por un «Estado mínimo».

Los fascistas combatían la ideología comunista, sin embargo, debían proporcionar a las clases trabajadoras ciertos bienes equivalentes a los que los trabajadores soviéticos disfrutaban en la URSS. Aunque estaban «salvando» al capitalismo de una crisis, también debían hacer concesiones a los trabajadores de sus países para cooptarlos dentro del sistema de dominación fascista y evitar que se revelaran contra las élites económicas y burocráticas. De este modo, el fascismo no es más que una restauración del capitalismo en crisis.

Por el contrario, el neofascismo del siglo XXI promueve la privatización de todo y utiliza el autoritarismo como mecanismo para reprimir el descontento popular ante las políticas de austeridad extrema. Estas medidas no sólo se aplican en países del Sur global, sino también en el Norte global, donde el malestar de las clases trabajadoras se canaliza mediante una ideología racista que culpa a las poblaciones arabo-musulmanas, especialmente en Europa, donde hay una significativa presencia de poblaciones musulmanas.

Esto conlleva a la idea de que no es posible hablar de fascismo sin abordar el tema del sionismo, ya que este último actúa como el aparato ideológico que organiza el fascismo a escala mundial. El sionismo es uno de los brazos colonialistas del sistema imperialista mundial, encargado de proporcionar tecnología de inteligencia, vigilancia, control y dominación sobre los pueblos del Sur global. El genocidio en Gaza, Palestina, se está llevando a cabo mediante el uso de Inteligencia Artificial (IA) y «nuevas tecnologías». Gaza se ha convertido en un laboratorio local de experimentación para un modelo de aniquilación que se pretende aplicar a nivel

global. Es crucial no ser ingenuos y comprender que esto nos concierne directamente.

El sionismo financia a grupos de extrema derecha en diversas partes del mundo. En países como Inglaterra, por ejemplo, el sionismo apoya a grupo fascistas que atacan públicamente a personas «no blancas» u «occidentales». ¿Cuál es el objetivo? Cooptar a las poblaciones del Norte global dentro de la órbita del sionismo, dado que Israel enfrenta un grave problema: su supervivencia depende de la ayuda exterior proveniente de Estados Unidos y Europa. Por tanto, cualquier cambio en la opinión pública que desfavorezca a Israel pondría en peligro la transferencia de recursos. Para evitar esto, el sionismo financia grupos de extrema derecha islamófobos con el fin de crear consenso entre estas poblaciones sobre las acciones de Israel contra los palestinos en Gaza. Se busca que los europeos cristianos (aunque se identifiquen como seculares) perciban a los musulmanes que Israel está asesinando en Palestina como violentos, bárbaros, terroristas y, en última instancia, racialmente inferiores. De esta manera, los pueblos del Norte global asocian las acciones de Israel contra los palestinos con sus propias actitudes hacia los musulmanes en Europa, convirtiéndose en cómplices del genocidio israelí. Así, el sionismo garantiza que no se cuestione la Ayuda Exterior (militar y económica) a Israel, lo cual es fundamental, ya que este Estado no podría existir sin esta ayuda, dado que se trata de un proyecto genocida insostenible.

Estamos viendo cómo la resistencia palestina, a pesar de la enorme disparidad técnico-tecnológica entre el Estado sionista de Israel y el pueblo palestino, está imponiendo un gran costo a este Estado colonial. Miles de «israelíes» están abandonando el «país». Sin embargo, sólo el día en que los pueblos cuestionen seriamente el proyecto sionista será cuando Israel enfrente su verdadera

decadencia. Es probable que, con lo que está sucediendo en Gaza, en los próximos años se logre un consenso para cortar la Ayuda Exterior que el imperialismo occidental le brinda a Israel. Sólo entonces presenciaremos la caída del sionismo en nuestras vidas.

FASCISMO Y NEOFASCISMO EN EL SUR GLOBAL

Si no se puede desligar el colonialismo del fascismo en el Norte global, mucho menos del Sur global. Las élites criollas y oligárquicas blancas en América Latina conservan una cultura colonialista, es decir, fascista, racista y de deshumanización del otro. Por ello, nuestros países tienen niveles tan altos de violencia y desigualdad. La complicidad entre el imperialismo y las élites neocoloniales crea una combinación altamente explosiva.

Tenemos élites con cultura colonialista, de ahí la violencia brutal que ejercen sobre nuestros pueblos, con la complicidad del imperialismo europeo y estadounidense que prefieren lidiar con regímenes autoritarios propiciados por ellos, a través de golpes de Estado, que tener que competir en condiciones democráticas por el ejercicio del poder político.

No es un accidente que las élites criollas de nuestros países sean fascistas. Repetimos: son fascistas porque antes fueron colonialistas. Esta es la cultura y la mentalidad eurocéntrica, moderna, capitalista y occidental que las oligarquías de las «familias de apellidos» produce y reproducen desde hace cinco siglos, por su fascismo, autoritarismo, violencia y desprecio hacia nuestros pueblos.

Basta con observar el gobierno abiertamente fascista de Javier Milei en Argentina. Otro ejemplo es el de Jair Bolsonaro en Brasil, pero no sólo en su accionar como gobierno, sino también como oposición al gobierno de Lula. En Brasil los fascistas y neofascistas están organizados en torno a

milicias supremacistas blancas. El sionismo está detrás de Milei, de Bolsonaro y de la extrema derecha venezolana, así como de la oligarquía colombiana y de muchos otros grupos de extrema derecha y neofascistas de nuestra región. Dina Boluarte en Perú y Daniel Novoa en Ecuador son otros ejemplos.

En nuestro continente existen pseudoizquierdas, como la de Gabriel Boric en Chile, que deberían reconocer que son de extrema derecha. Esto se manifiesta en la represión contra el pueblo mapuche y los movimientos sociales que el presidente Boric ordenó este último 11 de septiembre, en un contexto de memoria y crítica a la dictadura de Augusto Pinochet que derrocó el gobierno democrático de Salvador Allende en 1973.⁸

El fascismo en nuestra región donde no gobierna, hace de oposición, tanto contra gobiernos anti-imperialistas como el venezolano, como contra gobiernos «progresistas» al estilo de Gustavo Petro en Colombia, quien está intentando llevar adelante una alternativa política a lo que se ha visto en ese país desde mediado del siglo XX. El problema de la violencia en Colombia no se detiene porque es inherente al proceso oligárquico imperialista y colonial. Por lo tanto, cuando pensamos en el neofascismo en nuestra región, debemos hacerlo como continuidad del colonialismo, desde 1492 hasta nuestros días.

El imperialismo está detrás de todos los grupos oligárquicos de la región. Estos gobiernos no podrían existir sin la ayuda de Estados Unidos, al igual que el gobierno y el Estado sionista de Israel. Estas oligarquías también controlan las fuerzas armadas, como la chilena, en el que todos los oficiales militares de rango provienen de las «familias de apellidos» con cultura fascista y colonial.

Por lo tanto, es fundamental avanzar en la descolonización de las fuerzas armadas latinoamericanas y caribeñas.

EL PAPEL DEL IMPERIALISMO Y EL NEOFASCISMO COMO GARANTES DEL ORDEN UNIPOLAR FRENTE AL DESAFÍO MULTIPOLAR

El mundo multipolar está siendo víctima de una agresión fascista por parte de los imperialismos occidentales, liderados por Estados Unidos. Esto se evidencia en conflictos como la guerra en Ucrania contra Rusia, en la escalada de tensión entre Estados Unidos y China por la intromisión del país occidental en el estrecho de Taiwán, en el genocidio en Gaza, en los ataques reiterados contra Irán y en la ofensiva imperialista contra el proceso bolivariano en Venezuela, entre otros ejemplos.

El imperialismo occidental está intentando frenar un proceso de decadencia imperial que parece irreversible. Para lograrlo, recurre a guerras de agresión, como la que ha librado contra Rusia, utilizando grupos neofascistas y neonazis vinculados al fascismo y al nazismo ucraniano, inspirados por figuras como Stepán Bandera, cuyo objetivo ha sido históricamente el exterminio de pueblos de origen eslavo. Es importante recordar que, según la ideología racista de estos grupos fascistas durante la Segunda Guerra mundial, los ucranianos de origen escandinavos, con rasgos como cabello rubio y ojos azules, eran considerados racialmente superiores, mientras que los grupos de origen eslavo eran vistos como racialmente inferiores. El nazismo alemán apoyó y fomentó estos grupos en su avance contra la URSS. En la actualidad, es el imperialismo estadounidense el que ha reorganizado a estas milicias neofascistas para orquestar el golpe de Estado de 2014 en Ucrania, con el fin de iniciar una guerra de

⁸ En Guatemala, tenemos un Bernardo Arévalo, quien no tiene nada que ver con su padre, ejecutando políticas en contra de su pueblo. Esto refleja el acelerado ascenso del neofascismo en nuestra región.

exterminio contra las poblaciones de origen eslavo. A través de la CIA, Estados Unidos impulsó dicho golpe, poniendo en el poder a estas milicias fascistas. Los representantes políticos que no se querían adherir a la línea imperialista de forzar la renuncia del presidente democráticamente electo de Ucrania fueron amenazados de muerte. Desde entonces, los fascistas ucranianos han desatado una guerra contra sus propios compatriotas. En este contexto, la Federación Rusa, cercada por el «Occidente Colectivo» (OTAN, UE, Estados Unidos y el sistema financiero internacional occidental), no tuvo más opción que involucrarse en una guerra defensiva contra el gobierno ucraniano. Debemos recordar que, desde el final de la Guerra Fría en 1991, Rusia ha sido presionada mediante la expansión hacia el este de la OTAN.⁹

Existe una alianza *de facto* entre la OTAN, Estados Unidos, la UE y el sistema financiero internacional con las milicias neofascistas y neonazis ucranianas. El ejército ucraniano, respaldado logísticamente y con armamento por Estados Unidos y Europa, ha bombardeado Moscú y llevado a cabo todo tipo de actos terroristas. Promueven una ideología racista que busca exterminar al otro para que desaparezca la Federación Rusa, con el propósito de impedir la consolidación del emergente mundo multipolar.

De manera similar, Irán ha sido sistemáticamente atacado por Estados Unidos y el Estado sionista de Israel, que actúa como el «perro guardián» de los intereses estratégicos del imperialismo estadounidense y europeo en una región rica en recursos energéticos, principalmente petróleo y gas. Sin embargo, el genocidio contra los palestinos es sólo uno de los múltiples frentes

del sionismo internacional; otro es la invasión de los países vecinos con el objetivo de ocupar colonialmente sus territorios.

Algunos sostienen que, debido a la presencia de un presidente judío en Ucrania o de funcionarios judíos en el gobierno de Israel, es irracional hablar de neofascismo o neonazismo en estos contextos. Nosotros, sin embargo, defendemos la tesis contraria: cualquier grupo, independientemente de su origen, puede ser tanto víctima como victimario del fascismo, ya que no se trata de una cuestión genética, sino de racismo y de una ideología moderno/colonial. Donde hay racismo, está presente la semilla del genocidio y allí está la raíz del fascismo.

LAS DISPUTAS ENTRE LAS ÉLITES OCCIDENTALES AL INTERIOR DEL MUNDO UNIPOLAR

El mundo unipolar es heterogéneo, con profundas contradicciones internas entre las élites occidentales. Aunque existen matices entre diversos líderes y grupos políticos dentro de estas élites, por razones pedagógicas identificaremos dos: i) las élites globalistas vinculadas al Foro Económico Mundial (FEM) de Davos y ii) las élites nacionalistas de extrema derecha, representadas por figuras como Donald Trump, Marine Le Pen y Geert Wilders, entre otros. Aunque estos líderes tienen diferencias, comparten un vínculo con el viejo fascismo del siglo XX, lo que provoca conflictos con los neofascistas agrupados en el FEM.

Como se ha explicado previamente, tanto el fascismo del siglo XX como el neofascismo del XXI cumplen la función de servir como «inhibidores» del capitalismo en crisis. Ambas fases del fascismo canalizan el descontento

⁹ Este proyecto fue gestado en Washington, como se puede evidenciar en el documento publicado en 2019 por la *Rand Corporation*, un *think tank* de la CIA y el Pentágono estadounidense, titulado «*Overextending and Unbalancing Russia*». Este documento es el «guion» de la «película» que estamos presenciando en Ucrania. Allí se argumenta que se debe aislar, sancionar y bloquear a Rusia, debido a que Estados Unidos estaba perdiendo terreno en el mercado europeo, donde el 40% de las importaciones de la Unión Europea provenía de Rusia, además de que la Ruta de la Seda de China atraviesa su territorio.

popular hacia pueblos clasificados por Occidente como racialmente inferiores, en lugar de orientar ese descontento hacia el sistema capitalista o, en última instancia, hacia la Modernidad, la civilización de muerte que representa el verdadero enemigo de la humanidad.

Las élites globalistas concentradas en el FEM son plenamente conscientes de que el sistema capitalista ha entrado en una crisis terminal, y que su colapso definitivo es inevitable. Además, comprenden que la humanidad enfrenta una crisis civilizatoria sin precedentes, resultado de la catástrofe ecológica global que ha generado la Modernidad. Para estas élites, es evidente que el sistema-mundo vigente tiene los días contados. Por lo tanto, no buscan salvar el capitalismo, sino garantizar la preservación de su posición como clase dominante tras el colapso. Su proyecto se centra en asegurar que, una vez caído el sistema capitalista mundial, mantendrán sus privilegios. Pero su ambición va más allá: intentan crear un nuevo sistema histórico, peor que el que hemos sufrido durante los últimos cinco siglos. En otras palabras, los globalistas del FEM están diseñando lo que podríamos llamar «pesadillas globales». Algunas personas se refieren a este fenómeno como «tecno-feudalismo», aunque creemos que aún faltan categorías para comprender plenamente este proceso.¹⁰ Se trata de élites capitalistas transnacionales, representantes del capital financiero puro y duro, que reconocen los problemas generados por el sistema capitalista, pero buscan superarlos a través de soluciones de corte fascista.

Esto nos remite a la discusión que Immanuel Wallerstein impulsó a partir de su trabajo de sociología histórica durante la década de 1980. Wallerstein sostenía que la idea del surgimiento del capitalismo a partir

de una lucha de clases dentro de Europa, es un mito promovido por las ciencias sociales eurocéntricas. Según su análisis, las mismas familias de la aristocracia feudal del siglo XV controlan el capital financiero en el siguiente siglo. ¿Qué sucedió entre ambos siglos? La expansión imperial/colonial europea. Frente a la decadencia del sistema feudal, la aristocracia buscó una solución para mantener sus privilegios como clase dominante, creando un proyecto histórico global de expansión imperial/colonial basado en el sistema capitalista. Así, facilitaron la caída del feudalismo, dado que este sistema de producción y consumo ya no les era útil.

Desde finales de la década de 1980, Wallerstein predijo que entre 2020 y 2050 se produciría una bifurcación sistémica, ya que el capitalismo mundial entraría en crisis terminal, y las élites harían lo mismo que la aristocracia feudal del siglo XV: crearían un nuevo sistema histórico que asegurara sus privilegios de clase.

Wallerstein afirmaba que el futuro de la humanidad se debatía entre Davos (en referencia al FEM) y Porto Alegre (aludiendo al Foro Social Mundial). Según él, una posibilidad era que las élites capitalistas transnacionales y financieras respondieran a la crisis del capitalismo creando un nuevo sistema histórico aún peor que el actual, utilizando la Inteligencia Artificial y las nuevas tecnologías, con la formación de un único Estado mundial y la eliminación de cualquier institución que defendiera la soberanía. El proyecto de Milei en Argentina parece alinearse con esta tendencia, dado que sus políticas buscan desmantelar cualquier rasgo de soberanía estatal que represente un obstáculo para el capital transnacional.

Las élites del FEM han lanzado un proyecto denominado «The Great Reset» (El Gran

¹⁰ Es importante recordar que el feudalismo es un fenómeno histórico específico de Europa y no existió en otras partes del mundo.

Reinicio), presentado públicamente en 2021, cuyo objetivo es crear un nuevo sistema histórico más allá del capitalismo actual. A primera vista, sus demandas podrían parecer de izquierda, pero al analizar sus propuestas, es evidente la impronta fascista de este proyecto. Por ejemplo, reconocen la crisis ecológica, lo que los distingue de los nacionalistas fascistas a lo Donald Trump o Jair Bolsonaro, quienes niegan dicha crisis. Sin embargo, las soluciones que proponen son alarmantes, ya que sugieren un genocidio planetario. Estas élites globalistas argumentan que, debido al exceso de población y a la limitación de los recursos, es necesario exterminar a 6/8 parte de la humanidad. Es decir, si actualmente hay 8 mil millones de personas, al menos 6 mil millones deberían morir para que la vida en el planeta sea sostenible durante más tiempo. Este enfoque, perverso en su lógica, es lo que denominamos «eco-malthuseanismo», pues actualiza las ideas de Thomas Malthus, el economista británico del siglo XIX que afirmaba que la pobreza y el desempleo no eran consecuencia del sistema capitalista, sino un problema demográfico. Según Malthus, los pobres y desempleados debían morir. Esta es la esencia fascista del proyecto globalista del FEM.

Los nacionalistas fascistas tradicionales cometen genocidios contra pueblos considerados racialmente inferiores. Sin embargo, las élites globalistas del FEM están amplificando los conceptos de «pueblos superiores» e «inferiores». En su plan de eliminar a 6 mil millones de seres humanos, incluyen a muchas más poblaciones de las que persiguen los nacionalistas fascistas antiglobalización neoliberal. ¡Están jugando con fuego! Los globalistas ven con muy buenos ojos la posibilidad de una guerra en la que se utilicen bombas nucleares tácticas, lo que no sólo provocaría la muerte instantánea de

decenas o incluso cientos de miles de personas, sino que también causaría un desastre ecológico que afectaría a la mayor parte de la humanidad.¹¹

Cuando hablamos de fascismo y de su ascenso en el mundo y en Europa hoy, es importante recordar que este concepto tiene su máxima expresión en un genocidio global, no sólo en crímenes focalizados. A los que sobrevivan, se les impondrá un «chip» en el cerebro para transformarlos en «trashúmanos» o «cyborgs». Ya no se conforman con que los robots reemplacen a los seres humanos en las actividades productivas y cotidianas; ahora buscan deshumanizar a las personas, robotizándolas.

Por ello, debemos estudiar con detenimiento la agenda sistémica del FEM, ya que muchos de sus miembros participan abiertamente en el genocidio israelí en Palestina, mediante el financiamiento y la producción de nuevas tecnologías bélicas.

En ciertos temas, globalistas como nacionalistas fascistas coinciden, como en sus posiciones sobre Palestina o China, mientras que en otros presentan contradicciones, como en el conflicto en Ucrania. Por ejemplo, algunos nacionalistas fascistas no apoyan la guerra contra Rusia vía Ucrania, a diferencia de los globalistas. Por otro lado, algunos grupos globalistas ven a China como un ejemplo de capitalismo bajo un régimen autoritario, y creen que la solución a los problemas globales radica en la creación de un Estado mundial autoritario, basado en un sistema de dominación y explotación capitalista.

¿CÓMO COMBATIR EL FASCISMO?

Donde quiera que ha habido gobiernos de pseudoizquierda, en las siguientes elecciones han triunfado partidos de tendencias fascistas

¹¹ Las élites del FEM también apoyan ciertos feminismos y poblaciones LGBT+, pero no por las mismas razones que lo hacen las izquierdas. Para ellos, estos movimientos son vistos como mecanismos de control poblacional.

y neofascistas. ¿Cómo se explica esto? Estas fuerzas políticas, caracterizadas por su tibieza, caen en lógicas electoralistas y creen que, al fusionarse con el programa de la derecha, obtendrán más votos en las próximas elecciones. No comprenden que, con ello, traicionan las promesas de campaña y a sus propios votantes, quienes confiaron en que representaban una alternativa para superar la crisis. Esta decepción masiva no genera un cambio de la subjetividad en las personas, sino que, por el contrario, provoca un giro aún mayor hacia la derecha. ¿Por qué? En primer lugar, porque al llegar al ejercicio del poder, los gobiernos de pseudoizquierdas continúan o perpetúan políticas de derecha o incluso de extrema derecha. En segundo lugar, porque la derecha aprovecha la hipocresía y la inconsecuencia de estas izquierdas tibias para relativizar su propia corrupción.

La pseudoizquierda es oportunista y se acomoda fácilmente, lo que inevitablemente la lleva a conciliar con el imperialismo, el capitalismo, la colonialidad, la dominación y explotación de los pueblos. En las elecciones siguientes, muchas personas prefieren votar por el «original» en lugar de optar por la «fotocopia», como solía decir el fascista francés Jean-Marie Le Pen. Si la pseudoizquierda reproduce las mismas lógicas de dominación que la derecha, incluidas políticas anti migratorias, racistas y represivas contra pueblos originarios y otras comunidades clasificadas como racialmente inferiores, las subjetividades no cambiarán. Por el contrario, se fortalecerán las mismas ideologías, prácticas y políticas que se dice combatir. Esto no ocurre sólo en Europa, sino también en América Latina y el Caribe. Sucedió con el gobierno de Alberto Fernández en Argentina y la posterior aparición de Milei, y es probable que ocurra con el gobierno de Boric en Chile. Los chilenos podrían inclinarse hacia la extrema derecha fascista como respuesta a la decepción generada por Boric.

Esperamos estar equivocados. Sin embargo, Boric ha reproducido políticas fascistas y represivas similares a las de la extrema derecha chilena. Lo mismo ha ocurrido en otros países con gobiernos «progresistas» que no son anti-imperialistas. Desde nuestra perspectiva, no es posible ser de izquierda sin ser anti-imperialista.

Por ello, hacemos un llamado a que las izquierdas, dondequiera que gobiernen, no sean tibias ni concilien sus programas con los de la derecha, sino que radicalicen sus políticas y avancen con decisión. En el caso venezolano, es necesario profundizar en la comunalización del poder, la economía y el Estado, entre otros aspectos de la vida de ese pueblo. Las crisis estructurales no pueden resolverse con medidas tibias ni abandonando el proyecto de izquierda con el cual se llegó al ejercicio delegado del poder político. Por el contrario, es mediante la radicalización de estos proyectos que el pueblo percibe una verdadera alternativa, distinta y superior a lo que ofrecen la pseudoizquierda, la derecha y la extrema derecha fascista. Sólo así se consolida un proyecto genuinamente de izquierda.

En el caso de Argentina y Chile, esperamos que los pueblos tomen nota de estas lecciones y lancen hacia adelante proyectos políticos más radicales. Si Venezuela ha logrado mantenerse durante los últimos 25 años, es porque ha existido un proceso político de izquierda radical y anti-imperialista que ha impulsado un proyecto histórico de nuevo tipo.

Si pretendemos enfrentar el colonialismo de manera eficiente, debemos poner especial atención en la descolonización mental, educativa, política, militar, económica, espiritual, etcétera. Es fundamental descolonizar tanto el Estado como la cultura. En este sentido, el Ministerio del Poder Popular para la Cultura de Venezuela debería priorizar la descolonización de la cultura con

el fin de superar la herencia oligárquica, colonial y fascista que promueve el imperialismo estadounidense en nuestra región. Cada ministerio debería enfocarse en los aspectos específicos que requieren descolonización, ya que sólo de esta forma la oligarquía no podrá recuperar su poder. Sólo un pueblo consciente puede detener el avance del neofascismo en nuestra región.

El caso de Venezuela resulta de gran relevancia, pues, a pesar de los ataques, el bloqueo y las casi mil sanciones coercitivas unilaterales impuestas por Estados Unidos, la Revolución Bolivariana ha mantenido su rumbo. Esto es posible gracias a que el pueblo venezolano tiene claridad sobre quiénes conforman la élite oligárquica neofascista y cuáles son sus intenciones neocoloniales.

Otro aspecto crucial es que los venezolanos no necesitan buscar soluciones externas para los problemas que enfrentan, ya que cuentan con su propio proceso de comunalización del poder. En Venezuela se está reconstruyendo la subjetividad comunal y una cultura comunera que representan la antítesis de cualquier proyecto fascista y neofascista. Por esta razón, es vital continuar fortaleciendo el proceso de comunalización del poder, la economía y el Estado. En este sentido, el presidente Maduro afirmó recientemente que debemos aspirar a que las políticas ministeriales, en algún momento, sean el resultado de decisiones

tomadas por el pueblo desde las comunas. Para lograrlo, es necesario que el pueblo y las políticas se fusionen en un futuro Estado comunal. El mejor antídoto contra el fascismo es robustecer la lucha anti-imperialista a través de la descolonización de todos los aspectos de la vida moderna, tanto en sus estructuras externas como internas. A la vez, es necesario fortalecer la subjetividad comunera y la comunidad de vida, como un proceso de ruptura con el egoísmo individualista de la Modernidad, la dominación y la explotación sistemática del otro. Lo más favorable para Venezuela es que la subjetividad comunera se generalice y se materialice en la vida cotidiana de todos los venezolanos. Para ello, es esencial que las comunas se fortalezcan y continúen creciendo, sustituyendo progresivamente a la vieja sociedad. Esta es la mejor garantía de que el fascismo será derrotado.

Todo lo mencionado debe tomarse como puntos de partida para profundizar y desarrollar. Es crucial investigar de manera rigurosa el problema del fascismo y el neofascismo, con el fin de detener su avance en nuestros pueblos. Por lo tanto, hacemos un llamado a descolonizar el poder para que las élites oligárquicas fascistas, neofascistas y neocoloniales de nuestra región pierdan toda su fuerza e influencia, y no puedan resurgir jamás.

RESISTENCIA: UNA RESPUESTA SOBERANA AL BLOQUEO ESTADOUNIDENSE

Anahías N. Gómez A.¹

El siguiente ensayo aborda dos modalidades de la guerra, el asedio y el bloqueo. Algunos investigadores no dudan en calificar estas prácticas entre las más aberrantes, ya que no hacen discriminación de edad, sexo o condición. Con el paso del tiempo, ambas modalidades de guerra fueron desapareciendo de los registros históricos. No obstante, para desgracia del género humano, el gobierno de Estados Unidos de América, en el marco de la Guerra Fría (1947 – 1991), decidió imponer un bloqueo, vendido como embargo comercial, a la república de Cuba. Más tarde, en pleno siglo XXI, y sin haber doblegado el gentilicio cubano, el otrora hegemon arremete contra los hijos de Bolívar, olvidando que el contexto y las circunstancias son otras, y que el pueblo bolivariano fue el principal responsable de la caída del imperio español en América.

Palabras claves: asedio, bloqueo, Cuba, resistencia.

Resistance: A sovereign response to the US blockade

The following essay addresses two modalities of war, assault and blockade. Some researchers do not hesitate to classify these practices as among the most aberrant, since they do not discriminate based on age, sex or condition. As time went by, both forms of war disappeared from historical records. However, to the misfortune of the human race, the government of the United States of America, within the framework of the Cold War (1947 – 1991), decided to impose a blockade, sold as a commercial embargo, to the Republic of Cuba. Later, in the 21st century, and without having dubbed the Cuban name, the former hegemon attacks the children of Bolívar, forgetting that the context and circumstances are different, and that the Bolivarian people were mainly responsible for the fall of the empire. Spanish in America.

Keywords: siege, blockade, Cuba, resistance.

El abril de 2025, se cumplirán sesenta y cinco años de la imposición de un bloqueo inhumano, cobarde y genocida contra el pueblo cubano. Este acontecimiento, además de ser un acto atroz en contra de millones de personas, constituye un hecho inédito en la historia universal. Algunos han tildado la medida como medieval, ya que era una práctica común en ese período de la historia para obligar a un pueblo o comunidad a rendirse. Sin embargo, esta estrategia militar

se remonta mucho tiempo atrás. Aquellos que han leído la Biblia o algo de historia universal, podrán encontrar referencias al respecto. Como cuando Josué derribó las murallas de Jericó, o el asedio aplicado por el rey Nabucodonosor contra el reino de Judá, en noviembre o diciembre del año 598 a. C. En esos años, esa estrategia se conocía como asedio, podía ser por tierra, por mar, o una combinación de ambas. Consistía, fundamentalmente, en impedir que el

¹ Dra. en Historia por la Universidad Central de Venezuela. Magister en Historia de América Contemporánea (UCV). Máster Internacional en Estudios Internacionales y Diplomáticos (España). Coordinadora del Doctorado en Historia (UCV), Investigadora adscrita al Instituto de Estudios Hispanoamericanos (IEH- UCV) y del Centro Nacional de Estudios Históricos (CNEH). Profesora de las cátedras de América Independiente y de Historia Contemporánea de EE.UU (UCV). Profesora invitada de UNEARTE. ORCID ID: 0000-0002-5422-6350. Bicentenario@monroe.ucv@gmail.com

adversario pudiera acceder a alimentos, agua o cualquier otro producto necesario para la subsistencia. Por lo general, ésta práctica se extendía por semanas, meses e incluso años.

Dicha estrategia ha sido definida como una acción de guerra, que consiste en rodear la plaza enemiga impidiendo que la población pueda adquirir cualquier bien o servicio. También, como una táctica militar para bloquear una fortaleza o ciudad hasta debilitarla por desgaste.² El asedio representa la acción más cruel de un Estado victimario en la obtención de sus intereses, ya que suele castigar a la población civil. Mientras que el bloqueo, hace referencia a una operación naval, ahora aeronaval “... cuyo origen es de procedencia germana —blockhaus— que significa incomunicar un lugar con finalidades bélicas (Muela, 1996:41).

De este modo, el bloqueo y el asedio tienen en común su carácter bélico, así como el objetivo que persiguen: vencer al enemigo por inanición. ¿Cómo pueden considerarse valientes quienes así actúan? Luchar contra una población a quien se le ha impedido abastecerse de cualquier bien, para así doblegarla, difícilmente es señal de valentía, entendida ésta última, como un hecho o hazaña heroica ejecutada con valor (RAE). En consecuencia, el bloqueo, el asedio o sitio, eran prácticas inhumanas, ejecutadas por Estados que contaban con suficientes recursos materiales y soldados, en un mundo donde se desconocían los derechos humanos. Sin embargo, este tipo de tácticas suelen volver a la palestra, cuando un imperio o un Estado apoyado por un hegemon, no consigue, por otros medios, doblegar o sojuzgar a quien ha tachado como su enemigo. Mientras que sus cómplices, quienes por lo general suelen alardear sobre el respeto a los derechos humanos, pertenecen a un organismo internacional o los lideran. Todos, victimarios

y sus cómplices, esperando la caída de la plaza para quedarse con el botín o sus migajas.

Usando la prensa, la radio, la televisión y más recientemente las plataformas en línea, como nuevas máquinas de guerra, el gobierno de Estados Unidos de América (EUA) impuso esta nueva combinación de asedio y bloqueo, bajo el nombre de embargo comercial. El cual ha sido definido como: “... prohibición que dicta una autoridad para comerciar con un determinado país o zona, fundado en razones políticas, económicas o bélicas. (Barroilhet, 2014:40). Una caracterización que llama poderosamente la atención, ya que implica que existe un poder supranacional que puede, violando la soberanía de otros Estados, y obviando el derecho internacional, imponer sanciones a placer, sin que el país afectado pueda defenderse. De este modo, el gobierno de EUA, en unión con sus Estados satélites más fieles, se ha mantenido en estado de guerra contra Cuba y su pueblo desde hace más de 60 años. Guerra que impide el acceso, por ejemplo, a maquinarias y repuestos para la renovación de la infraestructura industrial, “... ejemplo de ello es la industria del azúcar, que ha sido representativa del país y se ha deteriorado en los últimos 20 años; en 1990 producía 8.4 millones de toneladas, mientras que en 2014 llegó a 1.6 millones.” (Girón, 2015:4).

La ausencia de una firme respuesta por parte de algunos organismos internacionales, como por ejemplo la Organización Mundial del Comercio (OMC) o de la Organización de Estados Americanos (OEA), entre otros, deja constancia de la subordinación a la política y financiación de EUA. La continuación de ésta práctica nos dice entonces, que estamos en presencia, aún en pleno siglo XXI, de un cierto tipo de imperialismo que no requiere de colonias al viejo estilo de las del siglo XV al XIX. Ya que le basta con tener neo colonias, especie de fachadas de Estados-nacionales,

² Ver: <https://definicion.de/asedio/>

que responden a intereses foráneos. Lo que a su vez indica que carecen de una política exterior propia. Esta definición revela, de igual modo, que hay países como EUA, que no responden a los organismos internacionales creados para dirimir las pugnas entre Estados.

EL ASEDIO EN LA HISTORIA Y SUS CONSECUENCIAS

Partiendo del concepto de asedio y lo que implica, bien vale la pena un poco de historia para recordar algunos de los asedios más largos o emblemáticos, ocurridos mucho antes de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

Por su extensión en el tiempo o su impacto, destacan los siguientes: El asedio o sitio de Ceuta, considerado el más prolongado de la historia universal, comenzó el 23 de octubre de 1694 y finalizó el 22 de abril de 1727, es decir, un total de 33 años. Hasta poco antes del conflicto, Ceuta se caracterizaba por ser una ciudad de rasgos portugueses. Pero al término del asedio, la ciudad había perdido su relevancia económica y sus rasgos identitarios. Durante el cerco, adoptó el idioma y la moneda de España, y "... unos 40 mil habitantes de Ceuta..." perdieron la vida. (Sanz, 1985: 410). Otra de las consecuencias, fue la captura de Gibraltar por parte de los ingleses, principal vía de abastecimiento con la península española. A pesar del brutal acoso, Ceuta se impuso sobre sus enemigos como resultado de la muerte del sultán Muley Ismil en 1727. Cuya desaparición generó un enfrentamiento entre los herederos por la jefatura del reino. Lo que terminó, después de todo, beneficiando a la ciudad asediada.

Otro de los asedios emblemáticos fue el sitio de Candía (Creta). Una ciudad asentada en una isla veneciana, que resistió durante 21 años a las fuerzas otomanas. Tiempo durante el cual estuvieron imposibilitados de acceder al comercio por mar, y sufrieron restricciones para abastecerse de agua dulce. Se inició el 1

de mayo de 1648 y culminó el 4 de septiembre de 1669, con la victoria de los otomanos. Los derrotados, en su mayoría cristianos, lograron salvar la vida y las escasas posesiones que pudieron llevar consigo. La victoria del ejército opresor se produjo en un momento de crisis interna entre los turcos, ya que el imperio se encontraba dividido en facciones; "... con visires escogidos por sus preferencias y no por sus conocimientos (...) en medio del relajamiento de la disciplina e insurrección militar, [era] incapaz de adaptarse al mercantilismo europeo" (Mesa, 2014:82).

El tercer asedio más largo de la historia, es altamente conocido y estudiado. Su trama ha sido escenificada en un sinnúmero de obras de teatro y películas. Y ha logrado que las nuevas generaciones, incluso los llamados millennial, la conozcan. Sin embargo, no está considerado un acontecimiento histórico propiamente dicho. Nos referimos a la Guerra de Troya, que aún hoy divide a historiadores y arqueólogos. Esta ciudad sufrió un asedio de 10 años, a cargo de uno de los ejércitos más numerosos y famosos de su tiempo: los aqueos. Quienes tenían la particularidad de contar entre sus filas con "dioses y semidioses". El fin de aquella tragedia, sólo fue posible como resultado del exceso de confianza, la imprudencia y hasta cierto punto, de la ingenuidad de los troyanos. Sólo así pudieron los griegos acabar con Troya y sus habitantes, convirtiendo a los sobrevivientes en cadáveres o esclavos.

Otros asedios destacan no tanto por su duración, sino por la impronta que dejaron en la psiquis de los afectados. Como afirma el historiador Jiménez Chueca, provocaron un quiebre, un antes y un después en la historia. Entre ellos, destaca el sitio a Cartago. El cual comenzó en el año de 149 a.C., y culminó en el 146 a.C., para un total de tan sólo tres largos años. El acosador del momento no era otro que el imperio romano, y como resultado de la derrota, Cartago quedó en ruinas. Unas

350.000 personas de un total de 400.000 cartagineses perdieron la vida, mientras que los sobrevivientes fueron sometidos a la esclavitud. El motivo de la destrucción de Cartago no fue otro que sus riquezas. Las cuales fueron aumentando el deseo de los romanos de hacerse con un formidable botín. Cartago había estado cumpliendo cabalmente con lo establecido en el tratado de paz con Roma. Pero la ambición romana pudo más que un tratado. En 151 a.C., poco importó que los cartagineses hubiesen respetado los acuerdos por 50 años. Para Roma, cualquier causa, aún infundada, era válida para someter a la ciudad y hacerse con sus recursos. Ya que una vez terminado el tratado, los romanos sabían que sus arcas dejarían de recibir los tributos a que estaba obligada la ciudad de Cartago. Pero también, los términos del acuerdo establecían que los cartagineses y los romanos serían iguales ante la ley. En ese punto, el imperio del momento pensó: ¿por qué esperar que otros se adelanten y les arrebatan el botín de entre las manos? (Negrete, 2014: 28). De este modo, la avaricia, envidia y soberbia romana, acabaron con setecientos años de historia y, en el camino, masacraron a todo un pueblo. La destrucción ejecutada llevó a Escipión Emiliano³, el general a cargo de la destrucción de Cartago, a conmoverse por la tragedia. (Negrete, 2014: 53). Su tristeza, no era por los cartagineses, era por Roma. Sabía que llegaría el día en que otros actuarían contra su patria como él lo había hecho contra Cartago. Los horrores cometidos contra la ciudad, trastocaron la vida de su ejecutor:

Escipión, a quien sirvo, aún se despierta por las noches sudando, gritando al recordar lo que hemos visto... y hecho. Ni siquiera en Sofonisa, su esposa, es capaz de encontrar el consuelo que busca. ¿Qué hemos hecho nosotros? Debería decir qué hizo «él», pues fue Escipión quien se dejó convencer por

Catón para ir a la guerra, al frente del ejército romano (...) Y ahora Escipión no puede soportar lo que hizo. Así funciona la historia, implacable como la noche y tan ineludible. Es de suponer que lo sé, pues aunque nacido de alta cuna, ahora soy un historiador y un erudito que escribe la historia del auge de Roma y de la caída de Cartago... (Leckie, 2014: 4).

Ya en pleno siglo XIX, en medio de la Guerra de Secesión de los Estados Unidos de América (1861-1864), uno y otro ejército pusieron en práctica el sitio para intentar acabar con la resistencia del enemigo. Sin embargo, de la mente de uno de los generales de la Unión, llegaría una nueva versión de esta estrategia. Una combinación de asedio, bloqueo y tierra arrasada. Esta última consiste en destruir todo lo que pueda servir para la supervivencia del contrario, dejando sólo desolación y muerte a su paso. La idea de la operación vino de la mano del general Winfield Scott, comandante en Jefe del ejército de la Unión. Esa combinación de estrategias recibió el nombre de Plan Anaconda, y se puso en práctica en 1861. Su propósito era "... rodear marítimamente los puertos, arruinar la economía sureña y luego estrangularla a modo envolvente." (Kofman, 2014: 21). Para ello bloquearían el sur, dividirían la Confederación en dos y evitarían que se abastecieran de alimentos o pertrechos militares. De este modo, lograron sitiar a la capital de los Estados Confederados, Richmond y otras ciudades importantes del sur. La combinación de este Plan con la estrategia del también general William T. Sherman, denominada "marcha hacia el mar", fueron inmortalizadas en una novela llevada al cine⁴, que muestra con lujo de detalles el horror provocado. Sherman entendía, que más que vencer al enemigo, debía acabarlos moral y culturalmente, única manera de que no

3 Cornelio Escipión Emiliano Africano, conocido como el Numantino por su conquista de Numancia.

4 Lo que el viento se llevó (Gone with the wind) de Margaret Mitchell (1936).

volvieron a intentar levantarse una vez más contra la Unión. Es por ello, que “Antes de la guerra, lo corriente era decir que los Estados Unidos – en plural – tenían o hacían algo; después, la frase correcta era que Estados Unidos – en singular – tiene o hace algo.” (Jenkins, 2010:190). Es decir, los estados confederados fueron obligados a vivir unidos hasta la muerte con sus *hermanos* del norte. Sin solución intermedia, como puede ser el divorcio, ni siquiera si éste se intenta de manera amistosa, consensuada.

Años más tarde, en marzo de 2002, Estados Unidos volvería a ejecutar el Plan Anaconda. Esta vez, el país escogido fue Irak, y la justificación: liberarlos (Headquarters United States, 2005:3). Un gobierno que había recibido, por parte de EUA, armas y equipos de diversa naturaleza, al menos desde 1989 (Taibo, 2002: 231). El resultado de la así llamada liberación, renombrada Plan Anaconda, arrojó una cifra aún indeterminada de muertes civiles, además de la destrucción del país.

Pillaje e incendios generalizados. Desgobierno y ataques de represalia. Escasez de agua y cortes de fluido eléctrico. Hospitales saturados y saqueados. El desorden que obstaculiza la labor de los organismos de ayuda humanitaria. Esta es la sombría realidad para los millones de civiles iraquíes que viven en las zonas que acaban de quedar bajo el control de las fuerzas de Estados Unidos y el Reino Unido. (Amnistía Internacional, 2003: 1).

En cada uno de los casos expuestos, con excepción del asedio a la ciudad de Troya – supuestamente motivado por el rapto de Helena - una potencia, ambiciosa de los recursos o temerosa de la grandeza de otra, por lo general con menor poder bélico, pone en práctica una estrategia de exterminio por inanición, valiéndose precisamente, de su superioridad militar. La captura de una plaza, ciudad o país, por parte de un ejército opresor, descansado y bien alimentado, significaba la

matanza de una población estresada y hambrienta. Lo que resultaba en una “victoria” sobre el contrario, seguida de un genocidio que implicaba el exterminio de una cultura.

DEL BLOQUEO EUROPEO AL BLOQUEO ESTADOUNIDENSE

Dos acontecimientos marcan el inicio del siglo XX. Una pandemia conocida como la gripe española, que provocó la muerte de más de 50 millones de personas, y la lucha entre las potencias emergentes contra el hegemón: Gran Bretaña. Bajo los designios de Su Majestad la reina, los ingleses buscaban continuar con el control financiero y económico sobre los Estados latinoamericanos y caribeños. Tal y como lo habían hecho desde el fin de las guerras de independencia. Para imponer sus condiciones, se valieron de sus soldados, expertos en batallas contra “enemigos” de menor poder de fuego. En ese enfrentamiento, la Venezuela de 1902-1903, fue la escogida por las potencias europeas del momento: Gran Bretaña y Alemania y en menor medida Italia, Francia y Holanda, para enseñar al resto de los países del continente, lo que les esperaba si no aceptaban sus condiciones. Pero también, fue una pugna entre el proyecto de dominación europeo y el de los EUA. Sin previa declaración de guerra, valiéndose de la superioridad de fuerzas militares de que disponían, bloquearon las costas venezolanas, secuestraron varios barcos, ocuparon y destruyeron puertos. Dicho bloqueo, impidió la exportación e importación de bienes y servicios necesarios, y agravó la situación económica y social de los venezolanos, ya de por sí complicada. La excusa, una deuda valorada en 40 millones de Bs., pero que las potencias beligerantes confiaban duplicar, tras una hipotética victoria.

Lo que no esperaban, era que una nación pequeña, desprovista de un ejército profesional y con muchas carencias económicas, estuviese dispuesta a olvidar viejas rencillas políticas internas para unirse en torno al presidente, Cipriano Castro, y juntos, hacer frente a una nueva treta europea. La soberbia de los europeos, fue respondida por un gobierno nacionalista, y un pueblo decidido a enfrentar a los agresores. El temple demostrado por los venezolanos, despertó la solidaridad de algunos países latinoamericanos y caribeños, así como la admiración del pueblo estadounidense, que se sintió ofendido por la bravuconada europea. Ya que las acciones europeas contra Venezuela, ponían en tela de juicio la capacidad de su país de hacer respetar la Doctrina Monroe.

Los alegatos del canciller argentino, Luis María Drago, y las presiones de EUA sobre Gran Bretaña y Alemania, hicieron inevitable el arbitraje estadounidense y el fin del bloqueo. Sin embargo, del pulso entre Gran Bretaña y EE.UU, quedó claro que a los británicos les había surgido un rival de su altura, con sus mismas características y objetivos. Y en esa pugna, habían perdido. El abandono de las costas venezolanas y la hábil defensa de Drago, presagiaba el fin de los bloqueos en esta parte del mundo, hasta que un “nuevo” conflicto mundial amenazó con acabar con Europa, e introdujo un nuevo actor en el juego de poderes: EUA.

Entre 1898 y primeros años del siglo XX, EUA se había convertido en una República Imperial (Brinkley, 2006: 619), decidida a hacerse con el control de las riquezas de América y más allá. Empleando, como fieles descendientes del imperio británico, prácticas piráticas o falsas banderas para colonizar pueblos. Sólo que en sustitución de la monarquía como referente, promocionaron los valores de la democracia y del sistema republicano. El objetivo continuó siendo el

mismo que el de sus antepasados británicos: someter pueblos, esta vez, en nombre de la libertad.

Desde su entrada en la Primera Guerra Mundial (1914-1918), una vez convertidos en los prestamistas de Europa, EUA se dedicó a extender su poder militar y económico a sus vecinos. No tenían que cuidarse de Gran Bretaña, pues ésta había perdido “... su condición de primera potencia mundial”. (Silva y de Grossi, 2010:26). De este modo, las 36 intervenciones e injerencias cometidas contra los países latinoamericanos y caribeños entre 1817-1898, fueron eclipsadas por las 100 nuevas incursiones, golpes de Estado e interferencias orquestadas contra los Estados latinoamericanos y caribeños en todo el siglo XX.

El primer país, impedido durante largos meses de disponer de sus recursos para el pago de los salarios de la administración pública, fue República Dominicana, cuyas autoridades se habían negado a aceptar las condiciones impuestas por el presidente de los EUA, Woodrow Wilson (1913-1921). El mandatario estadounidense estaba decidido a controlar la Hacienda Pública, la recaudación de las rentas internas y el desembolso de los recursos para el pago de las deudas, que había contraído la isla con varios países europeos (Nolasco, 2018: 39). Derechos soberanos, que el gobierno dominicano rechazaba ceder a EUA. Como también, la conformación de una guardia, mal llamada “nacional”, dirigida por estadounidenses (Ibídem: 62). La férrea oposición de la mayoría de los dominicanos, llevó a los invasores a cortar el acceso a las cuentas bancarias del ejecutivo dominicano. A partir de ese momento, cientos de miles de familias dominicanas quedaron sin poder adquirir alimentos desde el 16 de julio de 1916. Día en que el ejército de ocupación estadounidense anuncio que:

Esta cesación de pago continuará hasta que se llegue a un completo entendido respecto a la interpretación de ciertos artículos de la Convención Dominico- Americana de 1907, interpretación sobre la cual ha insistido el Gobierno de los EE.UU (...) o hasta que el actual Gobierno dominicano sea reconocido por los EE. UU (Ibídem: 40).

Varios meses de penurias y escasez, llevaron a los dominicanos: empleados públicos, maestros, ancianos y huérfanos, a aceptar el tutelaje impuesto por los estadounidenses. Era eso o la muerte por inanición. Tiempo suficiente para que el 29 de noviembre de 1916, se ocupara militarmente la Isla. Antes de eso, el gobierno de EUA no se había atrevido a ordenar el desembarco de los marines en la Isla. Esperaba que el hambre y la desesperación hicieran efecto y de ese modo, resguardar las vidas de sus soldados, sabiendo que al pueblo dominicano le sería imposible responder al ultraje de su soberanía, en semejantes condiciones. Como los mismos dominicanos habían entendido, se trataba de “pactar o morir,” (Ibídem: 46) usando para ello la tortura del hambre (Ibídem: 52).

CONSECUENCIAS DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL Y LA IMPLEMENTACIÓN DE LA DOCTRINA IMPERIAL ESTADOUNIDENSE: CUBA BAJO ASEDIO

Al término de la Segunda Guerra Mundial, dos Estados resultaron ganadores: Estados Unidos y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (U.R.S.S.). Cada uno con un sistema civilizatorio y económico distinto. De un día para otro, la doctrina Monroe se había extendido a buena parte de Europa con otro nombre: La Doctrina de la Contención o Doctrina Truman:

...ideada por George F. Kennan (1947) implicaba entre otros supuestos la selección de áreas vitales para la seguridad norteamericana, priorizándolas según su relevancia estratégica [y] los intereses

vitales norteamericanos que pudieran verse afectados. Es así que el área comprendida por los países de la comunidad Atlántica, entre ellos los países de América del Sur, fueron seleccionados como una de dichas áreas vitales, la cual debía mantenerse alejada de la influencia soviética. (Otero, 2014:1).

Dicha doctrina fue posible, como resultado de que las antiguas potencias europeas habían quedado arruinadas y en saldos rojos con la potencia del momento. Estos países debieron ceder parte de su territorio al ejército estadounidense para la colocación de bases militares, las cuales pasan de 200, sólo en Europa. Otra de las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial, fue la creación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), y su famosa declaración de derechos humanos. En ese contexto, se celebró la Conferencia de Terranova, donde los gobiernos de EUA y Gran Bretaña, se comprometieron a defender “...el derecho de todos los pueblos a su autodeterminación, especialmente en lo referente a elegir su propia forma de gobierno...” (Silva y de Grossi, 2014:313). Al igual que ocurrió con la firma de otros acuerdos, éste también fue violado por los firmantes. En el ínterin, las intrigas y tensiones entre EUA y la URSS, devinieron en la guerra fría. En el caso de América Latina y el Caribe, ésta se manifestó en el apoyo de regímenes militares, con sus secuelas de torturas, asesinatos y desaparecidos.

Bajo las presiones estadounidenses, la mayoría de los Estados latinoamericanos y caribeños fueron cayendo uno a uno en la red del Tío Sam, con excepción de la mayor de las Antillas: Cuba. Y es que el ascenso de los EUA, ocurrió a la par del aumento del malestar de los cubanos, hartos de la miseria, el robo, la corrupción y la sobreexplotación. Poco les importó que el régimen sanguinario de Fulgencio Batista (1952-1959), estuviera sostenido por una de las potencias del momento. Los cubanos decidieron levantarse

para dar al traste con un sistema denigrante, que había convertido a la Isla en una especie de Disneyland para adultos, "... donde la clase media, y sus capas inferiores, estaban vinculadas al vasallaje lucrativo del turismo (...) casas de juego, proxenetas, burdeles, cabarets..." (Ramos, 2012: 402).

La dictadura de Fulgencio Batista, un esbirro a disposición del gobierno norteamericano, era una de las más sanguinarias que había vivido la Isla. Sin embargo, la valentía de unos pocos hombres, junto al apoyo de la mayoría del pueblo, fue ganando las simpatías del mundo. Los desmanes cometidos por Batista, el hambre al que eran sometidos unas 2.500.000 personas en la Isla (Ibídem: 401) 31, así como la corrupción y el robo de los altos mandos del "ejército" cubano - antes encubierto o silenciado- ahora eran revelados por la prensa y la televisión estadounidense. Con Batista al frente, y bajo la complacencia de los empresarios y funcionarios "yanquis", "...la economía de la Isla se había convertido en un feudo de las corporaciones estadounidenses, quienes controlaban casi todos los recursos naturales..." (Brinkley, 2006:940) mientras que las asociaciones criminales hacían lo propio con las actividades turísticas. En medio de la rebeldía cubana contra el dictador, comenzó a hacerse frecuente la visita de destacados periodistas estadounidenses a la Sierra Maestra. Con el propósito aparente de conocer, de primera mano, a los líderes guerrilleros.

Entre los destacados visitantes a la Isla, estuvieron el corresponsal de New York Times, Hebert Matthews, convertido en un destacado promotor de la revolución cubana (Ramos, Ob.cit.: 405) y el coronel de inteligencia militar Jules Dubois, quien además de ser corresponsal del *Chicago Tribune*, fue presidente de la Sociedad Interamericana de Prensa (SIP), órgano fundado en la Habana de Batista en 1943. Las visitas de tan reconocidos

personajes, apuntalados por los dueños de los medios para quienes trabajaban, constituyó de por sí, en un aval de la élite político-económica de EUA al movimiento revolucionario. Si sumamos a eso, el hecho - nada despreciable- de que a principios de 1958, el gobierno de los EUA, había decretado un embargo de armas destinadas a Batista (Ibídem: 408), en medio del avance indetenible del ejército guerrillero, se puede concluir que los días del dictador estaban llegando a su fin, y que en esa coyuntura, al imperio norteamericano le quedaban dos vías: Desembarcar los marines para tratar de apuntalar al régimen, o buscar ganarse los afectos del nuevo hombre fuerte de Cuba, para de esta manera, seguir disfrutando de las riquezas de la Isla. Pero una cosa era aceptar entrevistas para exponer al mundo lo que estaba ocurriendo en Cuba, bajo la dictadura apuntalada por los yanquis, y otra muy distinta, convencer a los revolucionarios de la Sierra Maestra, de traicionar sus ideales y el proyecto de recuperar la soberanía perdida, mancillada tras décadas de ocupación estadounidense. Para noviembre de 1958, la CIA y el Departamento de Estado habían perdido las esperanzas de influir en los líderes cubanos. Por lo que comenzaron a maniobrar, para evitar que los rebeldes se hicieran con el poder. Mientras exigen el cargo al dictador, trataban de encontrar otro títere en el lugar de aquel y, de ese modo, forzar a una especie de "gobierno de transición" dirigido por ellos.

Cuando nada pudo cambiar las intenciones de los revolucionarios, inmersos en un proyecto de transformación social, el Departamento de Estado y la CIA, retomaron las estrategias que tan bien les habían funcionado en la Guatemala de Jacobo Árbenz en 1954. De la presión diplomática pasaron al estrangulamiento de la economía cubana, y cuando tampoco esa estrategia funcionó, optaron por la presión militar, vía invasión de mercenarios. Esa invasión había sido

planificada durante la administración de Eisenhower, y estuvo conducida por la CIA. Desde entonces, se dedicaron a entrenar a un pequeño ejército de exiliados anticastristas conformado por unos 2 mil hombres (Brinkley, 2006: 958).

La soberbia, considerado por la Iglesia Católica como el pecado capital número uno, no ha dejado de estar presente en las acciones del imperialismo estadounidense desde su independencia de Gran Bretaña, y por fortuna, la soberbia ciega el sentido. Una cosa son los planes de los soberbios, convencidos de su importancia y necesidad de imponer su visión y criterios, y otra muy distinta la de los pueblos objeto de abusos por parte del gobierno de los EUA. No habían aprendido la lección dado por los guerrilleros de la Sierra Maestra, cuando menos de 300 hombres (Ramos, Ob.cit:409) hicieron correr al “ejército” de Batista, calculado en unos 60 mil. Ahora pretendían acabar con el Estado cubano, empleando para ello otro “ejército” creado por ellos, compuesto de hombres más interesados en recuperar sus bienes expropiados, que defender un proyecto de nación. El presidente John F. Kennedy, esperaba una especie de sublevación popular, un levantamiento espontáneo, para enviar a la fuerza aérea. La orden nunca llegó, como tampoco la movilización popular a favor de los mercenarios. Involucrar directamente al ejército de EUA, no era algo que pudiera hacer a la ligera (Brinkley, Ob.cit: 958-959). Mucho menos en medio de la guerra contra Vietnam.

La victoria del ejército revolucionaria de Cuba fue una bofetada al orgullo estadounidense. Los convirtió en el hazme reír del mundo (Morison, 2003:796), por fracasar en el intento por derrocar a un país con menos posibilidades materiales que ellos. En semejante bochorno, la administración Kennedy prefirió valerse de una otrora táctica de guerra para lograr, cobardemente, los mismos objetivos, pero esta vez, a través del

bloqueo a todo un pueblo. De este modo, salvaguardaba la vida y el barniz de eternos victoriosos a sus marines. Sólo que al actuar de esa manera, irrespetaba los acuerdos firmados con la Organización de Estados Americanos (OEA) y la Organización de Naciones Unidas (ONU), y cualquier otro compromiso internacional. ¿Cómo fue el entramado?

Haciendo caso omiso de las leyes internacionales que regulan las relaciones entre los Estados, el gobierno de los EUA prefirió, en 1933, modificar la Ley de Comercio con el Enemigo del año 1917, sección 5.b, vigente en el marco de la Primera Guerra Mundial. En consecuencia, se abrogó el derecho universal de “... imponer embargos generales contra países extranjeros durante ‘el tiempo de guerra o durante cualquier otro período de emergencia nacional declarado por el presidente’” (Amnistía Internacional, 2009: 7). Más tarde, el presidente Dwight D. Eisenhower volvió a modificar ese instrumento, llamándolo: Ley de Cooperación Internacional, sección 620.a; v. Una vez más volvió a ser modificada bajo la presidencia de John Fitzgerald Kennedy. Quien en 1963 la denomina: “Regulaciones al Control de los Activos Cubanos”. Seguidamente vendrían otros cambios, como la Ley para la Democracia en Cuba, de 1992, conocida como Ley Torricelli; la Ley para la Libertad y la Solidaridad Democrática Cubanas, de 1996 o Ley Helms – Burton, seguida de la Ley de Sanciones Comerciales e Incremento del Comercio.

Sea como fuese, el pueblo cubano, a través de la imposición de estas leyes unilaterales, se ha visto imposibilitado por más de seis décadas de importar o exportar libremente productos desde o hacia los EUA, e incluso establecer relaciones comerciales sanas, con otros Estados. Desde 1963, cualquier ciudadano o empresa estadounidense puede responder penal y económicamente por la violación de dichas leyes, como por ejemplo,

“...castigos penales que oscilan entre 10 años de prisión, multas a empresas de hasta un millón de dólares estadounidenses, y multas individuales de hasta 250.000 dólares. También pueden imponerse castigos civiles de hasta 55.000 dólares estadounidenses” (Amnistía Internacional, Ob.cit., p. 9). La persecución contra el Estado y pueblo cubano se elevó a límites insospechados bajo la Ley Torricelli, con la que se busca:

... alentar a los gobiernos de otros países (...) a restringir sus actividades de comercio y crédito [con Cuba] limitar la cooperación internacional con Cuba imponiendo ‘sanciones a cualquier país que preste ayuda (...) establece que las exportaciones de medicina y equipos, instrumental y suministros médicos (...) solamente pueden exportarse a Cuba, desde Estados Unidos o desde filiales estadounidenses en otro país... (Ídem.)

Todos estos abusos han provocado cuantiosos daños a la población cubana. Desde la imposición de dicho bloqueo, más del 70% de los ciudadanos se ha visto afectado. Ha provocado pérdidas económicas por encima de los 5 mil millones de dólares, entre abril de 2019 y marzo de 2020.⁵ Inconformes con el daño ocasionado a la economía y al pueblo cubano, tanto Donald Trump (2017-2021) como su sucesor, Joe Biden (2021-2025), optaron por extender la presión al peor estilo de Nabucodonosor.

Excluyeron a Cuba del Banco Financiero Internacional (BFI), en tanto la incluían en la lista de Estados forajidos, o patrocinadores del terrorismo. Sin dar respiro a la economía y al pueblo cubano, extendieron la presión a las autoridades cubanas, amenazándolos con aplicarles la Ley Global Magnitsky. Con la que se busca castigar a aquellos que, de acuerdo a EUA, hayan cometido abusos de derechos humanos o actos de corrupción. Tal parece

que la historia es una de las asignaturas pendiente de los presidentes estadounidenses. Olvidan el caso de Richard Nixon, de Ronald Reagan con los Irán-contras, de Bill Clinton y tantos otros, mientras indultan a sus familiares y amigos cercanos, incursos en actos bochornosos. Una señal más de la decadencia de un Imperio.

En el caso de Venezuela, durante el mandato de Hugo Chávez Frías (1999-2013), el gobierno de EUA intentó derrocarlo en varias oportunidades. Una de ellas fue el golpe de Estado del 11 de abril de 2002, bajo el mandato de George W. Bush (2001-2009). Tiempo durante el cual no sólo manifestó su rechazo al presidente venezolano, sino que autorizó el financiamiento de recursos a los partidos de oposición de Venezuela, a través del National Endowment for Democracy (NED), organización creada durante la administración del ultra conservador Ronald Reagan (1981-1989). El mismo que incurrió en la trama Irán-Contra y puso fin al gobierno socialista de la Isla de Granada en 1983. Iniciativas que “...costaron cientos de miles de vidas, sobre todo de civiles, e implicaron habitualmente comportamientos ilegales por parte de su personal militar y de inteligencia.” (Jenkins, 2010:371).

Con el apoyo de sectores opositores, como Fedecámaras y la Central de Trabajadores de Venezuela (CTV), de algunos gobiernos satélites, de los medios de comunicación nacionales e internacionales, y algunas agencias del gobierno de EUA, lograron derrocar a Chávez el 11 de abril de 2002. Evento que fue legitimado por las autoridades estadounidenses:

En la primera declaración oficial, hecha en forma conjunta con España, no se hace referencia alguna a la interrupción del orden constitucional (...) De acuerdo al Washington Post, los funcionarios del gobierno de Bush, sin lograr ocultar su satisfacción por la salida de Chávez, se

⁵ Fiscalía General de la República de Cuba, La Ley Torricelli: Un engendro jurídico para esclavizar a Cuba (II Parte). 19 de abril del 2021. Recuperado de: <https://www.fgr.gob.cu>

refirieron al hecho no como un golpe de estado, sino como un “cambio de gobierno”, producto de la voluntad del pueblo venezolano (Lander, 2002:7).

El retorno de Chávez a la presidencia, luego de tan sólo dos días fuera del poder, fue un acontecimiento inédito en la historia latinoamericana y estadounidense, acostumbrado este último a cambiar gobiernos a placer. A partir de entonces, se diversificaron los intentos y estrategias para acabar con un gobernante que no se plegaba a sus intereses. Con la muerte del mandatario, ocurrida durante la administración de Barack Obama (2009-2017), se pensó que los vientos soplaban a favor de un cambio. Cuando éste no se produjo, Obama decidió firmar una orden ejecutiva, declarando al gobierno de Nicolás Maduro Moros como una amenaza “inusual y extraordinaria” a la seguridad y política exterior de EUA. Lo que vino acompañado de un conjunto de sanciones financieras y económicas, que hoy alcanzan las 931⁶ medidas coercitivas y unilaterales. El objetivo: hacer colapsar la economía nacional y, de ese modo, lograr un cambio de régimen.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Las pocas décadas transcurridas del siglo XXI, han puesto de relieve que estamos en presencia de un Nuevo Orden Mundial. La

respuesta de algunos tanques de pensamiento estadounidenses, es repotenciar la Doctrina Monroe para apuntalar a un imperio en declive. Para algunos historiadores como Eric Hobsbawm, ese panorama puede hacerse realidad, ante el poco interés de las poblaciones de arriesgar sus vidas en defensa del Estado-nación. La tozudez de los cubanos, de los venezolanos y de los rusos en el campo de batalla de la OTAN en Ucrania, desdice las elucubraciones de prestigiosos historiadores, filósofos, politólogos o internacionalista.

La Historia, contrario a lo afirmado por el historiador Francis Fukuyama, sigue escribiéndose y al parecer, nos corresponde a los latinoamericanos y caribeños seguir marcando el camino. Para aquellos que aún persisten en llamar embargo, a un bloqueo que impidió incluso el acceso de medicamentos, en el marco de la pandemia de COVIC, habrá que recordarles que no hace falta desplegar barcos - que los hay - para obstaculizar que un país se abastezca de lo indispensable. Ese método, además de costoso para el criminal que así actúa, es innecesario. Basta con perseguir a quienes deseen comerciar con el “enemigo,” o congelar los bienes depositados en bancos “amigos” o mejor dicho, cómplices, del opresor de turno, para infringir mucho daño a una población. Sin embargo, pueblos como Cuba o Venezuela, están demostrando que se puede vivir con menos, pero no como lacayos.

6 Ver: <https://observatorio.gob.ve/aumentan-a-931-las-medidas-coercitivas-unilaterales-contra-venezuela/>

FUENTES

- Amnistía Internacional, 2003. *Irak Pillaje, desgobierno y consecuencias humanitarias* (España, EDAI).
- Barroilhet Acevedo, Claudio 2014. “Embargos comerciales en el transporte marítimo”. En *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, N° XLIII (Valparaíso, Chile).
- Brinkley, Alan 2006. *Historia de Estados Unidos. Un país en formación* (México, McGraw-Hill).
- Girón, Alicia 2015. “Del bloqueo a la apertura: inversiones y commodities en Cuba. Problemas del desarrollo”. En *Revista Latinoamericana de Economía*. (México DF.) Vol. 46, N° 182.
- Jenkins, Philip 2010. *Breve historia de Estados Unidos* (Madrid: Alianza Editorial).
- Headquarters United States, Air Force, 2005. *Operation Anaconda. An air power perspective*. (Washington D.C., <https://media.defense.gov/2014/Sep/17/2001329845/-1/-1/0/anaconda%20ADA495248.pdf>).
- Hobsbawm, Eric 2010. *Guerra y paz en el siglo XXI* (Barcelona, España: Editorial Crítica).
- Kofman, Gabriel 2014. “Análisis de la Guerra Civil Norteamericana desde la crítica de Marx y Engels y la teoría militar de Clausewitz”. En *Cuadernos de Marte* (Buenos Aires) Año 5, N° 6, enero-junio de 2014.
- Lander, Edgardo 2002. *El papel del gobierno de los EE.UU. en el golpe de estado contra el Presidente Chávez. Una exploración preliminar* (Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales)
- Leckie, Ross 2014. *Cartago. La trilogía de Cartago III*. Traducción de María Luz García de la Hoz (Barcelona: Edhasa).
- Mesa Coronado, María del Pilar 2014 “La isla de Candía en la diplomacia Hispano- Veneciana (1665-1669)”. En *Investigaciones Históricas* 34 (Castilla-La Mancha: Universidad de Valladolid).
- Morison, Samuel Eliot y Otros, 2003. *Breve historia de los Estados Unidos*. (México: Fondo de Cultura Económica) 4ª edición.
- Mula Maldonado, Ricardo 1996. “El bloqueo, el embargo y la política internacional”. En *Dianet* (Rioja), N° 84.
- Negrete, Javier, 2014. *Roma invicta. Cuando las legiones fueron capaces de derribar el cielo*. (Buenos Aires: Editorial El Ateneo, La esfera de los libros).
- Nolasco, Sócrates 2018. *La ocupación militar de Santo Domingo por Estados Unidos de América (1916-1924)* (Santo Domingo: Archivo General de la Nación, Volumen CCXXXIII).
- Otero, María Beatriz 2014. “La doctrina de contención de los Estados Unidos”. En *Letras Internacionales* (S/D) N° 188-8.
- Ramos, Jorge Abelardo 2012. *Historia de la nación latinoamericana* (Buenos Aires, Peña Lillo, Ediciones Continente, 3ª edición).
- Sanz Sampelayo, Juan, 1985 “Un informe anónimo sobre las operaciones militares africanas de 1720-1721”. *Díalnet* (Málaga) N° 8.
- Silva Otero, Arístides y Mariela Mata de Grossi, 2010. *Aproximación al siglo XX (1900-1945)*. (Caracas, Universidad Católica Andrés Bello)
- Taibo, Carlos 2002. *Guerra entre barbaries. Hegemonía norteamericana, terrorismo de Estado y resistencia* (Madrid, Suma de Letras, S. L.,)

Entre la filosofía y la educación: Simón Rodríguez

Gregorio Valera-Villegas¹
Universidad Central de Venezuela y
Universidad Nacional Experimental de las Artes.

No sentimos que tenemos Cabeza, sino cuando nos duele. ... No vemos toda la extensión de nuestra miseria, sino cuando entramos en nosotros mismos. La América esta llamada (*si los que la gobiernan lo entienden*) a ser el modelo de la buena sociedad, sin más trabajo que *adaptar*. Todo está hecho (en Europa especialmente). Tomen lo bueno —dejen lo malo— imiten con juicio— y por lo que les falte *inventen*.
Simón Rodríguez Obras completas

Resumen

Este trabajo es un ejercicio de aproximación a la *bildung* de un personaje, Simón Rodríguez. La *bildung* de un filósofo extraño según nuestra mirada. Un ejercicio otro, distinto, al menos, sobre un venezolano, latinoamericano por antonomasia, un pensador cosmopolita; del cual se ha dicho que fue filósofo (el Sócrates de Caracas), un político, un pedagogo. En él realizamos una suerte de hermenéutica filosófica del texto escrito, narrado, y de la acción contada por testigos oculares. La carta, la biografía, el ensayo filosófico y pedagógico nos sirvieron de pretextos para presentar a un Rodríguez, además de filósofo extraño, un ensayista. Finalmente, puede decirse, que se intenta contribuir, en alguna medida, con el estudio de la vida, del pensamiento y de la obra del así llamado, Don Simón Rodríguez.

En este texto se trata de presentar una visión de Simón Rodríguez desde su proceso de formación, es decir, del intento por responder a la interrogante ¿cómo llegó a ser el que fue? Es, por tanto, un pequeño ejercicio de interpretación de un proceso vital, considerado único e irrepetible, de un ser humano extraordinario en el que se combinaba la genialidad, la iconoclasia y la extrañeza. Un personaje del siglo XIX que vivió, de algún modo, fuera de su tiempo, convertido en un extraño, valga decir, en un eterno extranjero por sus ideas, su praxis social, educativa y política, su personalidad toda.

1. SIMÓN RODRÍGUEZ, O DE CÓMO LLEGÓ A SER FILÓSOFO DE LA EDUCACIÓN

Decía Rodríguez "No quiero parecerme a los árboles, que echan raíces en un solo lugar; sino al viento, al agua, al sol, a todas esas cosas que marchan sin cesar" (Rodríguez, 2009, p.701). pero, a quién llegó a parecerse: a un

trotamundos, a un sempiterno iconoclasta, poeta, soñador, contestatario, en fin, irreverente. Rodríguez había nacido en Caracas, aquella Caracas, que en palabras de Díaz Sánchez, era "la (...) de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX (...) posee una fisonomía bien definida, con una sociedad culta y emprendedora y, sobre todo, con una precoz conciencia de su posición entre las

¹ Licenciado en educación y ciencias sociales, Universidad de Carabobo. Maestría en filosofía y doctorado en Filosofía de la Educación en la Universidad Central de Venezuela. Estudios postdoctorales en filosofía de la educación en la Universidad de Barcelona, España. Investigador del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos. Miembro del Programa de Promoción del Investigador (PPI-3) del Ministerio de Ciencia y Tecnología. Miembro del Programa de Estímulo a la Investigación y la Innovación (PEII Nivel C) del Ministerio del Poder Popular para la Ciencia, Tecnología. Premio Municipal de Literatura 2010, Mención Ensayo del Municipio Libertador del Distrito Capital, Caracas. Ha sido conferencista invitado en universidades venezolanas y del exterior. Editor-Jefe de Ensayo y Error (Revista de Educación y Ciencias Sociales). Correo electrónico: gregoriovaleravillegas@gmail.com

naciones del Nuevo Mundo" (Díaz Sánchez, p.19). Lo que nos permite afirmar, que Rodríguez, en su formación inicial, es el fruto de una cultura, la caraqueña (valga decir la venezolana), lo que contribuirá a darle originalidad a sus concepciones teórico-prácticas, mucho más allá de la inspiración, que según Uslar Pietri, le dieron las revoluciones norteamericana y francesa. (Uslar Pietri, 1981). Su proceso de formación como persona, genio y figura, tuvo un carácter singular. Identificado, sin duda, con lo colectivo de la ciudad, y de la nación, en la que vivió sus años infantiles y juveniles.

Aquel niño, nacido durante la noche del 28 de octubre de 1771, fue convertido a la primera condición social de su vida, la de niño expósito.² Y ya para el año de 1791 Rodríguez llega a ser un docente, un maestro de las primeras letras. En mayo, de ese año, el Cabildo de Caracas le da un puesto como maestro en la "Escuela de Lectura y Escritura para niños"³. Y tres años después, en 1794, escribe, lo que sería una muestra incipiente de su pensamiento pedagógico, un texto-informe-crítico denominado: "Reflexiones sobre los defectos que vician la escuela de primeras letras en Caracas y medios de lograr su reforma por un nuevo establecimiento"⁴.

Cuatro son las constantes en la *bildung* de Rodríguez: pensar, ensayar, actuar y viajar como experiencia/vivencia y aventura. Y por ello, en 1797, a la edad de veintiocho años, se involucra plenamente en la conspiración de Gual y España en contra de la corona española. Ello, le costará el exilio. Y así, dará inicio a su viaje de formación, como parte de su *bildung*. La *bildung* se refiere al cultivo de uno mismo, en donde la filosofía y la educación se relacionan estrechamente, de manera tal que la misma tiene que ver con un proceso de

crecimiento, desarrollo y maduración individual. En tal proceso, a través de una transformación personal, vía experiencia y reflexión sobre uno mismo, se conjuga lo sentipensante, o, de algún modo la inteligencia sentiente, diríamos con Zubiri, en una armonización de la mente del individuo y el corazón, y en la profunda implicación de la identidad personal con la sociedad de referencia. Incorporando la posibilidad de participar en una crítica de la sociedad en la que se vive, y en última instancia desafiar a la sociedad, para actualizar sus ideales más altos, como lo hará Rodríguez en su momento. (Cfr. Bruford,1975; a Alves Alexandre, 2019; y también a Vilanou, 2001).

Una *bildung*, junto al viajar como elemento importante, que para Rodríguez significa un viaje sin retorno al suelo nutricional. Viaje, eso sí, de trotamundos, de lector inquieto —o lo que es lo mismo, como parte del conjunto conformado por aquellas personas que "...a lo largo de sus vidas se han ido convirtiendo en lo que son, por intermedio de un saber de experiencia, un saber de sí, una incorporación y un *habitus* de una lectura otra, ya no como una herramienta, sino como proyecto personal de vida" (Valera-Villegas, 2012, p14)—. En efecto, Rodríguez se convierte, en el proceso de su *bildung*, en un lector inquieto, un lector acucioso de Homero, Diderot, Montesquieu, Rousseau, Spinoza, Hobbes, y Holbach.

Rodríguez viaja durante unos veintiséis años, conoce a Italia, Suiza, Alemania, Bélgica, Rusia, Inglaterra entre otros países. Durante ese largo periplo, lee con pasión, estudia y crea escuelas. Desarrolla ese pensar, estudiar y hacer que le acompañaría por el resto de su vida. En su recorrido vital se (con)forma como el filósofo, el pedagogo, el político, el

2 De acuerdo con la interpretación de algunos documentos de la época y de ciertos testimonios puede llegar a afirmarse que el padre biológico de Rodríguez fue el cura Carreño.

3 En aquella escuela es donde se produce su primera relación con Simón Bolívar.

4 En el que pueden observarse influencias de la obra de Rousseau, del Emilio, o De la educación de 1762, para más detalles.

pensador, creador infatigable, el políglota⁵. Durante este viaje, Rodríguez se reencuentra en 1804 con Bolívar, quien había viajado a Europa debido a su viudez prematura. Este encuentro contribuye a fortalecer aquel viaje de aprendizaje para El Libertador. Eran conversaciones, diálogos y debates, lecturas y recorridos compartidos. De esta experiencia de formación es cuando, el uno, Bolívar, reconoce al otro, Rodríguez, como su maestro. Esta tesis es defendida por uno de los estudiosos más notables de la obra de Rodríguez, Jesús Andrés Lasheras. (Cfr. Lasheras, 1994). Este filósofo andarín, es también aquel que hizo del método del ensayo y el error, del ensayar permanente, parte fundamental de su pensamiento y acción. (Cfr. Kohan, 2014). Del ensayar, inventar, crear en suma, y también, por qué no, del errar, del equivocarse, especialmente cuando todas las circunstancias conspiraban contra sus proyectos. En su obra de 1828, titulada “Sociedades Americanas”, nos dice:

Dónde iremos a buscar modelos?...

—La América Española es original = ORIGINALES han de ser sus Instituciones y su Gobierno =Y ORIGINALES sus medios de fundar uno y otro.

O Inventamos o Erramos". (Rodríguez, 2009, p.88).

Nótese en la cita su estilo escritural de “pintar las palabras”. Este estilo, por ejemplo, le permitía presentar partes de sus textos rompiendo la horizontalidad de las líneas, al presentarlos en forma escalonada. Véanse muestras de ello en Rodríguez (2009, especialmente en su obra “Luces y virtudes sociales”.

2. SIMÓN RODRÍGUEZ, UN EXTRAÑO FILÓSOFO DE LA EDUCACIÓN

Simón Rodríguez, fue un extraño, es decir, un varón considerado por muchos de sus

contemporáneos como inadaptado, anormal, lunático. Podemos decir, además, para fines de este estudio, que entendemos por extraño aquella persona considerada rara o poco común, excepcional, singular y sorprendente con que se presenta la biografía, la *bildung*, de un filósofo de la educación, de un pedagogo, de un político, de Don Simón Rodríguez. Y de algún modo también considerado por algunos como un extranjero, un tipo ajeno, negándosele o desconociéndosele intencionalmente, con sus implicaciones éticas y políticas respectivas. Para una visión más completa de este concepto de extraño, véase a Valera-Villegas (2005, pp.298-316). Rodríguez fue un sujeto extraño en muchos aspectos, incluso en la incompreensión de su pensamiento y obra por muchos de sus contemporáneos. Tal es el caso de sus desavenencias con el Mariscal Antonio José de Sucre, este último no llegó nunca a comprenderle. Hasta el punto de verse obligado a renunciar, en 1826, a su cargo de Director General de Instrucción Pública y Beneficencia. Sucre, era para aquel entonces era presidente de Bolivia. Rodríguez había fundado una segunda escuela-taller como parte de su proyecto educativo para Bolivia. A partir de aquel momento, vivió como un simple filósofo, educador y pedagogo, entre Perú, Chile y Ecuador. (Cfr. Morales,1992; y Murillo, 2009; y también a Rumazo González, 2004). Cabe citar aquí un extracto de una de las cartas que Sucre dirigirá a El Libertador, en las que le muestra su incompreensión y ojeriza por Rodríguez, firmada en Chuquisaca el 4 de septiembre de 1826, en ella le dice: “A no ser que Don Simón es tan honrado y que no tiene un peso, padecería su reputación; más, todos lo tienen por hombre de bien a toda prueba; pero sí, sin orden ni método para sus establecimientos.” (Rumazo González, 2004, p. 88).

Su ensayar y su errar signan su horizonte histórico. Sueños, proyectos e ilusiones se van

⁵ Llegó a dominar el inglés, el francés, el italiano, el alemán y el portugués, entre otras lenguas.

al traste. Un nuevo proyecto en otro lugar, en el trayecto de su viaje vital, reanima sus fuerzas. Rodríguez, el extraño, es personaje que nos muestra un perfil propio, único y singular. Bohemio, romántico, iluso, fracasado, pero nunca derrotado. Un trotamundos, pionero, libertario, creyente de la necesidad de formación de repúblicas, de ciudadanos, como necesidad impostergable para la constitución firme de las nacientes repúblicas americanas. Un personaje que hizo del viaje y de la aventura su esencia como ser humano y como filósofo. Atributos estos, además de políglota —conoció y dominó el latín, y otras lenguas que llegó a enseñar en algunos países de Europa—, que contribuyen a perfilarlo como un filósofo cosmopolita, tal y como lo considerara El Libertador, como veremos más adelante. A este respecto cabe citar el extracto siguiente:

Todos los testimonios de que disponemos coinciden en afirmar que Rodríguez dedicó los años que pasó en Europa al estudio de la filosofía, la economía, la política, las ciencias y las artes, no sólo en los libros sino también en la realidad. La teoría empirista del conocimiento y el cosmopolitismo como elemento ideológico de la sociedad emergente hicieron de los viajes un instrumento indispensable para la formación del hombre culto del siglo XVIII. Había que ver, oír, palpar y hasta oler la realidad de hombres, culturas, climas y accidentes geográficos- y había que ser capaz de comprender y compartir la conducta de cualquier ser humano; y todo eso sólo era posible viajando. La teoría pedagógica que Simón Rodríguez desarrolla a partir de su llegada a Europa es sólo un elemento de un sistema filosófico y político más amplio, y, no por casualidad, aparece como parte cuarta de ese sistema cuando Simón Rodríguez presenta el plan de publicación de su Obra en 1828, organizado según el orden lógico de implicación conceptual en el que cada una de sus proposiciones aparecerá respaldada por supuestos filosóficos básicos y por el

entramado lógico que sustenta el sistema. (Lasheras, 2001, p. 34).

Viajero, aventurero sí, y también lector, escritor, filósofo genial y original. Su singularidad y extrañeza se muestran de diferentes maneras. Al llegar a Kingston, Jamaica, cambia su nombre por el de Samuel Robinson por razones políticas, se afirma. Creemos que también, como símbolo de inicio de su viaje de formación, de (trans)formación a tono con su propia *bildung*. Es durante ese viaje que llega a convertirse en un sujeto original, un filósofo de la educación, un pedagogo, un político. Un consumado ensayista, incluso, hasta en la manera de componer los textos de su obra escrita, como veremos más adelante.

No olvidemos que era tipógrafo, herramienta que le ayudará a configurar su estilo escritural, o aquel en el que las letras pintan las palabras, y por lo tanto, requería de un estilo particular para una mejor expresión de las ideas.⁶

No es sino hasta 1823, a su regreso a la América, cuando retoma el nombre de Simón Rodríguez, como presagio, tal vez, del inicio de una nueva fase de su *bildung*. Desembarca en Cartagena de Indias, y ya en 1824, en Bogotá, inicia el periplo de ensayos en América, al fundar la primera escuela-taller.

Es de hacer notar que este Rodríguez de carne y hueso, fue también, además de extraño, considerado como mujeriego, cínico, irónico, calificado de descarado, por su autenticidad incuestionable. Y por sus detractores era visto como un inconstante, seguramente por abandonar lo que consideraba, en su momento, un esfuerzo inútil, y buscar nuevos caminos, nuevos escenarios para sus ideas.

Por cierto, que en su obra “Sociedades Americanas en 1828” aparece una nota en la contraportada que reza:

6 En el momento de su muerte, el día 28 de febrero de 1854, en Amotape, una aldea del norte del Perú, sólo tenía un cajón lleno de libros y manuscritos de sus nuevas obras.

Tan EXÓTICO debe parecer el proyecto de esta obra
como EXTRAÑA la ortografía en que va escrito.
En unos Lectores excitará, tal vez, la RISA
En otros el DESPRECIO
ESTE será injusto:
porque,
ni en las observaciones hay FALSEDADES
ni en las proposiciones Disparates
De la RISA podrá el autor decir
(en francés mejor que en latín)
Rira bien qui Rira le dernier.

Así, a ese ser extraño que llegó a ser Rodríguez, se le pretendió condenar al olvido por aquellos sujetos de alcurnia y poder. Durante un siglo aproximadamente su obra permaneció en silencio, o acallada. Es a partir de la década de los cincuenta, del siglo pasado, cuando se comienza a dar a conocer. (Cfr. Rumazo González, 2004).

Para los venezolanos y los latinoamericanos de hoy en día, él debería ser más que el título de maestro de El Libertador, muchísimo más que el personaje del que se habla en la carta de Pativilca de este último. Por ello, a ese ser extraño, visto como elemento básico de la constitución de su *bildung*, debemos verle como el pensador, el pedagogo universal, el filósofo y primer educador popular de América. Aquel que se a pensar, a crear, a escribir con luz propia una obra desde las tierras de Nuestra América. Pionero de la concepción de la educación popular como filósofo de la educación que llegó a ser. (Cfr. Puiggrós, 2016). Y es que en efecto Rodríguez fue considerado por El Libertador “el Sócrates de Caracas”, así como también “filósofo cosmopolita”. Escribe El Libertador:

He sabido que ha llegado de París un amigo mío, don Simón Rodríguez: si es verdad haga Ud. por él cuanto merece un sabio y un amigo mío que adoro. Es un filósofo consumado, y un patriota sin igual, es el Sócrates de Caracas, aunque en pleito con su mujer, como el otro con Jantipe, para que no le falte nada

socrático”. (Carta al General Francisco de P. Santander, Pallasca, 8 de diciembre de 1823. Rodríguez, 2001, p. 113). En otra carta escribe El Libertador: “Créame Vd., mi querido amigo, su hermano de Vd. es el mejor hombre del mundo; pero como es un filósofo cosmopolita, no tiene ni patria, ni hogares, ni familia, ni nada”. (Carta a Cayetano Carreño, fechada en Cuzco, 27 de junio de 1825. Rodríguez, 2001, p. 116). Los subrayados son nuestros.

Además, puede decirse que de su condición de filósofo no debe haber ninguna duda, porque, entre otras razones, además de una obra escrita, está el estudio detenido de filósofos como: Platón, Aristóteles y otros clásicos de la antigüedad, además de Rousseau, Voltaire, Locke, Condillac, D’Alembert, Helvetius.

De igual modo, al sostener que fue filósofo en su aptitud y actitud, puede afirmarse que estamos en presencia de un filósofo que pudiera parangonarse con los llamados socráticos. Leamos a este respecto lo que afirma de él el médico e intelectual colombiano Manuel Uribe Ángel, quien personalmente le conociera:

Sin ser muy alto de cuerpo, tenía aspecto atlético; sus espaldas eran anchas y su pecho desenvuelto; sus facciones angulosas eran protuberantes; su mirada y su risa un tanto socarrona: ¡el volteriano esencial! Mira de frente; emplea incluso el desplante. No pide sino por hambre o miseria; ni se queja, más bien sonrío; ni se muestra nunca sentimental. En sus obras no hay referencia alguna a las mujeres. Parece hombre frío, aunque enérgicamente apasionado por sus ideas; su orgullo mantenía erguido aun en las mayores pobreza. No tolera que se le contradiga en sus opiniones; discute, refuta, apabulla con argumentos, pero como varón culto que es, respeta el criterio de los demás; tolera sin ceder, sonrío a veces con mordacidad. Ni enfático ni obseso, sábase muy seguro de sí. (Rumazo González, 2004, pp.55-56). El subrayado es nuestro.

Rodríguez, ese extraño filósofo de la educación, en su *bildung* nos muestra su con-

formación como filósofo cosmopolita adelantado a su tiempo y circunstancia, la que intenta salvar a como diera lugar por medio de su inquieto ensayar proyectos educativos y políticos, y acrisolar uno de sus más importantes legados el de la educación popular y la igualdad radical como principio ético-político. El estudiar, el viajar incesante⁷ y el permanente ensayar son sus nortes filosóficos, en su relación estrecha con lo teórico y su aplicación práctica, al compás del conocimiento de la filosofía, las ciencias y las técnicas. A este respecto se afirma que:

Sobre los autores que estudió tenemos abundantes testimonios directos e indirectos. En primer lugar los que se infieren del contenido de sus obras. Aunque Rodríguez rara vez cita, es fácil deducir que están presentes en ellas las ideas de Bacon, Locke, Voltaire, Rousseau, Spinoza, La Mettrie, Helvetius, Hume, Condíllac, Montesquieu, D'Atambert, D'Holbach, y Destut de Tracy, los ilustrados españoles como Campomanes, Jovellanos y Cabarrus e, incluso, los autores ligados a las primeras luchas del obrerismo moderno como Sismondi. (Lasheras, 2001, p.37).

3. UN FILÓSOFO EXTRAÑO-IRREVERENTE. LA ESCRITURA DE RODRÍGUEZ

Rodríguez al salir de Caracas, para nunca más regresar, se convierte en un trotamundos, un eterno viajero en su marcha de ida sin retorno. Ese Samuel Robinson en el que se troca, le permite asumirse en su libertad y en su autorresponsabilidad, dueño de sí y de sus circunstancias. Viaja por Estados Unidos y Europa, con excepción de España a la que, al parecer, por razones políticas, nunca visitó. Ese viaje durará, como hemos dicho, unos veintiséis años, hasta 1823. En este año

retorna a la América, a lo que hoy se denomina América Latina.

En Baltimore aprende el oficio de tipógrafo, que luego usará, como ya lo hemos señalado, para su original forma de componer sus textos, para “pintar las palabras” decía. Sobre la forma de componer sus escritos en otro trabajo dijimos:

Rodríguez solía hacer una composición muy singular de sus textos, en los cuales adoptaba recursos como: uso de las mayúsculas iniciales o totales para destacar la importancia de una palabra en lugar de subrayarla, uso del guión o de una doble coma, para destacar una pausa larga, no usaba el punto final cuando ordenaba las ideas por renglones (...) combinación de los signos de interrogación y de exclamación, las llaves para destacar ciertas ideas, entre otros. (Valera-Villegas, 2002, p. 116).

A su regreso de Europa, por Cartagena de Indias, despliega un conjunto de acciones, de grandes proyectos, de ensayos, durante cinco años, hasta 1828. En este año, el filósofo de la educación inicia la publicación de sus obras. Pensamiento, escritura y acción van a ser las constantes de esta fase final de su andadura. Sin embargo, esta no puede ser entendida plenamente sin la inmediatamente anterior, la de Europa. Allí despliega cuatro actividades fundamentales: viajar, estudiar (la filosofía, la ciencia y la literatura de la época) la enseñanza (para ganarse la vida) y la política (se nutre del liberalismo en ciernes, de las tesis del socialismo utópico). De este período se ha dicho que Rodríguez “empieza a volverse, en dinámica de su ascenso, un poderoso pensador, un sapiente, y un educador que quiere vía propia”. (Rumazo González, 2004, p. 37). Es precisamente en este trayecto de su viaje cuando se encuentra con Bolívar, y como buenos románticos:

...asumen este viaje como una verdadera empresa de conocimiento, más que un andar desinteresado por las obligadas rutas del turismo. Es el viaje romántico a través del

⁷ Viajó por Italia, Alemania, Prusia, Polonia y Rusia, y en América por Venezuela, Jamaica, USA, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile.

tiempo, cargados de presentimientos y de nostalgia por el pasado, valores que no han surgido de un mero capricho individual sino que han sido impuestos por el presente, un presente que anuncia el desplome inminente de la civilización. Remontarse hasta la cuna es poder contemplar la grandeza debida al poder de creación humana, pero es también la posibilidad de ver el paso inexorable del tiempo. Contemplar las ruinas, para los románticos, es sentirse embargado de un doble sentimiento: "por un lado, una fascinación nostálgica por las construcciones debidas al genio de los hombres; por otro lado, la lúcida certeza, acompañada de una no menor fascinación ante la potencialidad destructora de la naturaleza y del tiempo. (Murillo Arango, 1990, p. 5).

Este será un periplo de autoformación, guiado por sí mismo y por sus circunstancias. De él dirá, como parte medular de su *bildung*:

Permanecí en Europa por más de veinte años; trabajé en un laboratorio de química industrial, en donde aprendí algunas cosas, concurrí a juntas secretas de carácter socialista; vi de cerca al padre Enfantin, a Olindo Rodríguez, a Pedro Leroux y a otros muchos que funcionaba de apóstoles de la secta. Estudié un poco de literatura; aprendí lenguas y regenté una escuela de primeras letras en un pueblecito de Rusia. (Rodríguez, 2009).

Está claro que para 1823, a su regreso a la América, Rodríguez había ya iniciado el ejercicio de su escritura, aun cuando no hubiera hasta la fecha publicado nada. A partir de ahora, dejando el nombre de Samuel Robinson —el trotamundos en el despliegue de su *bildung*, de su viaje de formación—, se dedicará a ensayar y a errar, proyectos pedagógicos, originales y vanguardistas, proyectos de industria, prácticas de indagación científico-técnica. Producto de estas prácticas están sus obras: "Observaciones sobre el terreno de Vincocaya con respecto a la empresa de desviar el curso natural de sus AGUAS y conducir las por el Río ZUMBAI al de AREQUIPA". Arequipa, 1830. Y el

"Informe presentado a la Intendencia de la Provincia de Concepción de Chile para reconocer la ciudad de Concepción y sus cercanías después del terremoto del 20 de febrero de 1835". Concepción, 1835. (Cfr. Rodríguez, 2009). De seguidas, y finalmente, encontramos su conversión-dedicación a la escritura ensayística, como expresión de su filosofía de la educación. En esta última actividad andará de ciudad en ciudad, por Sudamérica, con las obras manuscritas en busca de editor. En esta fase de su vida, lo escritural pasa a constituirlo con mucho. Y de esta manera, se hará, con más fuerza, un filósofo, un escritor, un ensayista pleno y originalísimo, con una escritura en la que hacía gala de su genio y su ironía. Así leemos en una de sus cartas:

Adiós amigo! Deseo a Usted Como para mí salud para que no sienta que vive distracción para que no piense en lo que es y muerte repentina para que no tenga el dolor de despedirse de lo que ama, y de sí mismo para siempre. Esta carta, dirigida al Señor General don José Trinidad Morán, está fechada en Guayaquil, 26 de noviembre de 1853. (Rodríguez, Simón. Cartas, 2001, p.173).

Rodríguez, el filósofo cosmopolita, con sus baúles viaja, cargado de libros, su estudio ambulante y sus manuscritos. Pensar, escribir y ensayar son las consignas vitales y sus angustias de aquella época. De esta manera, a tono con la segunda, afirmaba:

La meditación y la experiencia me han suministrado luces, Necesito un candelabro donde colocarlas: ese candelabro es la imprenta, Ando paseando mis manuscritos Como los italianos sus titirimundis. Soy viejo, y aunque robusto, temo dejar de un día para otro un baúl lleno de ideas para pasto de algún gacetero, Temo morirme sin dejar mi obra publicada: si así sucede, yo habré perdido un poco de gloria, que pronto se olvida en el sepulcro; pero los americanos habrán perdido algo más, pues no puede serles indiferente el ser señores de su suelo, o el cultivarlo para sus

señores; el conservar un nombre que los recomiende, o el tener que tomar otro para existir. (Rodríguez, 2009).

Este ejercicio de lo escritural, pleno y constitutivamente asumido, supondrá crear y publicar. Libros, folletos y artículos de prensa se darán a leer públicamente, algunos manuscritos se perderán en el camino y después de su muerte. Por cierto, uno de estos baúles fue devorado por las llamas en un incendio en Guayaquil, Ecuador, en 1896.

Rodríguez inició sus ejercicios preliminares de escritura, sus notas preliminares, sus *hypomnematas*, durante el trayecto de su *bildung* europea. Sobre ello refiere que: “Mis borradores sobre la Instrucción Pública tuvieron principio a fines del siglo pasado, en Europa, donde viví enseñando por espacio de muchos años”. (Rodríguez, 2009, p. 68). En Oruro, ciudad en la que permanece por espacio de dos años y en la que logra hacer de ella un lugar ideal para escribir, en 1828, escribe dos obras, el inicio de su obra básica y monumental “Sociedades Americanas en 1828” y “El Libertador del mediodía de América y sus compañeros de armas, defendidas por un amigo de la causa social”. En la segunda, que es un opúsculo, no es Bolívar el objeto de su defensa, no lo necesita; sino que “...se defiende la causa de los pueblos, justificando las intenciones y la conducta de sus jefes...”. Se ha sostenido en relación con esta obra que “es relevante la exaltación revolucionaria del héroe, íntimamente vinculada a la de la idea de colectividad, (singular procedimiento que asumiera el romanticismo de la época en la definición del cambio en el sentido de cultura.)”. (Murillo Arango, 1990). De Oruro viaja a Arequipa, allí realiza su primera publicación, el “Pródromo⁸ de “Sociedades

Americanas en 1828. Como serán y como podrían ser en los siglos venideros”.

Rodríguez, en su ejercicio escritural, puede ser considerado como un ensayista original e iconoclasta a su manera. Esta tesis es sostenida por Douglas Bohórquez, quien afirma:

...hay evidentemente en él (en Rodríguez), una puesta en escena teatral del lenguaje, lo que involucra una remodelación del sentido, de las significaciones preconcebidas. Propone nuestro autor un trabajo con el lenguaje que torna sugerente, pero destaca sobre todo su conciencia irónico-socrática. Es un ironista en la mejor tradición de la filosofía socrática, grecolatina”. (Bohórquez Rincón, 2008, p.301-312). El paréntesis y su contenido son nuestros

Él logra construir un estilo propio que lo identifica, y en el que integra “lógica, oralidad, humor y juego y que mucho dice por lo tanto de la actitud subversiva, iconoclasta, de un permanente explorador de la palabra, de sus múltiples posibilidades de sentido”. (Bohórquez Rincón, 2008, p.310-311). En su práctica escritural, constituida y constituyente de sí, en su pensar y crear; puede verse:

...la apelación a la metáfora, a los símiles, a la hipérbole, a la ironía, a la parodia, es decir, a un espectro figurativo del lenguaje que le permite re-pensar desde una perspectiva inédita nuestra condición plural, heterogénea, de “sociedades americanas” necesitadas de una filosofía insurgente, liberadora. (Bohórquez Rincón, 2008, p.310-311)

Lo escritural en Rodríguez es también, y de algún modo, un ejercicio de metaescritura en la que el autor-escritor se sale del texto para buscar un efecto que toque o busque ligar palabra y voz, sentimiento, presencia y

8 De él dirá Rodríguez, con su característico sarcasmo, que: “anduvo por las tiendas, envolviendo especias (...) Ahora, en Lima, lo buscan; se aprecia hoy lo que se despreció ayer”. El Pródromo es una obra autónoma por su contenido y profundidad, independientemente del carácter que le dio su autor. En la portada aparece una nota que dice: “En esto han de pensar los americanos, no en pelear unos con otros”. Un ejemplar de esta primera edición se encuentra en la Universidad de Yale.

pensamiento mediante el uso de una tipografía (suerte de caligrafía) de impacto visual en el lector, en un como-si las letras hablaran desde su configuración particular en la página compuesta. De allí que se haya afirmado de la presencia de “una “literariedad” instrumental, en tanto sirve a una re-articulación de sentidos y que nos desaffan como lectores acomodados a sistemas de pensamiento preestablecidos y a un orden lingüístico secuencial”. (Bohórquez Rincón, 2008, p.310-311). Lo escritural en este pensador caraqueño es ensayo filosófico, no hay duda, sus experimentos-experiencias-vivencias escriturales son, es verdad, “punzantes fragmentos-astillas”. Fragmentos-astillas que buscan conmover al lector. De esta escritura se ha dicho que: “Opera, anticipándose a la fórmula nietzscheana, por sentencias, condensando al *maximum*, presentando contrastes, paradojas, contraponiendo tesis”. En efecto, continúa Rumazo González:

Con frecuencia (...) avanza en deducciones en serie, según el método socrático (...) y las más de las veces, volterianamente y con especialísima delectación, decora sus exposiciones con sutilísimos puntazos o burlas no poco corrosivos”. (Rumazo González, 2004, p. 91).

Esta conformación de lo escritural tiene mucho que ver con la práctica de una lectura inquieta, de largo tráfago vital lector. A ello, hay que añadirle una razón creativa en pleno despliegue, y la práctica de un pensamiento intuitivo pleno.

4. RODRÍGUEZ, FILÓSOFO DE LA EDUCACIÓN, BUSCA AL HOMBRE NUEVO

Entre Diógenes el cínico y el Sócrates de Caracas, el maestro y filósofo García Bacca hizo una semblanza de Rodríguez desde el primero de los nombrados. El filósofo español-venezolano, escribe de esta manera la presentación:

De Diógenes el Cínico se cuenta que durante el día, a plena luz, se paseaba por Atenas con una linterna encendida, "buscando, decía, un Hombre". ¿Que no eran hombres tantos y tantísimos como había en el ágora, la ciudad entera y Grecia? No era Hombre natural; era Hombre convencional. Diógenes no hallaba al hombre natural: al hombre que según la clásica sentencia y norma de los estoicos de aquellos tiempos, "viviera en consonancia y concordancia con la naturaleza." De Simón Rodríguez se ha conservado el retrato hecho por un discípulo suyo: A. Guerrero en Latacunga, hacia 1850. Simón Rodríguez se dirige, al parecer, a casa por la noche, llevando una especie de linterna sujeta en la parte inferior del bastón, para alumbrar el camino. ¿En qué iría pensando Simón Rodríguez? ¿Tal vez en el Hombre Americano? No es fácil de hallarlo ni de noche ni de día, —ni en Latacunga ni en otras partes de América: Pero Simón Rodríguez sabía lo que buscaba. Y en el capítulo siguiente "El hombre más extraordinario del mundo", S. Rodríguez explicará, qué entendía por Hombre Americano; y según tal criterio sabrá si lo que hallaba —de día o de noche— era o no lo que buscaba. Si no lo hallaba hecho, real, existente, al menos sabía Rodríguez lo que debía y podía ser. ¿Iría cual el Diógenes de Atenas, pensando y diciéndose lo que en 1828 escribirá: "o inventamos o erramos"? (García Bacca, 1990, p. XXI).

Rodríguez, en su ensayar y errar y su irse hacia nuevos horizontes, no tuvo éxito en ninguna empresa que iniciara, ni educativa, ni industrial (fábrica de velas, aserraderos, tiendas⁹).

9 En Valparaíso, en el barrio La Rinconada, abre una escuela y una fábrica de velas en 1838. En la fachada colocó la siguiente inscripción: LUCES Y VIRTUDES AMERICANAS. Esto es, velas de sebo, paciencia, jabón, resignación, cola fuerte, amor al trabajo. 25. Y en este mismo tono agrega: “Todos huyen de los pobres, los desprecian o los maltratan: ¡alguien ha de pedir la palabra por ellos! Pregúntese a nombre de los pobres, si tienen derecho a saber, si se les enseña y qué, quién los enseña y cómo, quién tiene obligación de enseñarles. Si será de temer a los pobres, instruidos en sus deberes sociales, crean que no deben trabajar para subsistir”.

Como filósofo cosmopolita, su empeño era el ejercicio del pensar, crear y seguir su rumbo de trotamundos. De su *bildung* hace, de algún modo, un continuo ejercicio en sus fragmentos autobiográficos, tal es el siguiente: “Hay muy pocos hombres que nacieron para educar, y estos empiezan por sí mismos: el mundo es su colegio, su curiosidad les da libros y su discernimiento les sirve de maestro”. En otro escrito suyo leemos:

La suerte de mis compatriotas me llevó al patriotismo [el conspirador, cuando Picornell]; el patriotismo, a Napoleón [o sea a Europa]; Napoleón, a Bolívar, a Venezuela [a pensar en la patria, partiendo del texto del Juramento en el Monte Sacro]; de allí volví a ver la América, y en la América hallo las Repúblicas, que son las que me atormentan. (Rodríguez, 2009).

Valga decir, contribuir a su proceso de constitución auténtica mediante vías como la educación popular. Ella será uno de sus principales ensayos, y, como ideólogo, su pionero. En “Sociedades Americanas en 1828” dice:

Dénseme los muchachos pobres, o dénseme los que los hacendados declaran libres al nacer, o que no pueden enseñar; o que abandonan por rudos. Dénseme los que la Indusa bota porque ya están grandes, o porque no pueden mantenerlos, o porque son hijos ilegítimos. Y en este mismo tono agrega: Todos huyen de los pobres, los desprecian o los maltratan: ¡alguien ha de pedir la palabra por ellos! Pregúntese a nombre de los pobres, si tienen derecho a saber, si se les enseña y qué, quién los enseña y cómo, quién tiene obligación de enseñarles. Si será de temer a los pobres, instruidos en sus deberes sociales, crean que no deben trabajar para subsistir. (Rodríguez, 2009).

Rodríguez, loco, extraño, filósofo, pedagogo social, educador popular, escritor, todo junto. Entre los razonamientos, juicios y sentencias, a veces socráticas, volterianas otras y nietzscheanas otras tantas; va

haciendo un pensamiento y su conformación escritural. A este respecto cabe citar:

Una característica esencial de la filosofía de Simón Rodríguez es su intención pedagógica. El maestro que fue de primeras letras en la Caracas colonial entre 1791 y 1795 lo marcará para siempre. El lector de Rodríguez siente que está en un aula escuchando al maestro que le enseña y le explica lo que le enseña; siente que el maestro se baja al nivel del alumno para aclararle el correcto significado de los términos que emplea, para advertirle, para hacerle notar la importancia de algo. *Sociedades Americanas en 1828* está llena de notas, advertencias y definiciones. Si esta forma de expresión hace que la escritura del filósofo caraqueño sea inconfundible, también lo es su ortografía. Muy de acuerdo con su doctrina pictórica, la ortografía fonética que emplea daría cuenta de los sonidos que la boca emite. (Jorge, 2008).

En su obra “Sociedades Americanas en 1828” pide permiso para dirigirse a la posteridad en los siguientes términos:

Solo pido, a mis contemporáneos, una declaración, que me recomiende a la posteridad, como al primero que propuso, en su tiempo, medios seguros de reformar las costumbres, para evitar revoluciones— empezando por la ECONOMIA social, con una EDUCACION POPULAR reduciendo la DISCIPLINA destinacion a ejercicios UTILES, i propia de la economía a 2 principios aspiracion FUNDADA a la propiedad i deduciendo de la disciplina el DOGMA lo que no es JENERAL no es PUBLICO lo que no es PUBLICO no es SOCIAL (Rodríguez, 2009, p.299).

Es la filosofía de Rodríguez en general, y de la educación en particular, una preocupación permanente por los problemas sociales, económicos, educativos y políticos de su tiempo. Su filosofía es de carácter teórico y práctico, de búsqueda constante de aplicación, de solucionar problemas sociopolíticos a

partir de la búsqueda y la reflexión filosófica. Es, asimismo, un esfuerzo por un pensar filosófico del amanecer, como posteriormente llamaron a la filosofía latinoamericana Arturo Andrés Roig y Horacio Cerruti, tomando como referencia a las metáforas de la calandria y el colibrí respectivamente, y no de la lechuza de Minerva, o del anochecer, de Hegel. A tenor con este asunto, cabe citar a Roig en torno a la perspectiva hegeliana de la filosofía, al decir que se trata de un:

...discurso conservador que no expresa lo que ha de realizarse sino lo realizado, y esto porque la estructura real es vista como un 'resultado', y sobre todo porque la filosofía se ha declarado impotente en cuanto poder rejuvenecedor, es decir, en cuanto saber de denuncia." (Y por tanto que la filosofía latinoamericana, y especialmente la filosofía de la liberación en contraposición a la filosofía hegeliana), no es un "pensar crepuscular" sino un "pensar matinal", su símbolo, no es el búho que levanta su vuelo al atardecer, sino la calandria que eleva sus cantos a la madrugada. (Roig, 1973, pp. 223-230). Los paréntesis y su contenido son nuestros.

La filosofía de Rodríguez se produce con el conflicto acerca de lo propio y lo ajeno, una filosofía que hizo de su propio estatuto de posibilidad el contenido a desarrollar, que pudiera resumirse en la expresión: "o inventamos o erramos". Es, asimismo, una filosofía que propone un ejercicio del pensar descolonizador, convirtiéndose de esta manera en pionera del llamado giro decolonial. Giro que se refiere, grosso modo, a una distinta postura epistémica, por un lado, y por el otro, como aquel que lleva a plantear a la colonialidad como factor constitutivo de la modernidad occidental, en la relación colonialidad-modernidad, y a la descolonización como proyecto para constituir un más allá de dicha relación. (Cfr. Mignolo, 2007).

A MANERA DE CIERRE: ALGUNOS ELEMENTOS DE LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN DEL FILÓSOFO EXTRAÑO

Para cerrar, señalaremos algunos elementos del pensamiento de este filósofo extraño:

- ❖ Rodríguez, como filósofo, fue un adelantado a su tiempo, su pensamiento fue de radical novedad (Durán, 2016), lo que lo convirtió en extraño, valga decir, en un incomprendido por muchos de sus contemporáneos, y comprendido por unos pocos, entre ellos Simón Bolívar, su discípulo.
- ❖ Rodríguez como filósofo es una expresión original del pensamiento ilustrado en América.
- ❖ Su discurso, coherente y consistente presentado a través de su original estilo escritural, constituye una de las obras de filosofía de la educación más importantes del siglo XIX, la cual da y dará mucho que pensar y hacer debido a la plena vigencia que posee.
- ❖ Al tener como uno de los objetos de su quehacer filosófico, pedagógico y político la fundación de las recién establecidas Repúblicas en Sudamérica, consideró que una de las vías, la más importante quizás, era la educación social para la formación de los nuevos repúblicos, valga decir, de los ciudadanos conscientes de sus deberes y de sus derechos sociales, culturales y políticos. Eso sí, para que esa educación social o escuela pudiera desplegarse:

...era preciso dotarla de una nueva estructura, de fondos públicos, de maestros preparados, de reglamentos escolares, de espacios físicos adecuados y de cambios en los contenidos de tal suerte que se preparara para los conocimientos

que nos resultaran útiles y que nos permitieran nuestra propia producción y desarrollo a la manera americana. (García Sánchez, 2010, p. 145).

- ❖ De Rodríguez como filósofo de la educación, puede destacarse, a la educación popular, de la cual fue pionero. A este respecto cabe señalar que: “Simón Rodríguez crea, en 1826, una escuela completamente novedosa en la ciudad de Chuquisaca. Por primera vez en América, los niños y las niñas de las distintas castas son incluidos en un mismo salón de clases en calidad de iguales. A lo largo de su obra, Rodríguez hace referencia a esa escuela inédita en el continente americano con el nombre de educación popular. Dicha escuela se caracterizó por el despliegue axiomático de un principio igualitario. A diferencia de otros proyectos escolares latinoamericanos, cuyo objetivo final era generar, en el mejor de los casos, ciertas condiciones de igualdad entre la población escolar, la escuela de Rodríguez parte de la igualdad como su condición de posibilidad”. (Durán, 2018; y también Cfr Durán, 2016).
- ❖ Rodríguez, como filósofo de la política, propone asumir como principio a la igualdad radical, que tuvo como una de sus manifestaciones a la denominada escuela para todos. Así como también: “... la formación para el trabajo y la adquisición de nuevos hábitos que posibilitaran las relaciones sociales propias de un sistema republicano”. (García Sánchez, 2010, p.134). Podemos agregar un comentario de Galeano en este mismo orden de ideas:
En las aulas no se escucha catecismo, ni latines de sacristía, ni reglas de gramática, sino un estrépito de sierras y martillos insoportables a los oídos de

frailes y leguleyos educados en el asco al trabajo manual... en la escuela de don Simón, niños y niñas se sientan juntos, todos pegoteados y, para colmo, estudian jugando. (Galeano, 1990, p. 93).

- ❖ Rodríguez, propone una idea sobre la lectura, más tarde presentada en la filosofía hermenéutica, de resucitar las palabras del texto, lo que pudiera traducirse como volver a hacer hablar un texto. En tanto filósofo de la educación destaca el papel fundamental que otorga a la enseñanza en el acontecimiento escolar, y no tanto del aprendizaje como posteriormente se haría. Cabe citar a este respecto:
En *Atala*, obra seleccionada y traducida por él como texto de sus lecciones de español, podemos vislumbrar una de las primeras manifestaciones de la idea filosófica que fundamenta su proyecto político educativo: “Lejos de pensar que el hombre que piensa es un animal depravado, juzgo que el pensamiento hace al hombre” dice Chateaubriand en el prefacio; y el religioso anacoreta, uno de los personajes de la novela, al tratar de consolar a Atala en el momento en que ésta le confiesa haberse envenenado para no faltar a un juramento “hija, le dice, todas tus desgracias provienen de tu ignorancia. Tu educación salvaje, y la falta de una debida instrucción son las que te han perdido”. (Lasheras, 2001, p.33).
- ❖ Rodríguez es un pionero de la filosofía latinoamericana de la liberación, o filosofía latinoamericana como filosofía sin más, al decir de Zea, por cuanto su pensamiento es un permanente desafío

a un pensar/filosofar propio, valga decir original, porque en sus palabras: La América no debe imitar servilmente, sino ser original... ¿Dónde iremos a buscar modelos? Somos independientes, pero no libres, dueños del suelo, pero no de nosotros mismos. Abramos la historia: y por lo que aún no está escrito, lea cada uno en su memoria. (Rodríguez, 1990, p.88).

NOTA BIBLIOGRÁFICA:

ALVES Alexandre. (2019). The German Tradition of Self-Cultivation (Bildung) and its Historical Meaning. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, e83003, 2019. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1590/2175-623683003>

BRUFORD, Walter Horace. (1975). *The German Tradition of Self-Cultivation: 'Bildung' from Humboldt to Thomas Mann*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOHÓRQUEZ Rincón, Douglas. (2008). Simón Rodríguez: pensamiento y literatura. En Valera Villegas, Gregorio, Madriz, Gladys y Carpio, Arleny (Comps). *La filosofía como experiencia del pensar. Enseñanza de la filosofía y filosofía para/entre niños*. Caracas, Coedición del CIPOT-UCV y CDCHT-USR, pp.301-312.

DÍAZ Sánchez, Ramón. (1997). *Bolívar el Caraqueño*, Caracas: Gobernación del Distrito Federal.

DURÁN. Maximiliano. (2018). Simón Rodríguez y la escucha al borde del vacío: lecturas en clave ontológica de la escuela. *ARTIGOS • Pro-Posições* 29 (2), May-Aug 2018. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/1980-6248-2016-0007>

_____ (2016). *Simón Rodríguez: una filosofía de la radical novedad*. Caracas, Ediciones Del Solar.

JORGE, Carlos H. (2008). Sociedades Americanas en 1828 por Simón Rodríguez. Disponible en: <https://carloshjorge.blogspot.com/2008/07/sociedades-americanas-en-1828-por-s.html?m=1>

GALEANO, Eduardo. (1990). *Memoria del fuego*. Madrid, Siglo XXI.

GARCÍA Bacca, Juan David. (1990). "Simón Rodríguez: pensador para América". En: Rodríguez, Simón. *Sociedades americanas en 1828*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, p. XXI.

GARCÍA Sánchez, Bárbara. (2010). "Pensamiento de Simón Rodríguez: la educación como proyecto de inclusión social" *Revista Colombiana de Educación*, núm. 59, julio-diciembre, 2010, pp. 134-147

KOHAN Walter. (2014) *El maestro inventor. Simón Rodríguez*. Caracas, Ediciones de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez.

LASHERAS, Jesús Andrés. (1994). *Simón Rodríguez maestro y político ilustrado*. Caracas, Ediciones de la Universidad Simón Rodríguez.

_____. (2001). "Simón Rodríguez en sus cartas". En Rodríguez, Simón. *Cartas*, Caracas, Ediciones de la Universidad Simón Rodríguez.

MIGNOLO, Walter. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa.

MORALES, F. (1992). *Simón Rodríguez*. Caracas, Ediciones La Casa de Bello.

MURILLO Arango, Gabriel Jaime. (1990). "Simón Rodríguez: "el ejemplar de individualismo más sulfúreo y demoníaco". *Revista Educación Y Pedagogía*, 1(3), pp. 175-188.

PUIGGRÓS, Adriana. (2016). *La educación popular en América Latina. Orígenes, polémicas y perspectivas*. Buenos Aires, Colihue.

RODRÍGUEZ, Simón. (2009). *Obras completas*. Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República.

RODRÍGUEZ, Simón. (1990). *Sociedades Americanas en 1828*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

RODRÍGUEZ, Simón. (2001). *Cartas*, Caracas, Ediciones de la Universidad Simón Rodríguez.

ROIG, A. A. (1973). "Bases ideológicas para el tratamiento de las ideologías", en *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Editorial Bonum, Buenos Aires, pp. 223-230.

RUMAZO González, Alfonso. (2004). *Simón Rodríguez Maestro de América. Biografía breve*. Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República.

Rumazo González, Alfonso. (2009). "El pensamiento educador de *Simón Rodríguez*". En Rodríguez, Simón. *Obras Completas*. Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República.

USLAR Pietri, Arturo. (1981). *La isla de Robinson*. Barcelona, Seix Barral.

VALERA-Villegas, Gregorio. (2008). *Vida, formación y saber de sí. Fenomenología del sujeto lector*. Caracas, Ediciones del CELARG.

_____. (2005). La narración/formación del extraño: lectura/escritura de una *bildung* froteriza, *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*, Vol.9, N°2, 2005, pp.298-316.

VALERA-Villegas, Gregorio. (2012). *El lector inquieto. Formación, tiempo y cuerpo*. Editorial Académica Española, Saarbrücken.

_____. (2005). La narración/formación del extraño: lectura/escritura de una *bildung* froteriza, *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*, Vol.9, N°2, 2005, pp.298-316.

_____. (2002). Entre el cronopio y el profano o la lectura como pretexto (Jorge Larrosa traductor de Simón Rodríguez). En Larrosa, Jorge. *Más allá de la comprensión: lenguaje, formación y pluralidad*. Caracas, Coedición del CDCHT-USR y de la Revista Ensayo y Error, pp.113-135.

VILANOU, Conrad. (2001). De la Paideia a la Bildung: Hacia una pedagogía hermenéutica. *Revista Portuguesa de Educação*, vol. 14, núm. 2.

CIRANDAS DEL SUR: CORPORALIDADES INSURGENTES Y PRODUCCIÓN DE REDES DE CONVERSACIÓN EN FLUJO LIBRE EPISTÉMICO

Ángela Barrios Olivares, Eduardo Caron, Leonardo Atencio, Maria Augusta Nicoli, Zurima
Tamariz¹

Resumen

El campo común entre arte y salud se problematiza como espacio de cuidados en el contexto de vulnerabilidad y depredación de la vida en el mundo contemporáneo. Cirandas del Sur es una red internacional de intercambio de experiencias, saberes y conocimientos en el campo de la salud - arte y cultura, que se constituye como un espacio de encuentro para acciones de cooperación académica; intercambio de corporalidades insurgentes y prácticas comunitarias de cuidado asociadas a las artes; dispositivos que valoran la expansión de la autonomía colectiva en salud y políticas de convivencia. La noción de *flujo libre epistémico* y el *aquilombamento* se proponen como intercesores desde las narrativas decoloniales en el saber y el convivir.

Palabras clave: decolonialidad; salud mental; corporalidad; convivencia; comunidad

Cirandas del sur: corporeidades insurgentes e produção de redes de conversação em fluxo livre epistêmico

Resumo

Problematiza o campo comum entre arte e saúde como um campo de cuidado no contexto de vulnerabilização e predação da vida no mundo contemporâneo. Cirandas del Sur é uma rede internacional de compartilhamento de experiências, conhecimentos e saberes no campo da saúde - arte e cultura que se constitui como um espaço de encontro para ações de cooperação acadêmica; compartilhamento de corporeidades insurgentes e práticas comunitárias de cuidado associadas às artes; dispositivos que valorizam a ampliação da autonomia coletiva em saúde e políticas de convivência, arte e cultura. Propomos a noção de *livre fluxo epistêmico* e de *aquilombamento* como intercessores na perspectiva da decolonialidade de ser, saber e conviver.

Palavras-chave: decolonialidade; saúde mental; corporeidade; convivência; comunidade

¹ La información correspondiente a las autoras y autores, está dispuesta al final del artículo.

INTRODUCCIÓN

Este artículo trata de acontecimientos que se producen en el campo común entre arte y salud en un momento en que el neocolonialismo tecno-financiero de la civilización moderna está demostrando ser la causa de la vasta depredación de la vida planetaria. En el centro del problema está la vida: las amenazas y acciones de violencia permanente contra la vida de todos los seres humanos y no humanos, la necesidad de despertar de esta experiencia de estupor y los movimientos de pueblos y grupos para encontrar formas hábiles de superar esta desastrosa condición.

Tanto en el campo del arte y la cultura como en el de la salud, se trata de investigar la vida, crear formas de abordar los procesos vitales como camino, como medio de hacer crecer la vida, expandir y proliferar el “buen vivir”, poner fin a la depreciación de los seres, evitar la enfermedad masiva, la vulnerabilidad y proteger a los seres de muertes evitables. Tanto en el campo del arte y la cultura como en el de la salud, estamos cuidando las relaciones trascendentes, el saber y el conocimiento; estamos conectando con las potencias ilimitadas y creativas que conforman la vida, sin las cuales no hay salud posible. Son potencias que necesitan cultivo, cultura.

Los prejuicios que separan arte y salud derivan de la constitución de la episteme moderna que separa un supuesto cuerpo simbólico, representado y cultural, por un lado, de un supuesto cuerpo real, originario y natural, por el otro. La creencia en esta escisión es la experiencia misma de la colonización, cuyo éxito condujo a la eliminación de los rasgos sociales de la naturaleza. El paradigma dicotómico de los regímenes de verdad de la episteme occidental (Latour, Bruno 1993) no solo opone todo lo que es supuestamente interno, humano, a lo que es

externo, natural, sino que también crea una condición universal dualista supuestamente original, dada y preexistente, una dialéctica de la naturaleza. Esta matriz dualista que separa las humanidades de las ciencias naturales es la misma matriz epistemológica de la Selección Natural de Darwin, del materialismo histórico y de la teoría freudiana: la matriz dual y universal basada en la negación y la negación de la negación, la contradicción y el conflicto como motor de la evolución de las especies, de la historia y de los acontecimientos psíquicos.

Cuando iniciamos un proceso de descolonización de nuestro pensamiento, como propone Viveiros de Castro (Viveiros, Eduardo 2010) al incitar a otra antropología que mire la constitución moderna desde la perspectiva del pensamiento amerindio, empezamos a desconfiar de la teoría de la evolución de las especies, a darnos cuenta de que no hay historia, sino narrativas, ni estructuras psíquicas dadas ni un sujeto universal... mucho menos un individuo normal. Empezamos a percibir todo un universo de categorías que conforman nuestra mentalidad colonizada. Esta condición de desidentificación con el sujeto moderno - blanco, occidental, masculino, adulto, racional, dualista, antropocéntrico, egocéntrico, colonizador - Foucault la denominó desubjetivación (Foucault, Michel 2007).

Así, el espacio de problematización en el campo común entre arte y salud es altamente complejo y requiere de un giro epistemológico abierto a la emergencia de nuevas posibilidades y narrativas. En este campo, necesitamos recurrir a intercesores que ayuden a problematizar las condiciones de emergencia de los procesos de subjetivación contemporáneos, autores que se han dedicado a cuestionar las formas de construcción del sujeto moderno para liberarnos de sus paradigmas. Pero, sobre todo, necesitamos recurrir a narrativas ecológicas de

conversación entre epistemologías negadas por la modernidad para producir un plano común (Deleuze, Gilles y Guattari, Felix 2004) y una red de conexiones, vínculos y afectos en múltiples niveles. Este artículo trata de experiencias, experimentos y eventos que se mueven a través de este campo de complejidades en un espacio abierto al libre flujo de la multiplicidad epistémica.

La noción de *Flujo libre epistémico*² (Barrios, Ángela 2021) escapa a los límites de los marcos referenciales, con énfasis en el movimiento, el tránsito, la transacción y la transversalidad, constituyendo una forma de facilitar estos procesos en red.

NACIMIENTO DE CIRANDAS³ DEL SUR. 2020 – 2021

A partir de nuestras más firmes inquietudes, nos acercamos al ámbito de la salud desde las corporalidades, las artes y culturas del Sur y sus narrativas performáticas. Vamos al encuentro de lo común en esas prácticas, de la potencia transformadora que contienen, más aún cuando se articulan desde la pluralidad y diversidad epistémica, en esa huella del hacer-se decolonial.

Destacamos que la propuesta de formación y prácticas sociales en las artes, en general, puede impactar las narrativas sobre la Salud si logramos ontoepistémicamente

problematizar el tema estético como un asunto vinculado a nuestros haceres cotidianos, a los lazos sociales y la importancia de la experiencia creadora y sensible, como lo proponen las sabidurías ancestrales, en las que podemos producir prácticas performáticas y rituales corporalizados para la vida con un sentido comunitario.

El nacimiento de Cirandas del Sur derivó con naturalidad de la expansión de los esfuerzos que venía impulsando el Movimiento social Crearte Salud en Venezuela, cuyas acciones iban superando sin forzamiento el alcance de la iniciativa que le daría origen. Como movimiento creador, hizo posible el acercamiento y la cooperación entre muy diversos nucleamientos vinculados al arte y la salud a nivel local, regional y nacional. Fue, entonces, que impulsamos la posibilidad de avanzar hacia otras enriquecedoras conexiones que nos pusieron en contacto cercano y fraterno ya no solo con nuestros pares venezolanos, sino también con tantos otros en países dentro y más allá de nuestro continente. Nos unían las experiencias, únicas y diversas, encontrándonos en ese campo común entre arte y salud.

Es así que Cirandas del Sur se constituyó en la materialización de un trabajo de articulación de experiencias en el campo del Arte y la Salud: una red de cooperación internacional creada sobre las bases que

2 Proponemos la noción de *flujo libre epistémico* como una imagen-medio capaz de contener la multiplicidad epistemológica que emerge en el contemporáneo de los movimientos decoloniales y contracoloniales de ser, saber y convivir. Son giros o movimientos senti pensantes que pueden ser capaz de sustentar y sostener la tensión creativa que aparece con esa multiplicidad epistemológica que emerge de la convivencia con distintas narrativas y que facilitan los intercambios y diálogos para la reexistencia ancestral/ contemporánea decolonial y anticolonial.

La noción de *flujo libre epistémico* no puede definirse sumariamente en términos de lenguaje occidental y racionalidad académica moderna, ya que surge de la crisis de estos sistemas y regímenes de visión y enunciación y de la necesidad del tránsito libre y actual de una multiplicidad de epistemes negadas por siglos de colonización. Se diferencia de la noción de ecología en que no presupone correlación, correspondencia, equilibrio o interrelación, sino entradas y salidas, tránsitos a través de diferencias, afinidades y comunidades.

3 Ciranda (del latín *circulare*, formar un círculo o rodear) apunta al movimiento circular. Es el significado cultural de la palabra. La ciranda es una danza tradicional asociada a los niños, presente en las fiestas populares de Brasil. Es un juego infantil y sus canciones, transmitidas oralmente, son alegres y celebran el juego, la unidad y la convivencia. Bailar y jugar a la ciranda implica la participación conjunta, la creación de vínculos, la pertenencia colectiva, la cooperación y la empatía; un rito de integración social que refuerza los lazos de una comunidad.

sustentan la línea Arte y Salud del programa de posgrado Artes y Cultura del Sur de UNEARTE, en Venezuela, en medio de la pandemia de COVID-19. Cirandas del Sur surgió y se ha consolidado como un espacio plural y diverso en el que hemos convivido los autores de este artículo, gracias a los medios que nos mantienen unidos más allá de nuestras lenguas maternas y la distancia geográfica, junto a tantos otros que, desde tantos rincones del mundo, enriquecen esta diversidad desde sus propias prácticas y miradas.

En 2020, se organizó el Encuentro Internacional “Más allá de las fronteras” en el que nos acompañaron 80 personas y organizaciones de 12 países de Latinoamérica, el Caribe y España, dedicadas a la investigación, la formación y la atención en el campo del arte, los saberes populares ancestrales, las ciencias sociales y de la salud. Fue así que sumamos propuestas y recomendaciones para el fortalecimiento de la salud mental colectiva, dando protagonismo a las posibilidades que ofrecen los procesos creadores, el performance y las artes del movimiento, junto a las terapias creativas, complementarias o integrativas.

Fue el inicio de una red colaborativa que desde sus inicios articula experiencias y pueblos hermanos, como una diplomacia de los pueblos, en ronda, en círculos.

Ciranda es el nombre de la danza circular en Brasil y nos sirve de metáfora para hablar de haceres y saberes fraternos y transversales, es decir, para incluir las diferencias epistémicas, metodológicas, geográficas, existenciales.

Cirandas del Sur propone la construcción de sentidos en los cuidados de la vida y procesos de reexistencia de los pueblos, a la vez que propicia el compartir de experiencias en círculo. Se pone en movimiento trans – transversalidades, transdisciplinariedad, flujos epistémicos – y hace desplazar afectos al ritmo de la música,

las canciones, voces, narrativas, gestos, como acción común, como presencia al pertenecer a una comunidad que se mueve en otra dirección distinta a la modernidad occidental colonizadora, dualista, racional, patriarcal, racial, normal, materialista, mercantilista y depredadora, basada en el primado del individuo.

Dos campos de problematización se encuentran allí: por una parte, un campo teórico conceptual que mira a la genealogía de la modernidad, a la matriz de la invención del sujeto moderno, paradigma de subjetivación occidental, que se desmorona en el mundo contemporáneo; por otra, la inmensa potencia de las epistemologías y ontologías negadas por la colonización moderna del mundo que emerge en movimientos decoloniales, que denuncian con fuerza las relaciones de dominación étnicas, raciales, de género, sexualidad, edad, normalidad, capacidad, clase y territorio.

Cirandas del Sur pone lado a lado epistemologías rebeldes, emancipadoras, contracoloniales que fueron negadas, silenciadas por la violencia epistemicida y comunicada; y utilizamos el término “comunicidio” para designar la depredación del bien común, lo social y la naturaleza desde una lógica egocéntrica, que limita el sujeto al individuo humano occidental antropocéntrico, separado y opuesto al otro y al entorno, que queda reducido a la categoría de objeto. Esta narrativa constituye la base epistemológica de la cultura racional y humanista moderna que ha colonizado el planeta desde el Renacimiento.

Es un tiempo de la insurgencia de epistemologías ancestrales. La ancestralidad negada por la modernidad occidental está en la propia tierra ancestral que a todos hace vivir y a quien todos pertenecemos, y configura un plano común a epistemologías aterradas; un plano común en el que existe un no-saber difuso entre una miríada de saberes heterogéneos, y un no-saber que favorece la

participación en el proceso colectivo de cuestionar y compartir saberes localizados y parciales. Este plano común de conexión entre diferencias y heterogeneidades constituye el plano mismo de la experiencia, pero impersonal y va más allá de la noción de conocimiento individual, personal y autoral característico de nuestra concepción moderna centrada en el sujeto.

El abordaje interseccional (Hill, Patricia y Bilge, Sirma 2019) es una herramienta de análisis de relaciones de poder que se atiene al ámbito de la colonialidad de poder (Quijano, Aníbal 2014). Más allá de la mirada interseccional, las Cirandas contienen la dimensión ontológica y epistemológica que emerge de lo ancestral en lo contemporáneo, a través de la fuerza y potencia insurgente de una reexistencia de los pueblos del Sur. No basta resistir al poder, necesitamos hacer vivir con valor y verdad lo que fuera desplazado por la colonización del pensamiento y de los cuerpos.

Las cirandas hacen circular cosmologías afroindígenas, africanas y afroamericanas. Cosmologías de encantamiento de mundos (Kopenawa, Davi 2010) que liberan la multiplicidad de modos de existencia y conocimiento; liberan maneras de decir, hablar, bailar, de hacer grafismos en el cuerpo, en los muros y en el suelo, reviviendo lenguajes e inventando otros. Estas sabidurías liberan existencias y prácticas que los pueblos han mantenido vivas por siglos.

Este desplazamiento de narrativa ontoepistemológica produce rupturas de las dimensiones del mundo moderno.

Una de estas dimensiones es el tiempo, liberado de la direccionalidad lineal del tiempo moderno, rumbo al final: la circularidad temporal o, como dice Leda Martins al discutir la relación entre tiempo y ancestralidad (Martins, Leda 2021), la temporalidad espiralar, que no tiene final ni finalidad.

Spinoza ya nos había alertado que la naturaleza no tiene un fin prefijado para sí misma y que todas las causas finales no son más que ficciones humanas (Spinoza, Benedictus 2011). Al problematizar la cisión moderna entre naturaleza y cultura, Bruno Latour (Latour, Bruno 2008) propone que las acciones no están presas a un punto final, no son regidas o pre-determinadas por estructuras que apartan al humano en un mundo distinto, pero resultan de agenciamientos, mediaciones y vínculos que constituyen redes actantes que incluyen humanos y no humanos. Al girar, la temporalidad de las cirandas conecta los puntos en muchas direcciones y tiempos. Se crean redes y cruzamientos.

Otra dimensión es el espacio. Las epistemologías aterradas crean el territorio vivo que habitan, no están presas a la posición panóptica, superior, que todo lo ve desde arriba, delimita, diagrama y domina. Tim Ingold discute los garabatos de niños como gesto corporal de la grafía, el cultivo de la tierra como principio de la escritura (Ingold, Tim 2015) y observa el uso de objetos que producen una ontología moderna que se pone por encima de la relación corporal con la tierra, como sillas, botas y computadoras. En la cosmología guaraní, que nos inspira a Cirandear, Ñanderú ha enseñado a los guaraníes la danza donde la tierra surge de la fuerza del impacto de cada pisada; la danza como principio del lugar de vida al pisar la tierra.

Otra dimensión es el conocimiento, que no se aparta del vivir y de la experiencia, que no se separa del común ni de las relaciones. Conocimiento de inteligencias múltiples, ecológicas, anímicas, no reducidas al intelecto ni a la razón. A partir del campo de la vida biológica, Maturana y Varela han problematizado el conocimiento como el acto mismo del vivir que ellos llamaron "autopoiesis" (Maturana, Humberto y Varela, Francisco 1994), donde la vida biológica es

concebida como un acto creativo que da origen al ser y, simultáneamente, a los referentes de relación. Allí el Sentipensar corazonado hace posible la convivencia con los saberes múltiples, humanos y no humanos.

A partir de su historia de iniciación como chamán yanomami, Davi Kopenawa testimonia el conocimiento producido través de una larga experiencia corporal y espacial, de muerte, nacimiento, danza y canto con seres de la floresta, los árboles y espíritus animales: un conocimiento que es accesible a través de la experiencia con la planta Yãkoana descrita en *La caída del cielo* (2010).

En estas ontoepistemologías afroindígenas y afrodiaspóricas la dimensión del cuerpo no es condicionada por la dualidad sujeto-objeto de una supuesta inferioridad carnal y primitiva, opuesta a la superioridad del espíritu. El cuerpo viviente performa sentidos, registra y transmite conocimiento, que es condición de experiencia, creación y relación (Martins, Leda 2021). Esta discusión del cuerpo producido en las relaciones, presente en la visión de autopoiesis, ha alargado la narrativa de los feminismos y las cuestiones de género en las que el sexo y el cuerpo es visto como generificación performada en las prácticas sociales. La filósofa Judith Butler (2007) y la socióloga Oyèrónké Oyèwùmí (2017), a partir de distintas visiones, acercan estas dimensiones socialmente performadas de género.

Otra dimensión es el cuidado en salud. La colonización tecnofinanciera ha convertido el sector sanitario en un mercado en el que peligran vidas humanas, los sistemas de salud gestionan servicios y las personas son meros consumidores de medicamentos y procedimientos, rehenes del monopolio de las empresas tecnológicas transnacionales, laboratorios y aseguradoras del sistema financiero.

Cirandas del Sur moviliza un cuidado integral que trasciende la fragmentación del cuerpo en especialidades clínicas y no lo

separa de los territorios: otra praxis de cuidado liberado de la homogeneidad y de la dominación prescriptiva medicalizada de los diagnósticos y referencias clínicas universales y únicas. La colonización del conocimiento sanitario se basa en el paradigma del reconocimiento. Diagnosticar significa reconocer lo ya preconcebido y utilizar tecnologías y productos ya descritos.

En el ámbito de la salud, desmedicalización y descolonización son sinónimos y se refieren al mismo proceso. En todo el mundo, esta desmedicalización es necesaria para que las personas puedan tener participación y autodeterminación individual y colectiva en los procesos de atención a la salud. En Brasil, desde 2021, existe una Red de Intercambio de Prácticas de Gestión Autónoma del Cuidado (Caron, Eduardo 2019) que tiene como objetivo aumentar la autonomía en los procesos colectivos de escucha y cuidado compartido. Estas prácticas se basan en el desplazamiento de las jerarquías y las relaciones de subordinación en salud, la ética de la autodeterminación, los derechos de acceso y participación en el cuidado, la valorización de la experiencia y la dignidad, la atención integral y la red territorial de la vida comunitaria. Esta red reúne a profesionales y personas usuarias de decenas de servicios del Sistema Único de Salud, desde la atención primaria hasta los servicios de salud mental para niños, adolescentes y adultos, incluyendo el ámbito del alcohol y otras drogas.

La Gestión Autónoma del Cuidado pone la mirada en la descolonización de las prácticas de cuidado, lo que incluye la territorialización, colectivización, desnormalización, ampliación de autonomía colectiva, la afirmación de las diferencias y respecto a los saberes tradicionales y prácticas de los pueblos y grupos específicos. Afirma el derecho a la atención y cuidado amplios, que no se opone a ningún arte de tratamiento ni al derecho a acceder a todas las tecnologías biomédicas.

Esta narrativa de cuidado dialoga con el buen vivir de las culturas afroindígenas, un cuidado de todo lo que vive en una red cósmica de pertenencia (Fu-Kiau, Bunseki 2024). También dialoga con las propuestas de *aquilombamento* emergentes en Brasil en el campo de la salud mental y colectiva (David, Emiliano 2024). Los quilombos en Brasil, los cumbés en Venezuela y palenques en Colombia, son territorios comunales libres basados en la ancestralidad afrodiaspórica que se constituyeron como agregación insurgente contracoloniales. En la contemporaneidad, la narrativa de *aquilombamento* da visibilidad a las políticas y prácticas sociales de blanqueamiento que normalizan las instituciones modernas incorporadas en nuestras relaciones y modos de existencia. *Aquilombarse*, en el sentido contracoloniales, constituye una narrativa de ennegrecimiento de las prácticas en salud.

Relacionamos a las Cirandas del Sur con la política nacional de salud en Brasil de los Centros de Convivencia - CECO (Álvarez, Patricia 2020). Estos espacios pertenecen a la Red de Atención Psicosocial y a la Atención Primaria en Salud, ya que fueron primeramente instituidos como dispositivos de rehabilitación en salud mental direccionados a la ampliación de participación comunitaria y de ocupación de la ciudad. Son dispositivos de salud no medicalizados basados en la convivencia y mediados por acciones de arte y cultura y acciones de economía solidaria y generación de ingresos. También contamos aquí con las acciones de la Asociación Ciranda da Cultura que suman fuerzas a la política pública brasileña de convivencia comunitaria de los CECOs (León, Alejandra 2017).

La convivencia es un tema de investigación muy complejo en el mundo contemporáneo, donde las guerras y la violencia neocolonial se llevan a cabo mediante políticas de enemistad y muerte – o necropolíticas, como las llama Achille

Mbembe (2018) – que generalizan la estrategia de dominación racista y la extienden a todos los grupos subalternizados.

Esta discusión sobre la convivencia aborda políticas críticas de interculturalidad y buen vivir, políticas decoloniales, micropolíticas y modos de existencia que las Cirandas ponen en marcha en un *Flujo libre epistémico* (Barrios, Ángela 2021). Este flujo libre consiste en un entretreído de referencias de diferentes fuentes y, entre todas ellas, se crea un círculo de conocimiento y sabiduría que moviliza, junto con narrativas ontológicas, estéticas, éticas, étnicas y epistemológicas, la descolonización de los paradigmas de la modernidad que separan el arte y la cultura de las prácticas de salud.

CIRANDAS DEL SUR Y SU AGENDA DE COOPERACIÓN ARTES, CULTURAS Y SALUD COLECTIVA

Como red de conexiones entre prácticas y saberes, nos proponemos ampliar nuestras posibilidades hasta comprender plenamente la relación entre arte y salud y acercar a los protagonistas de estos ámbitos. Ese esencial sostener una red de trabajo virtual y presencial en el campo del Arte y la Salud Colectiva que interconecta a investigadores/as, docentes, terapeutas, gestores culturales, creadores/as, organizaciones sociales, universidades, instituciones culturales para el intercambio de saberes sobre las distintas experiencias en docencia, investigación, asistencia en salud, vinculación y gestión social y comunitaria.

A partir de 2021, la participación con la Red Unida da mayor impulso al movimiento, un respaldo institucional y un aliento existencial que hace posible que no seamos experimentos aislados. La Red Unida propone el sostenimiento de experiencias con autonomía en el marco de una política pública basada en el derecho, en el acceso con participación amplia y protagónica de los

saberes populares y de las artes que necesitan ser reconocidos en el ámbito de la salud.

Cirandas emerge en condiciones únicas que implican el agotamiento de la epistemología occidental moderna resultante del éxito y la soberanía tecno-financiera-científica que ha colonizado el planeta para la explotación y dominación de los pueblos y la biosfera a través de la violencia. En este sentido, la fuerza que anima a Cirandas es una fuerza insurgente contra la supremacía colonizadora occidental moderna epistemicida, racista, patriarcal, adulta y normal.

La potencia de esta fuerza insurgente, nacida y sostenida por el encuentro de múltiples voces latinoamericanas, se preocupa por la gravedad de la condición planetaria de depredación de la vida y de la vulnerabilidad de los pueblos. Las emergencias climáticas, las inundaciones, los incendios y la disminución de la biodiversidad; el aumento y la propagación de enfermedades transmisibles y crónicas; las agresiones bélicas contra la autodeterminación y la existencia de los pueblos, y la dominación epistémico-tecnológica digital contemporánea, son cada vez más insostenibles. Por ello, Cirandas se inscribe en un campo de fuerzas emergentes en todo el mundo en defensa de la vida y la salud, la diversidad biológica y humana, las ecologías ambientales, sociales y subjetivas, y la pluralidad existencial, cultural y epistémica de los pueblos y las gentes.

Venezuela es un gran tejido de Cirandas por la vida y la salud. A partir de sus diversas fiestas tradicionales y sus distintos modos de expresión de estos rituales performáticos, nos configuraron una insurgencia desde la danza tradicional. Su marcado contenido sanador, a modo de eficacia simbólica, hace que desde la reiteración del encuentro y el vínculo social podamos permanentemente renovar las poéticas danzadas de la esperanza, renovando esa fuerza ancestral constantemente.

En este campo de fuerzas vitales, Cirandas ha realizado experiencias en distintas direcciones: una más circunscrita al ámbito académico de las universidades y otra más ampliamente centrada en las prácticas. Ambas han abordado un campo denominado corporeidades insurgentes y procesos creadores, profundamente relacionado con la danza, el movimiento y la experiencia corporal y afectiva.

En el siglo XXI, la universidad ha adquirido mayor importancia como espacio de acontecimientos, permeabilidad a movimientos de transformación social y producción de políticas públicas. La disminución de la capacidad del Estado, limitada por las políticas del sector privado y de las corporaciones tecno-financieras transnacionales, ha aumentado la demanda de espacios universitarios para la elaboración de temas en torno a las necesidades sociales. Así, el espacio de la academia ha concentrado procesos y narrativas situadas, insurgentes y decoloniales. En este contexto, Cirandas ha promovido actividades académicas, unidades curriculares, clases abiertas, laboratorios y cátedras libres que amplían los espacios de transversalidad y transdiscipliniedad entre salud, arte, cultura y decolonialidad, que amplían las posibilidades de experimentación de corporalidades insurgentes.

En este contexto formativo en salud colectiva, ofrecimos la unidad curricular optativa denominada “Cirandas del Sur, Narrativas creativas, Emergentes y Decoloniales”, como parte de dos posgrados, dentro de los Programas Nacionales de Formación avanzada de dos universidades venezolanas: la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE) y la Universidad de las Ciencias de la Salud Hugo Chávez Frías (UCS). Para cumplir sus propósitos, utilizamos la estrategia de Clases Abiertas difundiendo los contenidos por distintos medios de educación virtual y plataformas comunicacionales. Integrantes de

la Red Unida Internacional participaron como facilitadores en estos ciclos de diálogos.

La unidad curricular se concibió así, como encuentro dialógico, reflexivo, introspectivo y de producción creativa, que valora el patrimonio cultural contra-hegemónico y los relatos de experiencias de los participantes como metodología. En su diseño, se plantea una mirada a la salud venezolana, latinoamericana y del Sur global, en múltiples dimensiones, con particular atención en la salud mental, a partir de la diversidad de narrativas, incluyendo a diferentes actores de este complejo fenómeno de praxis en el cuidado de la vida.

Los procesos decoloniales invitan a la apertura hacia un diálogo de saberes en el campo del arte, la salud y las cosmologías tradicionales afroindígenas y afrodiáspóricas; ofrecen múltiples estrategias para un ejercicio profesional que dé sentido desde ejes articuladores de procesos de cuidado en salud con autonomía, fomentando ejercicios participativos y creadores, concibiendo el arte como una actividad humana vital en la cotidianidad con potencia para generar producciones culturales emancipadoras asociadas a la salud integral. Todo esto en medio de las adversidades que imponen los contextos de dominación tecnológica, mercadológica y belicista de la modernidad contemporánea que impulsan procesos de sujeción y servidumbre.

La unidad curricular se implementó, a través de diferentes modalidades de intercambio de saberes, utilizando la educación virtual con sus variadas plataformas; algunos encuentros se desarrollaron en forma sincrónica y otros asincrónica, por correo electrónico, grupos de WhatsApp y en el campus virtual universitario. Todos los intercambios hicieron posible reflexionar y repensar sensible y críticamente lo que puede hacerse para incentivar que estas experiencias se inserten como praxis de intercambio dialógico en los

sistemas de salud, valorando lo que hemos llamado el flujo libre epistémico. Ello requiere conectar saberes y haceres diversos, desde narrativas creativas, emergentes y/o decoloniales.

Podemos verificar en sus creaciones emergentes, epistemológicos e introspectivos, que esta experiencia formativa se fundamenta en la dialogicidad y en la empatía. Se requiere de otredad para que la praxis educativa pueda tener relevancia y sentido. Otredad que se despliega en variados ámbitos, familiar, comunitario, vecinal, social, económico y espiritual.

Ese espacio de encuentro contó con la participación de activistas sociales y académicos de varias universidades, para la construcción de un campo conceptual y práctico que contribuyera al enriquecimiento de las experiencias en artes, salud colectiva y educación. Nos impulsa la urgencia de construir y consolidar espacios comunes de formación y socialización de saberes como potencias humanizadoras y transformadoras en el contexto de las emancipaciones cotidianas, a través de diferentes plataformas interactivas comunicacionales disponibles y accesibles, insertando como prioridad la temática del trabajo vivo, los procesos creadores, la salud mental colectiva, la equidad de género y la interculturalidad.

Nos importan las pedagogías basadas en preguntas posibles, la socialización de diferentes intersubjetividades para la convivencia de lo diverso y el compartir múltiples interrogantes destacando una perspectiva amplia del trabajo vivo en Artes, Culturas y Salud, superando límites geográficos, epistémicos, profesionales, culturales, incluso idiomáticos. Nos animan significativas coincidencias para comprender a la salud colectiva desde sus distintas dimensiones materiales y subjetivas, orientadas por una alta valoración del ejercicio comunitario.

La unidad curricular “Cirandas del Sur, Narrativas Emergentes y Decoloniales” comprende diálogos con la Red Unida Internacional profundamente encarnados, plenos de afectividad y escucha activa para reinventar nuestro lugar en el mundo; coincide esto con el Flujo libre epistémico donde la otredad cirandera da lugar a un diálogo de saberes en Cuerpo, Arte y Salud, valorando las pluriversas voces y haceres de nuestros pueblos silenciados, marginados y subalterizados por los procesos de expropiación epistémica, con su violento dominio patriarcal, colonial y capitalístico. La educación para las artes y la salud colectiva tal cual la asumimos está orientada por una alta valoración del ejercicio comunitario corresponsable, desde un acceso protagónico, tendente a la integración afectiva, cultural y cósmica.

Para dar prosecución a estas enriquecedoras experiencias, ahora damos pasos firmes en la construcción de futuras formas de trabajo colaborativo entre la Universidad Latinoamericana y del Caribe, la Universidad Nacional Experimental de las Artes de Venezuela y el Movimiento social Crearte Salud, la Red Unida Internacional y la Red Latinoamericana de Danza Movimiento terapeutas, entre otras organizaciones colaboradoras.

Seguiremos fortaleciendo el eje Artes, Culturas y Salud en distintos territorios y con distintas estrategias concebidas de acuerdo al contexto. Cada nuevo paso afianza nuestros vínculos como Cirandas del Sur con nuestros hermanos de diversos países, renuevan nuestras esperanzas en la expansión de un voluntariado diverso y valioso que conoce el fenómeno y se identifica con él desde múltiples puntos de vista, diferentes enfoques y lenguajes, que pueden aportar recursos de distintos orígenes que se integran entre sí.

Como prueba de la determinación que nos sostiene, seguiremos la enriquecedora conexión con organizaciones que vienen

haciendo posible el encuentro entre salud, cultura, trabajo y comunidad, dando continuidad a nuestro acercamiento y alianzas con la Universidad Federal Fluminense en Niteroil, la Universidad Estadual de Londrina, el ICEPI en Espírito Santos, la Universidad Federal de Sao Paulo, la UNIVASF, entre tantas otras organizaciones universitarias del Brasil.

En Italia, también estamos estrechando nuestras manos con la Universidad de Parma, la Universidad de Bolonia, la Institución Gian Franco Minguzzi y la Asociación para la Promoción Social del Arte y la Salud APS, así como la colaboración con el Centro de Servicio Voluntariado ASVO-VOLABO de Bolonia y la Red de Teatro y Salud Mental de la Región Emilia-Romaña, en la que participan numerosos teatros y compañías de la región.

En Venezuela, profundizamos en la labor que ya venimos enraizando en Mérida, Nueva Esparta, Aragua, Caracas, en la investigación sobre Salud Colectiva, Artes, y Culturas del Sur, conectando especialmente experiencias de reexistencia desde narrativas diversas.

CIRANDAS DE ISENA, ACCIÓN COLECTIVA EN SALUD

La otra vertiente, centrada en las prácticas de salud en el campo común entre el arte y la cultura, trasciende los límites académicos y crea dispositivos de acción colectiva con personas implicadas en procesos de salud. Dos experiencias son emblemáticas: Cirandas del ISENA, una acción colectiva con mujeres en tratamiento oncológico, y el encuentro para compartir experiencias de profesionales de Danza Movimiento Terapia en América Latina.

Cirandas del ISENA es una experiencia colectiva con un grupo de mujeres en tratamiento oncológico en el Instituto de Senología del Estado Aragua (ISENA), en Venezuela, concebida para profundizar fundamentos conceptuales y afirmar la importancia de las tecnologías en la atención

de la salud mental, basadas en el uso terapéutico del arte enfatizando los aportes de las terapias creativas y expresivas en el tratamiento integral del cáncer de mama.

Los procesos medicalizados habituales en salud no dialogan con otras narrativas subalterizadas, marginadas, silenciadas y diversas donde el arte participa. Esto representa una limitante en tanto no se abren los espacios para el estudio de otras experiencias y saberes que forman parte de la siembra plural de conocimientos para la vida. Allí las ciencias han enfrentado tensiones, especialmente cuando desde el pensamiento crítico e insurgente se posicionan las narrativas sobre la salud colectiva, las artes y los cuidados de la vida.

En Venezuela, la investigación y atención integral en salud mental es marcada por importantes limitaciones cognitivas, comprensivas, debilidades de gestión y de inversión en las políticas públicas. La atención en salud mental se localiza en pocos hospitales y ambulatorios especializados, manteniéndose ausente, en la práctica, en las unidades de atención básica en los territorios. Esta realidad tiene un impacto directo en la participación ampliada de las personas y colectivos que se relacionan con otros campos de conocimientos vinculados al accionar social y comunitario.

En la experiencia de los tratamientos oncológicos, es común que las personas presenten dificultades para dormir, que pierdan el interés en las cosas, que experimenten estados de nerviosismo, ansiedad, tristeza o cansancio, un debilitamiento de la salud mental y de sus capacidades para afrontar las dificultades y los cuidados de la vida. Identificamos como elementos que inciden en estas condiciones, una crisis en la sociabilidad y la depresión.

En Cirandas del ISENA planteamos una innovación en las tecnologías de atención humanizada de la salud en el ámbito oncológico y en salud mental colectiva frente

a la masiva situación de padecimiento físico y mental. Las terapias creativas y expresivas son herramientas del campo que comunica al arte y la salud, y suelen darse a conocer a través de las llamadas arteterapias, no obstante, existen muchas otras posibilidades de inserción de las mediaciones artísticas en el campo de la Salud. La arteterapia es una interdisciplina que utiliza estrategias y técnicas terapéuticas y/o psicoterapéuticas variadas, por medio de procesos artísticos y de creación.

El ISENA, ubicado en la ciudad de Maracay, es una institución pública en la cual se han adelantado significativas actividades de difusión de las artes y propuesto, dentro de su organigrama estructural funcional, una Unidad en Artes, Culturas y Salud.

Se conformó un dispositivo pedagógico bajo la modalidad de talleres colectivos vivenciales que conjugaron música, danza y plástica siempre con intercambios dialógicos, libres, horizontales, creativos, profundos, de gran significación humana, fortaleciendo así metodologías participativas que facilitan la comprensión vivenciada de los diversos beneficios que generan las artes en el cuidado de la vida, con protagonismo de las trabajadoras y las usuarias-hacientes y sus familias. En tal sentido, se logró la interacción formativa, terapéutica, artística entre las usuarias-hacientes del ISENA con profesionales de la salud, las artes y la educación.

En estos talleres se utilizan las dinámicas de grupos y conceptos de la psicología de la vida cotidiana para el intercambio dialógico, partiendo de actividades artísticas concretas que propicien las reflexiones colectivas y compartidas en pro de la vida, y valoren el proceso de aprendizaje continuo y permanente para el buen vivir.

La experiencia alcanzada en esta comunidad de aprendizaje colaborativo, junto con las acciones terapéuticas y creativas, han traído consigo importantes beneficios para todo el conjunto humano participante:

usuarias-hacientes, trabajadores de la institución y otras personas cercanas, familiares y amigos que se encuentran en situaciones complejas en su vida, sin excluir personas que se han integrado con la idea de mejorar su calidad de vida. Estas iniciativas han permitido crear un espacio de atención en el que la usuaria-haciente se sienta a gusto y cómoda para expresar su condición humana y de salud en cada momento. Se ha propiciado un clima de creatividad, creación e imaginación, con la posibilidad de dar rienda suelta a múltiples vivencias dignas de canalización y expresión, en un ambiente protegido.

Aunque las sesiones se realizan en grupos reducidos, este trabajo en equipo suele apoyarse en la participación de cinco o seis personas para fomentar el apoyo mutuo y propiciar que todas vayan asumiendo el rol de co-facilitadoras en cada nueva experiencia. Las participantes son mujeres que han conseguido familiarizarse con narrativas emancipadoras diversas desde el proceso creador, para expresar sus sentimientos, incluyendo sus frustraciones, impotencias y padecimientos de todo tipo, produciéndose en ellas un empoderamiento que les permite reconocer su propia potencia en salud y superar la posición pasiva de “pacientes del ISENA”: pasan a reconocerse como “Ciranderas del ISENA” transformando su disposición para la vida plena con optimismo, fe y esperanza, en medio de situaciones adversas. Consolidamos así la autonomía y, a su vez, fomentamos las redes de apoyo mutuo, convirtiendo al arte y la creación en el punto de encuentro entre ellas.

CONSIDERACIONES FINALES

Acciones como la red de cooperación académica internacional, políticas públicas como los Centros de Convivencia, estrategias de salud como la Gestión Autónoma del Cuidado y experiencias como las Cirandas del

ISENA, reunidas aquí como Cirandas del Sur, configuran sólo una muestra de las amplias posibilidades del campo común entre arte y salud. Desde esa condición colonizada y medicalizada que sigue pesando sobre el mundo, acciones como estas nos muestran que podemos actuar, conocer y ampliar redes de agregación, vínculos y creación colectiva y comunitaria en arte, vida y salud, para seguir avanzando hacia nuevas narrativas.

Se trata de un campo en el que necesariamente tenemos que despojarnos de nuestra armadura epistémica académica, corporativa, técnica y profesional, partiendo de donde estamos. Al ponernos a disposición de este movimiento, pronto entramos en contacto con nuestro propio sufrimiento, con la implicación de nuestros condicionamientos, nuestros modos de subjetivación de la existencia colonizada. Desde cada condición singular podemos acceder a la experiencia de llevar puesta una máscara blanca, como describió Frantz Fanon (2009), y animarnos juntos y colectivamente a dejar caer estas máscaras como un acto de cuidado, liberación y conocimiento.

Se trata de un ámbito en el que estamos dejando de ser lo que nunca hemos conseguido ser del todo, aunque nos hayamos esforzado por ello todos los días de nuestra vida. Se trata de descolonizar los regímenes de verdad, los criterios científicos y filosóficos, los modos de expresión, de compartir, de comunicar y de validar los conocimientos. Supone relajar nuestras aspiraciones universalistas ligadas al paradigma de la respuesta y dejar un amplio espacio para la multiplicidad, las cosmogonías y ascendencias múltiples, las diferencias y las indagaciones.

El hecho de que el sector de la salud sea uno de los mayores mercados de capital y tecnología, regido por sistemas estatales y privados, corporaciones profesionales e instituciones de formación orientadas al fortalecimiento del biopoder contemporáneo, crea un escenario en el que la salud de las

personas se torna vulnerable. Es en este proceso del que surgen iniciativas de atención integral, de producción de redes comunitarias de protección, de cuidados compartidos, de integración del arte y la salud, y de formación académica ampliada y transdisciplinaria.

No se trata de un tema en el que el componente arte-cultura sea un coadyuvante de los procesos de salud, como recurso terapéutico o clínico, sino de la creación de nuevas narrativas existenciales, de la

fecundación de otros modos de relación y convivencia como política de salud pública no restringida al sentido de la política gubernamental y estatal. Se trata de crear nuevas posibilidades a través de esta danza, dando vueltas a la incesante vida real entre nosotras, con nuestros poderes y vulnerabilidades, cuidándonos y soltando el miedo a establecer territorios libres como lo hacen e hicieron nuestros ancestros en otros tiempos, por otros medios y de otras maneras.

REFERENCIAS

Alvarez, Patrícia et al 2020 “Por uma política da convivência: movimentos instituintes na Reforma Psiquiátrica Brasileira” en: saúde debate (Rio de Janeiro) v. 44, n. 127, p. 1300-1311.

Barrios, Angela 2020 Crearte Salud: Relatos de experiencias y reflexiones encarnadas. Trabajo para optar por el título de Especialista en Arte y Salud. (Caracas: UNEARTE Programa Nacional de Formación Avanzada Artes y Culturas del Sur).

Barrios, Ángela 2021 Danza Movimiento Salud: Un entretejido de experiencias desde las Cirandas del Sur. Tesis de Doctorado (Caracas: UNEARTE Programa Nacional de Formación Avanzada Artes y Culturas del Sur).

Butler, Judith 2007 El género en disputa El feminismo y la subversión de la identidad (Barcelona: Paidós).

Caron, Eduardo y Feuerwerker, Laura 2019 “Gestão Autônoma da Medicação (GAM) como dispositivo de atenção psicossocial na atenção básica e apoio ao cuidado em saúde mental” en: saúde e sociedade (São Paulo) v. 28, n.4, p. 14-24.

Viveiros de Castro, Eduardo 2010 Metafísicas Caníbales: Líneas de Antropología Postestructural (Madrid: Katz Editores).

Hill Collins, Patricia y Bilge, Sirma 2019 Interseccionalidad (Madrid: Ediciones Morata).

David, Emiliano 2024 Saúde Mental e Relações Raciais: Desnorreamento, Aquilombação e Antimanicolonialidade (São Paulo: Editora Perspectiva).

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix 2004 Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia (Valencia: Pre-Textos).

Fanon, Frantz 2009 Piel negra, máscaras blancas (Madrid: Ediciones Akal).

Foucault, Michel 2007 El poder psiquiátrico (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Fu-Kiau, Bunseki 2024 O livro africano sem título - Cosmologia dos Bantu-Kongo (Rio De Janeiro: Editora Cobogó).

Ingold, Tim 2015 Líneas: Una breve historia (Barcelona: Gedisa Editorial).

Kopenawa, Davi y Albert, Bruce 2010 La caída del cielo: palabras de un chamán yanomami (Madrid: Capitán Swing).

Latour, Bruno 1993 Nunca Hemos Sido Modernos, Essayo de antropologia simétrica (Madrid: Editorial Debate).

Latour, Bruno 2008 Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red (Buenos Aires: Ediciones Manantial).

Martins, Leda Maria 2021 Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela (Rio de Janeiro: Editora Cabogó).

León-Cedeño, Alejandra et al 2017 “A convivência como promotora de saúde mental: aproximações entre a Associação Ciranda da Cultura e os serviços de Centros de Convivência” en: saúde & transformação social (Florianópolis) vol. 8, n. 1, p. 129-137.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco 1994 De máquinas y seres vivos Autopoiesis: la organización de lo vivo (Santiago de Chile: Editorial Universitaria).

Mbembe, Achile 2018 Políticas de la enemistad (Barcelona: Ned Ediciones).

Oyěwùmí, Oyèrónkẹ́ 2017 La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género (Bogotá: Editorial en la frontera).

Quijano, Aníbal 2014 Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad /descolonialidad del poder (Buenos Aires: CLACSO).

Spinoza, Benedictus 2011 Ética: demostrada según el orden geométrico (Madrid: Alianza Editorial).

Ángela Barrios Olivares Adscrita a: Universidad Nacional Experimental de las Artes UNEARTE, Movimiento social Crearte Salud (Venezuela) y Red Unida Internacional (Brasil) Código ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-7145-589X> Doctora en Artes y Culturas del Sur. Especialista en Arte y Salud. Docente Investigadora Asociada UNEARTE-Venezuela. Estudios de Maestría en Danza Movimiento Terapia, Universidad Nacional de las Artes-Argentina. Licenciada en Psicología. Especialista en Dinámica de Grupos de la Universidad Central de Venezuela -UCV. Fundadora de la cátedra Libre Cuerpo, Arte y Salud Comunitaria. Coordinadora del Movimiento Social Crearte Salud y Cirandas del Sur. Integrante de la Red Unida Internacional.

Eduardo Caron Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3339-4478> Psicólogo, cineasta. Doctor y Magister en Salud Pública de la Universidad de São Paulo USP. Profesor de la Maestría del Instituto de Salud del Estado de São Paulo y del Instituto de Salud Colectiva de la Universidad Federal Fluminense UFF - Río de Janeiro. Miembro de la Red Unida Internacional. Coordinador de Proyectos de Investigación, Extensión y tutor de Maestría en Salud Mental en USP, UFF y UFRJ – Brasil.

Leonardo Atencio Adscrito a: Movimiento Social Crearte Salud (Venezuela) Código ORCID: <https://orcid.org/000-003-0410-5> Sociólogo, egresado de la Universidad del Zulia en 1983. Magíster en Educación, mención Educación Superior, Universidad Experimental Libertador, año 2001. Doctor en Ciencias de la Educación, Universidad Rómulo Gallegos, año 2008. Profesor jubilado, dedicación exclusiva, categoría Titular. Docente de Postgrado, Universidad Rómulo Gallegos, Doctorado en Ciencias de la Educación. Docente de Postgrado, Universidad de Carabobo, Doctorado en Salud pública.

Maria Augusta Nicoli Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7203-1277> Psiquiatra. PhD en Psicología social, Universidad de Bolonia. Vasta experiencia en el ámbito clínico, académico e institucional (Sistema de Salud - región Emilia-Romaña, Italia; Sistema Único de Salud, Brasil). Vice-coordinadora de la Red Unida. Lideresa de los Laboratorios de integración italo-brasileros. Integrante de Cirandas del Sur. Gestiona con otros profesionales una propuesta de Maestría en Arte y Salud Colectiva (Universidad de Parma).

Zurima Tamariz Adscrita a: Universidad Nacional Experimental de las Artes UNEARTE. Docente de Pregrado-investigadora en Danza Clásica y metodología de la enseñanza del ballet. Licenciada en Educación para las Artes, mención Danza Clásica, de la Universidad Nacional Experimental de las Artes, UNEARTE. Integrante de Cirandas del Sur desde sus nucleamientos originarios.

EFFECTO PUERTO LIBRE - ZONA ECONÓMICA ESPECIAL ¿QUÉ OCULTA EL DESARROLLO PARA UNA REGIÓN? HACIA UNA ECONOMÍA QUE SUSTENTA LA VIDA

Susana Betsabeth Díaz Aponte¹.

RESUMEN:

En noviembre de 2023, se crea la Zona Económica Especial del estado Nueva Esparta, pensada como un régimen socioeconómico especial, destinado a desarrollar actividades económicas estratégicas de los sectores productivos. Esta iniciativa si bien se establece bajo la intención de impulsar mejores condiciones para el pueblo insular, continúa estando atada a las lógicas establecidas por un sistema rentista moderno, cuyo efecto aun es palpable en la forma de dominación que ejecutó el Puerto Libre en el estado durante décadas. El pueblo neoespartano descendiente Guaiquerí, establece la relación con la naturaleza como parte primordial para la supervivencia de la especie humana, la consciencia del territorio se construye como una relación armónica entre la naturaleza-pueblo y el hombre y mujer insular. La Zona Económica Especial al ser un mecanismo de la modernidad no puede comprender estas relaciones necesarias para la preservación de la vida y de la especie humana en el planeta.

Free port–Economical special zone effect What is hidden behind development for a region? Towards an economy that sustains life

Summary:

Special Economic Zone of the Nueva Esparta state was created on November 2023, conceived as a special socioeconomic regime, intended to develop strategic economic activities of the productive sectors. This initiative, although established with the promoting intention of generating better conditions for island people, continues to be tied to the modern logic rentier system established by, whose effect is still palpable in domination ways that Puerto Libre carried out on the state for decades. The inhabitant People from Nueva Esparta, descended from Guaiquerí, establish relationship with nature as a fundamental part for survival of human species, the awareness of the territory is built as a harmonious relationship between nature-people and the island man and woman. Special Economic Zone, being a modernity's mechanism, cannot understand these relationships, necessary for the preservation of life and the human species on the planet.

¹ Susana Betsabeth Díaz Aponte/ Caracas Venezuela (1978) Doctora Magna Cum Laude en Artes y Culturas del Sur por la Universidad Nacional Experimental de las Artes UNEARTE. Docente, bailarina interprete, coreógrafa, creadora, investigadora del saber cultural del Caribe y Latinoamérica desde la mirada contra hegemónica en pro de la conciencia emancipadora del Sur. Su investigación creativa se perfila hacia el encuentro que ocurre y va más allá de la palabra expresado en las múltiples formas de creación humana. ORCID ID:0000-0002-0966-583x

La modernidad no tiene la experiencia de haber concebido o experimentado a la naturaleza como sujeto, sino solo como objeto. En cambio nuestros pueblos tienen la experiencia milenaria en este tipo de relación con ella, por ello tienen la subjetividad pertinente para este tipo de tematización, porque esa forma de pensar requiere no solo otro tipo de sensibilidad con la naturaleza sino otro tipo de subjetividad en la cual la naturaleza no aparezca fuera del sujeto o como simple objeto, sino una subjetividad en la cual la experiencia de la subjetivación de la naturaleza como madre sea una forma de vida.

El estado Nueva Esparta² “Paraguachoa, Coshe, Cuágua”³ es el hogar del pueblo indígena Guaiquerí⁴, lugar habitado desde hace más de 7000 años, gracias a la expansión Arawak desde el Amazonas hacia el nororiente de Venezuela y posterior paso hacia el arco antillano del Mar Caribe. El estado Nueva Esparta, es considerado de una ubicación geográfica estratégica y extraordinaria, que lo convierte en un lugar codiciado para la explotación y la expansión económica en mayor parte por el turismo, además es considerado un punto estratégico para la exportación, es la cara al Mar Caribe.

En noviembre de 2023, por Decreto N° 4.884, se crea la Zona Económica Especial del estado Nueva Esparta, cuyo objeto es establecer un régimen socioeconómico especial y extraordinario, destinado a desarrollar, actividades económicas estratégicas de los sectores productivos,

orientado al logro de un esquema de alternativas de desarrollo que garanticen la prosperidad y el bienestar del pueblo, que pueda superar la figura del rentismo petrolero e impulsar innovadoras prácticas de intercambio económico y mayor número de relaciones nacionales e internacionales⁵. Si bien es importante como venezolanos superar el rentismo petrolero y lograr alcanzar un esquema de desarrollo que garantice la prosperidad y bienestar para el pueblo, resulta sumamente significativo “No Olvidar”.

Es conveniente volver al inicio y reconectar con la Venezuela que nació ante el rentismo petrolero, y un estado insular que se convirtió en la “Perla del Caribe”, al ser declarado zona franca en el año 1966 y posteriormente Puerto Libre en 1971. Este modelo instaurado en el estado, lejos de traer bienestar al pueblo neoespartano, lo que dejó

2 Único estado insular de Venezuela de menor superficie, localizado al noreste del país. Comprende por tres islas del mar Caribe: Margarita, Coche y Cubagua, lleva su nombre gracias al prócer José Cortez de Madariaga, quien quiso eternizar al pueblo habitante de estas islas como los aguerridos guerreros Espartanos. Este pueblo de hombres, mujeres y niños. Pescadores, artesanos, agricultores, no tembló al tener que enfrentarse y defender su territorio ante el temido **General** de España y Comandante del Ejército Expedicionario de Costa Firme, en la Guerra de Independencia de Venezuela, Pablo Morillo.

3 Paraguachoa La Nación del Mar, El Pueblo del Mar, o La Gente del Mar. Coche o Coshe La isla del Venado. Porque en la fauna endémica de las islas neoespartanas, existía el venado, y había en gran número en la Isla de Coche y Cubagua o “Cuágua el Lugar de los Cangrejos”. Ayala Lafée - Wilbert Werner 2011.

4 Juan de Castellanos (1987) que convivió con este pueblo a inicios de las invasiones europeas hacia 1543: los describe como " Es en universal gente crecida de recias y fornidas proporciones, A nuestros españoles comedia! Son todos de muy sanas complexiones/ Y todos ellos viven larga vida". Por su parte Humboldt en su viaje a Venezuela dejó descripción física de la apariencia del pueblo guaiquerí: "... hombres de alta talla, desnudos hasta la cintura. Su corpulencia revelaba gran vigor muscular; el color de la tez era entre moreno y cobrizo. De lejos, sentados inmóviles y destacándose contra el horizonte, podrían tomarse por estatuas de bronce". "Después de los caribes de la Guayana española, es la raza humana más hermosa de Tierra Firme". Otra descripción física del pueblo guaiquerí es la de Pablo Morillo, quien en 1826 describe al pueblo Guaiqueri en su participación en la batalla de Matasiete: "eran hombres membrudos y agigantados se les veía arrojar una piedra enorme con la misma facilidad que si fuese muy pequeña".

5 Gaceta oficial de la República Bolivariana de Venezuela. N° 6.769. Caracas, miércoles 29 de noviembre de 2023.

fue miseria, abandono y expoliación, tras la palabra progreso.

Previo a la llegada de la Zona Franca y Puerto Libre, la actividad económica del neoespartano se encontraba enfocada en la pesca artesanal, agricultura, artesanía, turismo. El boom petrolero había comenzado a causar estragos en el estado, ya que este propiciaría la diáspora del neoespartano hacia ciudades como El Tigre, Cabimas y Punto Fijo. El progreso del dios petróleo era la promesa espiritual para la familia neoespartana y el país. Progreso que se antepone a un estado insular y a un pueblo lleno de identidad y riqueza ancestral, que de acuerdo a la mirada distorsionada del capitalismo era carente del mismo.

El Puerto Libre bajo el pretexto de ofrecer empleo, convirtió a Margarita en algo amorfo que va perdiendo su identidad. (...) En Margarita había pobreza, pero no miseria, era una isla de pobreza, pero no había criminales, fíjate que en la época de Pérez Jiménez intentaron construir una cárcel y eso no se pudo, así que esa cárcel fue convertida en el Liceo Francisco Antonio Rísquez de La Asunción. (...) Existe una cultura margariteña que no ha podido destruir esta monstruosidad que llaman el Puerto Libre, que solo fomenta valores como el consumismo. Margarita no puede ser destruida, por su carácter esencialmente endógeno. Lo que seres humanos labramos en nuestras consciencias no es destruido por el tiempo.⁶

El arraigo del neoespartano a su tierra y su cultura es vital para la perpetuidad de su

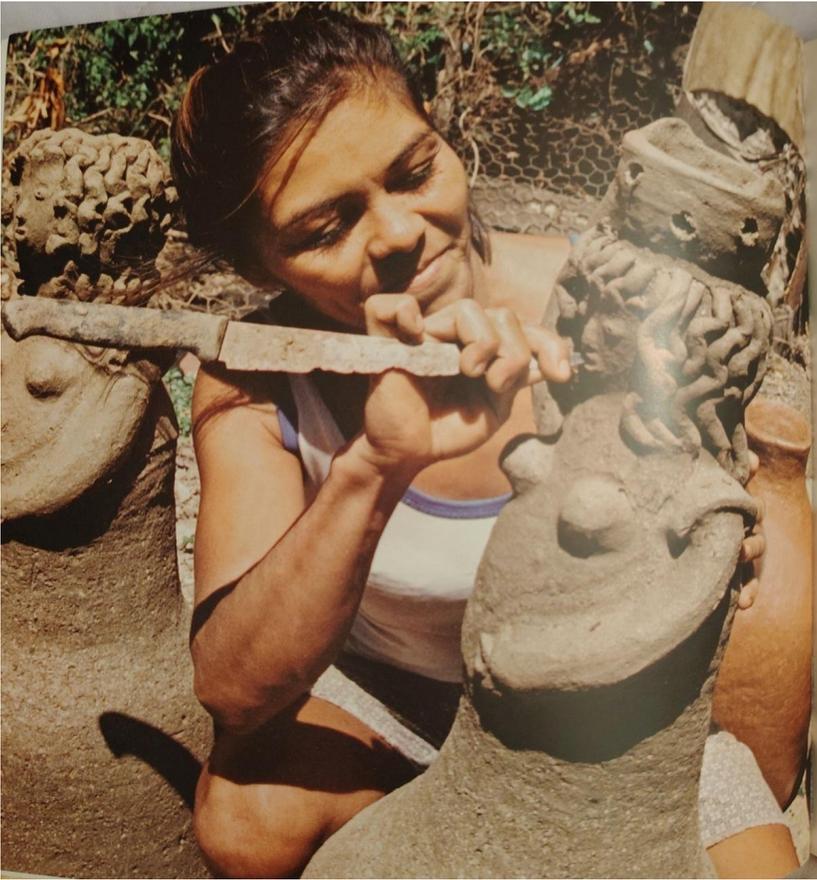
existencia. Su historia y tradiciones ha sido un tejido que se ha construido a través del canto, al calor de los patios ancestrales familiares Guaiquerí⁷, en conexión directa con la madre como epicentro de la cultura. Esta conciencia matrilineal posee los valores de la vida y de la integración con la naturaleza y el ser humano como un solo ser, y no desde la separación como ha pretendido imponerlo la modernidad a través de su brazo ejecutor el capitalismo⁸

Pensar en la naturaleza como objeto carente de derechos y a parte de lo que somos como especie, es sin duda una acción que se ha impuesto en nuestro inconsciente con la única intención de deshumanizarnos. La sociedad moderna es un grupo de individualidades articuladas que consumen capitalismo, alejándose considerablemente de ese espíritu común donde han resistido nuestras culturas ancestrales y donde la vida es parte de los territorios físicos que se habitan. La mar, la montaña, los arrecifes coralinos, el mangle, el guayacán, el venado, la cotorra, la sardina, deja de ser para los pueblos ancestrales un objeto carente de derecho, pues no es solo un espacio de mar, de tierra, una especie o un lugar del cual apoderarse. Es la mar que habitan y donde se reproduce la vida, la tierra que se pisa y nutre los cuerpos, la cotorra que avisa y conversa con el espíritu, el guayacán que se yergue imponente. Entonces la montaña es más que una montaña. Es la hermana, la ancestra. Es un ser más que es parte del pueblo Guaiquerí.

⁶ Palabras de Gustavo Pereira 2015. XI edición de la Feria Internacional del Libro Capítulo Nueva Esparta. / Gustavo Pereira (Nueva Esparta, 1940) Poeta y ensayista. Estudió Derecho en la Universidad Central de Venezuela y se doctoró en Estudios Hispanoamericanos en la Universidad de París. En 1999, elegido a la Asamblea Nacional Constituyente, fue el redactor del preámbulo así como del capítulo correspondiente a los derechos culturales de los venezolanos de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela.

⁷ Millán Pino Yamilex, 2022. El Patio Ancestral Guaiquerí Territorio de Resistencia Cultural. Tesis doctoral. Universidad Nacional Experimental de las Artes UNEARTE.

⁸ Bautista 2018. "El capitalismo, es fuente de reproducción de su propio consumo; es decir, produce y tiene que reproducir incesantemente el consumo de su producción, lo que va a garantizar la reproducción del capitalismo en cuanto tal".



Alfareras del Cercado. Municipio
Gómez. Edo. Nueva Esparta.
Fotografías: Manuel Ricardo Pérez.
Tucán.
La Alfarería popular de El Cercado.
Isla de Margarita. Nelly Barbieri
(2016).

PORLAMAR.

*Lleva su nombre por estar tendida a los pies de un mar
que no conoce de olas embravecidas y si de sol, de luna,
de acrobáticos vuelos de gaviotas, de velas de remos, de redes de
pescadores, que van que vienen, siempre igual en su ir en su
venir, en su ser, en su estar. Nos llama la
atención el cuidadoso trazado en las calles
donde nada entorpece la visión de las rectas.⁹*

La ciudad marinera de Porlamar fue asiento del pueblo Guaiqueri previo a la llegada del conquistador europeo. Hacia inicios del siglo XIX vivió un proceso de reconstrucción, ya que fue destruida completamente en la guerra de independencia¹⁰. Es a partir de 1830 que Porlamar renace a costa de los habitantes de Sabana grande y Conejeros quienes se trasladaron a esta población. Entre los años 1830 y 1835 se construyeron pocas casas, se realizó un trazado rectilíneo de las calles de Porlamar, que se cuidó con celo para que fuese mantenido¹¹ la vista de la ciudad daría al mar y con ella la brisa proveniente del Mar Caribe refrescaría a sus habitantes. Se cuidó cada detalle en la construcción de la ciudad, la ubicación de sus calles, plazas, hospitales, colegios, iglesia, cine. Todo fue pensado y construido desde la integración y consciencia comunitaria. Para 1966-70 con la instauración de la Zona Franca y posterior Puerto Libre como herramienta del capitalismo, se da rienda suelta a las construcciones masivas en la zona insular. La ciudad marinera de

Porlamar que fue pensada y construida para el bien de su pueblo se desmoronaba ante un modelo depredador de construcción acelerado y desesperado que le dio la espalda a la mar, cortó el correr de su brisa con grandes edificaciones comerciales que desplazaría a los habitantes de la ciudad, y en su lugar se abarrotaría de espacios comerciales. Las autoridades municipales en ese momento como modo de asegurar inversiones para el estado, otorgan parcelas de tierra de manera indiscriminada con la única condición que el propietario cercara y construyera en menos de un año un negocio para el sector. De este modo playas, parques y lagunas quedaron encerradas entre muros. La ciudad de Porlamar se convierte en un bazar y a su vez a los alrededores inicia un plan de construcción de gigantes centros comerciales, hoteles y resorts.

El impacto ambiental para la región fue un hecho inminente, el paisaje que era de todos fue mercantilizado, aquella vista fresca y hermosa de la mar, modo de vida de los habitantes de un pueblo, a partir de ese momento sería solo para algunos y ganancia para pocos.

*Me duele que a marqarita
le zonifiquen su pecho
pa' franqueza, pa' franqueza la del "ñero"
no me vavan a decir
que tiendas con nombres "chic"
son el progreso de un pueblo*

Ali Primera, Pío tequiche.

⁹ Subero Jesús Manuel. 1967. *Porlamar Glosa para la historia de una ciudad marina. Consejo Municipal del distrito Mariño. Porlamar.*

¹⁰ Subero. 1967. En el año 1817, la tenaz resistencia por Joaquín Maneiro a Morillo desde los Baraes hasta la Cruz del Pastel y la de Luis Gómez en Porlamar, ensorberbecieron a Morillo quien al obligar a los Patriotas a replegarse hacia el Valle del Espíritu Santo se apodera de Porlamar, lo incendia y destruye hasta el fortín La Puntilla.

¹¹ Subero. 1967 "Se cuenta que un cacique del pueblo prevalido de su influencia pretendió edificar fuerza de los límites establecidos. Se llegó hasta él, el síndico procurador municipal y ordenó la paralización de la obra y el retiro de la misma al límite fijado. pero no fue obedecido. Solicitó apoyo de la autoridad civil correspondiente quien ordenó destruir lo que había edificado y que levantara la obra donde indicaba el síndico. Desde entonces nadie se atrevió a construir en sitio antojadizo".



La base del puerto libre consiste en liberar de impuestos las mercancías que se importan al estado Nueva Esparta, aplicando un régimen de liberación aduanero especial, que se sustenta en que el mismo impulsa el turismo en la zona, gracias a la oferta de productos importados a bajos precios, lo que genera mayor actividad comercial.



Porlamar. Sector sureste. 1950. Fotografía tomada desde la cúpula de la Iglesia San Nicolás de Bari. Fotografías y videos viejos de las islas de Margarita, Coche y Cubagua.

*Uno vivió siempre aquí
en esta Isla que era un solo pueblo
un solo barco de las mismas manos
nos decíamos las cosas con las puertas abiertas
cuando tú casa era mía
y todas las casas de los que del mar volvían
vinieron nuevos conquistadores
hombres de acero y cemento
con mapas trazados en los cheques
y pusieron nuevos nombres a las cosas nuestras
decapitaron nuestros ángeles tutelares*

Ángel Félix Gómez:
Canto de los Naufragios

El puerto libre como modo de progreso para una región es solo una fachada, este modelo consumista en su lógica de funcionamiento se encuentra bastante alejado de una manera que sustente el bienestar para su pueblo. Su forma de relación y como se plantea hacia las comunidades, carece de la lógica de una economía que propicie verdaderamente valores para la vida y cuyo sentido vaya hacia el bienestar de todos. El puerto libre es realmente la otra cara del rentismo devorador. “El rentismo es aquel cuya economía se apoya en rentas externas sustanciales que son generadas únicamente por una parte minoritaria de la sociedad”¹²

Debemos comprender al modelo rentista como un sujeto externo parasitario, cuyo ingreso es producto de actividades económicas no productivas y cuyo objetivo principal se centra en la destrucción de los recursos naturales.

ANIQUILAMIENTO DE LA MEMORIA ANCESTRAL

Este desasosiego ante la riqueza momentánea, impulsó la ocupación habitacional irrestricta en el estado. Los estragos en la región por construcciones masivas hacia los alrededores de Porlamar y Pampatar, provocó que otros territorios fueran habitados en medio de bajas condiciones; precariedad, insalubridad y pobreza extrema. De este modo, nacieron las poblaciones de: Campomar, Los Cocos, Bella Vista, Vista bella, Ciudad Cartón, Los Olivos, Los Delfines, por nombrar algunas.

El acueducto que había surgido de un proyecto realizado durante el mandato del presidente Rómulo Gallegos¹³ en el año 1948, ante la necesidad evidente del estado de dotar de agua potable a la región, y que sería llevado adelante por Rómulo Betancourt varios años más tarde en 1960, durante un corto tiempo fue el gran logro para el pueblo. El acueducto auguraba el fin de años de agua transportada desde tierra firme o sacada de pozos profundos. El neoespartano creyó decir adiós a tantas largas colas para llenar baldes de agua dulce, pero con el cambio inminente del Puerto Libre, el logro del pueblo neoespartano se transformaría en bienestar para las grandes empresas usurpadoras que invertían en el estado y en malestar para su pueblo. Esto debido a que las bombas impulsoras de agua serían encausadas hacia los grandes hoteles, casinos que comenzaban a instalarse en la región y para las construcciones residenciales ubicadas cerca de las zonas comerciales. Los

¹² Jeannot R Fernando, 2010. *expone “La economía rentista se magnificó en 1960, cuando la guerrilla fue el reflujó de la dictadura de Pérez Jiménez, pero también cuando la renta petrolera ganó peso relativo dentro de la economía interna. Durante 1970, los recursos financieros internacionales provocaron el síndrome holandés como evidencia de la rigidez de la oferta, propia de una economía improductiva con el comercio mayorista- minorista, (...) La Década Perdida para el Desarrollo de 1980 tuvo un impacto muy negativo en Venezuela, porque el contra shock petrolero redujo los ingresos por exportaciones, por lo que se hizo muy evidente la precariedad de la industrialización llamada sustitutiva de importaciones, ya que el tipo de cambio sobrevaluado solamente disminuyó el precio de los bienes de consumo destinados a las clases adineradas, pero no representó que la producción interna reemplazara a la*

pueblos neoespartanos volverían a sentir sed y esta vez con mayor intensidad.

El movimiento poblacional que desató el Puerto Libre hacia el estado Nueva Esparta, al inicio de la década de 1970, sería en su mayoría proveniente del estado Sucre. Posteriormente familias de distintos estados del país se trasladaron a la región en búsqueda de las mejoras económicas que ofrecía este régimen, así como la movilización de personas desde otras islas del caribe hacia el estado insular. Esta inmigración masiva generó un fuerte impacto ambiental y desmejora evidente en la calidad de vida del pueblo neoespartano, lo que agudizó la deficiencia en el servicio de agua potable, energía eléctrica, recolección y deposición de residuos sólidos y aguas servidas.

Es así, como este modelo rentista con la máscara de desarrollo, atrajo para el estado un turismo aniquilador basado en el capitalismo salvaje. Creado en el espejismo de la felicidad por la acumulación de riquezas materiales, repercutiendo de manera agresiva y dolorosa en el entorno. La identidad cultural y el patrimonio tangible e intangible de la región fue cercenado, esto totalmente apoyado por la mirada cegada y complaciente de las instituciones gubernamentales, que

importada, mucho menos en bienes de capital. La década de los 1980 registró recesión y fuga de capitales como consecuencia del ocaso de la industrialización precaria, pero no substitutiva, iniciada en los 1950 y gestora de una clase empresarial rentista, que se desarrolló con la complicidad de un fisco benevolente que tomó la solución fácil de apoyarse en la renta petrolera". La economía rentista en Venezuela, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Vol 25, Num 60.

13 Rómulo Gallegos (Caracas 2 de agosto de 1884- 5 de abril de 1969). Fue un novelista y político. Presidente electo de la República de Venezuela del 17 de febrero de 1948 al 24 de noviembre del mismo año, donde fue derrocado por un golpe de estado provocado por las petroleras extranjeras quienes estaban en contra de la nueva Ley de Hidrocarburos que proponía aumentar los impuestos a la explotadoras de crudo en el país. El golpe de Estado fue provocado por un grupo de militares de derecha y Rómulo Betancourt.

Rómulo Gallegos debió exiliarse en Cuba y México, pudiendo regresar a Venezuela luego del derrocamiento de la dictadura del general Marcos Pérez Jiménez.

14 Este cerro se encuentra ubicado en el municipio García en lindero con el municipio Mariño de la ciudad de Porlamar. Su nombre hace alusión al hogar del piache. El piache para el pueblo Guaiqueri es la persona que tiene el poder de curar e invocar a los ancestros a través de sueños o trances, así como con plantas, cantos, danzas rituales y con el sonido de botutos, cascabeles y tambores.

permitieron y continúan permitiendo los más terribles despojos; como lo son: el aniquilamiento de la memoria ancestral, la explotación y excavación profunda de cerros, la tala indiscriminada, las construcciones masivas que pasan por encima de zonas protegidas, así como en zonas indebidas, el derramamiento de aguas servidas a las playas, ríos y lagunas. Esto es violación de derechos humanos, violación del derecho a la vida. El puerto libre lo permitió todo. Todo lo que pueda caber en las palabras "Desarrollo y Progreso Para La Región".

CERRO EL PIACHE¹⁴

Otra situación importante con la llegada del Puerto Libre, sería darle ubicación a los desechos sólidos. Las montañas de basura que comenzaría a producir el estado debido al acelerado crecimiento poblacional y de empresas comercializadoras fue en aumento. Los entes gubernamentales del estado tomaron la decisión de designar los terrenos del cerro el Piache en su cara sur como vertedero de basura a cielo abierto. Este cerro rico en vegetación xerófila es uno de los ancestros mayores del pueblo Guaiquerí. Es el

lugar mágico ancestral donde eran celebrados los ritos y el lugar donde habitaba el piache.

El cerro El Piache fue el templo sagrado donde se rendían culto a los dioses¹⁵. Con la devastación del Puerto Libre, se instauró un nuevo dios. El dios del capitalismo, que venía dispuesto a profanar el lugar sagrado para convertirlo en depósito de sus despojos, y a sus alrededores mantener grupos humanos en las más terribles condiciones. Enormes cantidades de basura y desechos de diverso tipo, sin ningún tipo de medida de control sanitaria que delimitara la disposición de los mismos. El Piache se llenó de residuos al aire libre en proceso lento de descomposición.

Alrededor del vertedero que mantendría el nombre de “El Piache”, comunidades que convivieron en esa zona previo al Puerto Libre, cuyo medio de sustento fue a través de la siembra por conucos, se encontraron de manera abrupta coexistiendo con lo que se mueve alrededor del negocio de la basura¹⁶. Un número importante de familias debió desplazarse buscando mejores condiciones de vida. Otras se adaptaron a convivir en condiciones insalubres, inhalando gases tóxicos producto de los desechos o la quema de los mismos. Estos gases podían extenderse varios kilómetros a la redonda.

EL NEGOCIO DE LA ARENA

Inmediatamente a la apertura del Puerto Libre y la construcción masiva, se dieron los permisos para la explotación minera de las arenas silíceas, a gran escala y a cielo abierto.

Este aprovechamiento aniquilador ha arrasado aproximadamente unas 400 hectáreas de bosque seco provocando la extinción de fauna y flora endémica, aniquilamiento completo de ecosistemas, alteración y desaparición de patrimonios naturales, contaminación de ríos, quebradas, pozos, lagunas y aumento de la sequía. El desconocimiento más grave en relación al bosque seco, es que fue considerado por el Puerto Libre, como zonas carentes de vida sin atractivos turísticos. Falsa creencia alimentada por un sistema devorador y capitalista cuyo único interés es la explotación. En el bosque seco se encuentra un sin número de especies de animales y vegetales que contribuyen a la biodiversidad del estado. El equilibrio ambiental se ha visto afectado por la explotación exagerada a los cerros, lo que provoca olas de calor y momentos de sequía extensos. Las arenas y canteras que existen en el estado muchas sobrepasan los límites de extracción desde hace años. Las condiciones laborales para los trabajadores de estos espacios son deplorables y el daño ambiental para la isla es inminente¹⁷.

*“Y cómo va a llover en Margarita
Si sus pulmones son dinamitados
Los pulmones de un pueblo son los cerros
Donde se viven inviernos añorados”*

Con los pulmones dinamitados
Miguel Rivera. El pez patriota.

15 Ayala y Rivas (2012) señalan que en 1774, En el Valle del Espíritu Santo, cerro el Piache. Los indígenas acudían a una cueva donde con la mediación de un piache les rendían culto a sus deidades. Los sacerdotes que intentaban impedirlo morían, uno tras otro, de forma violenta. De esta manera, a lo largo del período colonial, en las islas convivían dos complejos de ritos y creencias diferentes y separados”

16 El crecimiento de las mafias de la basura, que incluye explotación infantil, trata de blancas, venta de drogas.

17 Las medidas tomadas por las instituciones del estado son nulas, cultores, movimientos ambientales, universidades han tomado como proyecto de vida dar conocimiento público del daño ambiental que se ha ocasionado. Sin embargo continuamos ciegos y sordos ante nuestra propia destrucción.

ZONA ECONÓMICA ESPECIAL

Si bien se trata de crear mejores condiciones e impulsar desde el estado venezolano la máxima felicidad social posible. La creación de Zonas Económicas Especiales debe pensarse alejada de la lógica de la modernidad que fue implementada para el Puerto Libre y un turismo aniquilador opuesto a la vida. En Venezuela hemos dado pasos agigantados por la preservación del ambiente, expresado en nuestra Constitución, Plan de la Patria y Ley orgánica del Ambiente. Hemos generado planes vinculados a la educación y nos referimos a nuestro país como una República Bolivariana de Venezuela ecosocialista, que si bien hemos logrado un avance comprensible para el intelecto y apropiado en la palabra, aun es distante a la comprensión social en la acción.

Con la instauración de la Zona Económica Especial para el estado Nueva Esparta, la ignorancia y falta de escrúpulos de algunos entes responsables, ha iniciado un ataque ambiental que nos devuelve más de cuarenta años al pasado. La franja costera que debe ser plenamente protegida dada la condición de vulnerabilidad por ser zona insular, comienza a vislumbrar estragos. A orillas de playas importantes, en zona de protección de la franja costera inician construcciones de clubes, miradores, restaurantes. Toneladas de concreto armando que comprime y se imponen ante la vista impotente de su pueblo. De nuevo el paisaje amenaza con ser mercantilizado y la tierra que con la revolución volvió a su pueblo tiembla de terror al tener que caer en manos de pocos. En este momento ante esta injusticia que parece

solo importarle al pueblo Guaiquerí¹⁸, algunas playas sufren la presencia de maquinaria pesada, deterioro de sus suelos, destrucción del bosque seco.

A nivel mundial desde 1960, el océano ha perdido un 2% de su oxígeno a consecuencia del calentamiento global y contaminantes como lo son las aguas residuales. Las zonas costeras lamentablemente son las más afectadas junto a las especies vegetales y animales que las habitan. Se han identificado aproximadamente 500 “zonas muertas” en el mundo. Los bosques marinos que son verdaderos reservorios de vida, ya que gracias a ellos otras especies se pueden desarrollar, son importantes barreras naturales que disminuyen la fuerza que pueda producir un gran oleaje, contribuyen a la fijación de carbono, producen materia orgánica y energía, mantienen la calidad del agua y estabilizan el sustrato marino. Estos bosques, son capaces de absorber hasta cinco veces más carbono que los bosques terrestres. Además de ser vitales refugios de biodiversidad¹⁹ El estado Nueva Esparta, corre el riesgo al acelerar el proceso de aniquilamiento de sus mares, debido a la erosión que está sufriendo con este plan desmedido de construcciones que apunta claramente a la pretensión de volver a caer en un modelo de desarrollo que quedó obsoleto y fue superado por la revolución. Modelo que en su lógica es rentista, parasitaria y cuya explotación en primera línea la lleva la madre naturaleza y posteriormente, la del hombre por el hombre. En este caso la inversión extranjera individualista sobre el pueblo neoespartano²⁰.

El ataque ambiental que inicia nos advierte con el clamor de las tortugas ¡no es

18 Por eso ahora, cuando nuestros gobiernos quieren explotar la naturaleza para sacar a nuestros países de la pobreza. Los pueblos originarios que tienen conciencia comunitaria se oponen a ello, porque esta forma de producir desarrollo e industrialización atenta contra la naturaleza, concebida desde tiempos inmemorables como madre. La madre no es ni puede ser objeto. Ni mercancía, mucho menos objeto de explotación. Bautista. 2018 p 336.

19 *El aumento del nivel del mar amenaza a las poblaciones del caribe y latinoamericana, en mayor parte a los habitantes de las zonas costeras, debido a la contaminación de los acuíferos, la erosión de las costas, las inundaciones en zonas bajas y el aumento del riesgo de marejadas./Ciudad Caracas. Estudios CEPAL.*

20 Bautista 2018. “Porque la idea de explotar tanto a la naturaleza como al trabajo humano implica haberlos rebajado antes al rango de objetos. ¿Qué objeto pide, exige o espera que se lo respete? Ninguno, por su misma condición de objeto, pero si algo o alguien es concebido como sujeto, no solo se espera que se lo respete, sino que ese sujeto incluso exige respeto en relación con los demás sujetos”. p 335.

posible desovar! y la sardina ya inquieta anuncia que debe buscar como en el pasado, otras corrientes más tranquilas para desaparecer de estas costas insulares.

UNA ECONOMÍA QUE SUSTENTA LA VIDA

La única revolución verdadera para mí es la de las conciencias, que no se caen como los puentes, ni se oxidan como los automóviles, ni se marchitan como las flores. Gustavo Pereira.

Entonces la pregunta sería, ¿cómo construir en medio de esta modernidad un modelo que apunte en favor de la vida? Si comprendemos que el capitalismo es productor de un modelo desigual, donde todos los seres que convivimos en él somos objetos consumidores del mismo, y que para que pueda desarrollarse una parte debe negarse la existencia de la otra. Entonces la propuesta debe ir hacia la construcción de un modelo económico que tribute al reconocimiento del otro. Un modelo comunitario, donde todos somos parte importante y necesaria del ciclo de la vida. Pensemos en una economía cíclica, de respeto y solidaria, donde prevalece la comunicación, interacción y creación colectiva. Es una sociedad donde nos entendemos como parte de la naturaleza. Porque somos naturaleza "Pachamama".

Es un modelo que debe ser pensado desde la comprensión comunal y la lógica de nuestras cosmovisiones Caribe. La pandemia mundial Covid 19 y La Guerra económica que continuamos viviendo como país nos ha zarandeado. Escases de servicios, alimentos, medicamentos, vestido, nos arrojó a reconectar con la inventiva y con nuestras raíces para sobrevivir como pueblo. Revivir los conucos, la economía solidaria, la medicina

natural, reciclar, reutilizar y economizar volvió a ser parte de nuestro vocabulario. El deseo sin medida de consumo del rentismo petrolero quedó hecho a un lado así como la lógica de un estado insular que produce y consume Puerto Libre.

En pleno proceso revolucionario en el estado Nueva Esparta en comunión con el Gobierno Nacional, se ha logrado sensibilizar y avances importantes que no deben ser pasados por alto y que como pueblo estamos llamados a tomar el rol protagónico y ser partícipes y garantes en dar seguimiento a que este tipo de políticas no mueran después de lograrse su ejecución en una primera etapa.

Veamos algunos logros de la revolución en materia ambiental para el estado Nueva Esparta: Proyecto del Bulevar Ecoturístico de Playa El Agua. 2013-2014, Plan que inició con el saneamiento de la franja costera. La eliminación de pozos sépticos de restaurantes ubicados a orilla de playa, reordenamiento de la infraestructura comercial, demolición de edificaciones ubicadas a menos de 100 metros de la orilla del mar, recuperación de la playa, limpieza y saneamiento de la zona poblada y se creó una zona de protección para el desove de las tortugas marinas. Se reubicaron los comercios hacia el otro lado de la costa, logrando la recuperación total²¹.

Plan de ordenamiento y reglamento de uso de la zona de interés turístico Punta Cabo Blanco-Punta Cazonero, municipio Antolín del Campo, estado Nueva Esparta". En mayo de 2014, este plan tuvo como finalidad contribuir al desarrollo sustentable de la actividad turística, directamente relacionada con el aprovechamiento y conservación del ambiente y el uso racional de los recursos.

21 Con este saneamiento en Playa el Agua, se dio fin a mafias que hacían vida en el sector y donde ocurría todo tipo de negocios ilícitos enmascarados en el turismo, como trata de blancas, venta, manejo y consumo de estupefacientes.

Decreto de creación de la Reserva de Fauna de Macanao. Este proyecto nace de la sensibilidad de movimientos ambientales, culturales, universidades, comunidades organizadas y a propósito del ecocidio provocado por las areneras.

Instalación de plantas desalinizadoras de agua en todos los municipios 2016-2017. Estas plantas desalinizadoras no se les dio el debido mantenimiento y cayeron en manos de las mafias del agua perdiendo el acceso a ellas el pueblo, otras fueron desmanteladas por el hampa.

Planta de procesamiento de basura "Las palomas" pensada y creada con una avanzada tecnología. Fue realizada en convenio binacional de cooperación e integración firmado en 2004 por los presidentes Hugo Chávez y Néstor Kirchner. Esta planta se encuentra en funcionamiento a media máquina. Existen alcaldías que continúan utilizando el vertedero del Piache como depósito de desechos.

Proyecto eólico de Petróleos de Venezuela, este suministraría al estado Nueva Esparta de energía eléctrica. La inversión estaría en manos de la empresa Galp de Portugal y se encontraría ubicado en la isla de Coche y en la Península de Macanao.

Proyecto de creación de cuadrillas de saneamiento para mantener la playa limpia. Playa el Agua proyecto piloto. Cuyo objetivo principal estaba en el disfrute sano de los espacios acuáticos, así como crear consciencia en el recibimiento a las tortugas marinas.

En septiembre de 2020 se crea la Oficina de Gestión de la Zona de Interés Turístico Punta Cabo Blanco-Punta Cazonero.

En nuestro país, estamos haciendo grandes esfuerzos por construir un modelo civilizatorio distinto, que esté fuera de las lógicas de la modernidad y el capitalismo salvaje. La visión apunta hacia la comuna, y la construcción de un poder popular que

propone, cuestiona, analiza, da seguimiento, se prepara y decide con claridad en cuanto a que es lo mejor para todos. Nuestra fuerza radica en ser multiétnicos y pluriculturales y en este gran convocatoria a mirarnos hacemos el llamado a reconocer a nuestra Madre Naturaleza como un sujeto de derecho parte de nosotros mismos.

Viaje

I

Me voy.

Llana, sencillamente me marché con el viento.

Me voy porque la protesta del cangrejo no pudo descifrarse.

Porque en vano las palmas se rasgaron el pecho con la brisa.

Porque hasta la piel del paisaje ha sido mercantilizada.

Porque cuesta moneda hasta el último matiz de las escamas.

Me voy porque el caracol es un niño imbecil que se tragó un bombillo de linterna, dejó la quietud de los acantilados, se dio baños de ácido muriático y se vino a vivir en las vitrinas entre deformes niñas de cachipo.

Me voy porque el brazo que lanzaba el arpón se curva servil sobre las maletas.

Me voy porque las rockolas se tragaron el polo con sus fauces de ballena horripilante.

Me voy porque la mano que ganaba una parte

se extiende para pedir una propina.

Me voy porque la imagen abandonó
sus vestiduras sencillas,
sus modestos haberes y maneja grandes,
exorbitantes cifras controladas
en máquinas I.B.M.

Me voy porque la gaviota ya no me
pertenece.
Ni siquiera llevaré el ancla en este viaje.
Cortaré a ras de borda las amarras.

De un manotazo soberbio romperé la
choza
que construyó mi amor sobre la arena
para que nuestra hospitalidad no continúe
sirviendo de cartel a los vendedores del
paisaje.

Para que nuestro múltiple, profundo amor
al prójimo no sirva de cuña
radial a los traficantes.

Me voy porque la atarraya se ha
prostituido
y está ahora pescando telarañas a la
entrada
de los hoteles y de los aeropuertos.

Me voy con el grito prepotente de los
vigías.
Con el resuello monstruoso de los buzos,
me marcho en esta leve brisa
que desteje la bruma.

II

Volveré con la tempestad.

Volveré a decir a los cangrejos
que no han alzado en vano su macana
iracunda.

Convoco desde hoy al tiburón,
al pez espada,

a todas las aguamalas del océano
y a toda la genealogía de los tembladores.

Los convoco para el día del juicio final
en los acantilados.
Para el día de sacar la canoa
de los museos.

Para el día de quitar esa ridícula cinta
de nylon a los sombreros de cogollo.

Para el día de romper las hojas de
almanaque,
las guías de viaje
donde se vende la imagen del hombre

que remienda la red,
a quien no le pagaron por retratarse.

Los convoco para el día de sacar
la comparsa del pent house
y traerla a las esquinas.

Para el día de abaratar el milagro.

Para el día de sacar al hombre del sótano
y de los lavaplatos para sentarlo en el
banco de mura.
Tempestad de tempestades
será nuestro regreso.

Será el día de rescatar la luz.

El día en que los ociosos
que se han apoderado del mar
sabrán lo que es una marejada.

Será su hora y punto de saber
lo que duele el silencio de los moluscos.

José del Carmen Rosa Acosta "CHECAME"
Pampatar, 1968.



Cerro el Piache. El gran gorila del pueblo Guaiqueri.



El gran gorila, su rostro fue dinamitado por la Cantera D Ambrosio. Empresa encargada de explotación mineral y producción de materia prima. Esta empresa dinamita la isla desde 1976. Fotografía Jhonnatan Benitez. Diario Sol de Margarita.



Fotografía Jhonnatan Benitez. Diario Sol de Margarita.



Playa Guacuco. Isla de Margarita. Edo Nueva Esparta. Se muestra construcción ilegal en proceso a menos de 50 metros de la orilla del mar. Imagen: Febres Rodríguez. Nov 2024 <https://ubvaldiainforma.blogspot.com/2024/11/el-proceso-bolivariano-visto-desde-las.html>

REFERENCIAS

Ayala Cecilia, Werner Wilbert. 2011. Memoria histórica de los resguardos Guaiquerí: Propiedad y territorialidad tradicional. Ediciones IVIC. Caracas Venezuela.

Ayala Cecilia, Werner Wilbert, Rivas Pedro. 2012. Elementos de la etnogénesis cultural guaiqueri. Universidad de los Andes. Venezuela.

Acevedo Ramírez Egda. 2012. Estudio sobre los factores sociales que inciden en vertederos de basura en las zonas del programa PRONIÑO en los estados Falcón, Nueva Esparta y Zulia. Caracas. Venezuela.

Barbieri Nelly. 2016 La alfarería popular de El Cercado. Isla de Margarita. Editorial Arte. Caracas. Venezuela.

Bautista Juan José. 2018. ¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas. Venezuela.

Humboldt Alejandro 1967. Del Orinoco al Amazonas: viaje a las regiones equinociales del nuevo continente, Wiesbaden. Editorial Labor, S. A.

Jeannot R Fernando 2010, La economía rentista en Venezuela, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Vol 25, Num 60.

Millán Pino Yamilex, 2022. El Patio Ancestral Guaiquerí Territorio De Resistencia Cultural. Tesis doctoral. Universidad Nacional Experimental de las Artes UNEARTE. Caracas Venezuela.

Nass Pedro 2010, Introducción Al Conocimiento De Las Pesquerías Marinas En Venezuela, Universidad Bolivariana de Venezuela.

Subero Jesús Manuel. 1967. Porlamar Glosa para la historia de una ciudad marina. Consejo Municipal del distrito Mariño. Porlamar.

laderasur.com/articulo/los-increibles-bosques-submarinos-ecosistemas-clave-para-la-vida-bajo-el-agua/?srsltid=AfmBOoqfiHAL7iPQSApRWPTRLI-VAO3fpJlcIcacwMsolXRIZxi-p7

<https://www.ciudadccs.info/publicacion/13019-unesco-presenta-informe-sobre-el-cambio-climatico-en-latinoamerica>



Porlamar. Calle Guevara a inicios del siglo XX. /fotografías y videos viejos de las islas de Margarita, Coche y Cubagua.



Y entonces... el neoespartano que crecía en medio de conucos, playa, arboles de yaque, comiendo pitahaya, cerecita, jobo coro coro y sardina. Siempre regresando de la mar temprano con un peñero cargado de esperanza... Un día se le nubló el cielo y le inundó la tierra con una tempestad de consumismo que le llegó hasta su casa. Le robó la tierra y lo llamaron progreso, turismo internacional de primera para la región.

TESTIMONIOS, MEMORIAS E HISTORIAS: MEMORIAS GRIEGAS EN LA CULTURA POPULAR VENEZOLANA

Armando González Segovia¹
UNEARTE

“No en vano, al recorrer los caminos de Venezuela, a veces bajo el más humilde techo, se oyen palabras que son eco vivo de historia. No la historia enteca y amañada, o cubierta de afeites, esas amaneradas exposiciones que suelen llamarse historia, sino esa otra que brota de la sangre misma de las entrañas del pueblo...”

Enrique Bernardo Núñez. Discurso de incorporación a la Academia Nacional de la Historia, 1948.

A mi padrino Armando Rojas, fabricante y contador de cuentos e historias († 06-06-1990) y a don Muelle Abouset, querido “compare” árabe de Cojedito

Resumen

La investigación aborda la relación entre testimonios, memorias e historias, desde la construcción psicológica de la mente desde la base histórica-cultural así como biológica, como lo estudió Vygotsky, aunque investigadores con excelentes aportes en el campo de la memoria colectiva, como Halbwachs niegan la relación entre memoria e historia. A nuestro entender desde las comunidades-pueblos racializados, oprimidos y explotados no puede dicotimizarse una de otra, porque estos se encuentran en otras concepciones, donde la memoria es parte de la historia y, a su vez, la historia es fuente de memoria. En la práctica investigativa que tenemos desde 1977, hemos recopilado una serie de testimonios, actualmente casi extintos, sobre elementos griegos en la cultura popular venezolana.

Palabras clave: Testimonios, memorias, historia, cultura griega, cultura venezolana.

Summary

The research addresses the relationship between testimonies, memories and stories, to address the psychological construction of the mind from the historical-cultural as well as biological base, as studied by Vygotsky, although researchers with excellent contributions in the field of collective memory such as Halbwachs deny the relationship between memory and history, in our understanding from the community-peoples of racialized, oppressed and exploited cannot be dichotomized from each other, because they are found in other conceptions, where memory is part of history and, in turn, history is a source of memory. In the research practice that we have had since 1977, we have collected a series of testimonies, now almost extinct, about Greek elements in Venezuelan popular culture.

Keywords: Testimonies, memories, history, Greek culture, Venezuelan culture.

¹ Doctor y Magister Scientiarum en Historia, licenciado en Educación. Fue Cronista del Municipio Anzoátegui del estado Cojedes y Director del Archivo Histórico del mismo estado. Profesor Titular de la UNEARTE. *Maestro Honorario en Historia, Memoria y Patrimonio* de la UNEARTE en 2017. Ha participado en distintos eventos nacionales e internacionales, con diversas publicaciones. Premio Nacional del Libro 2007. Premio Nacional de Historia, otorgado por el Centro Nacional de Historia, 2021. armandogonzalezsegovia@gmail.com - <https://orcid.org/0000-0002-4113-8925>

LA FORMACIÓN DE LA MENTE, MEMORIA, TESTIMONIOS E HISTORIA

Hemos transitado por la historia como investigación científica desde hace algunos años. Para nosotros es importante el tránsito de la palabra a lo escrito y la memoria como elemento de historia y la historia en tanto construcción de memoria. Algunos investigadores como Maurice Halbwachs (2004 a, b), asumen que la memoria colectiva no se puede confundir con la historia, y que el término «memoria histórica» conforma casi un absurdo, porque asocia dos conceptos que se excluyen porque la memoria postula movimiento desde el relativismo recíproco, aunque su trabajo en torno a los marcos sociales de la memoria debe estudiarse con atención por los aportes que posee. Por tanto, para esta tendencia la historia no implica memoria, ni a la inversa.

En nuestra opinión, la historia es memoria y a su vez con la memoria se puede construir historia. Entendemos la memoria, la mente y la psicología en tanto construcción social, de las comunidades y pueblos, como estudió Lev Semiónovich Vygotsky. En la *Historia del Desarrollo de las Funciones Psíquicas Superiores* (1931), Vygotsky realizó la propuesta que la psicología del ser humano se conforma desde procesos históricos y culturales, denominada como teoría histórico-cultural o formación socio-histórica de la mente. Parte del principio que las funciones psíquicas superiores de los seres humanos se forman de la organización semiótica particular, como estructuras mediatizadas, organizaciones mnemotécnicas, sistemas semióticos específicos formados en el desarrollo histórico de la humanidad y

asimilado por los individuos en el desarrollo psíquico. Esta serie de elementos mnemotécnicos son signos que mediatizan la acción del ser humano sobre otros y consigo mismo, es decir el signo actúa como medio del ser humano para organizar su psiquis, su conciencia y personalidad, llamada por Vygotsky operación significativa (Guippenreiter, Yulia, 1989: 8, 9).

Hasta Vygotsky esta relación permaneció al margen de estudio.² Halbwachs a su vez presenta la memoria, tanto individual como colectiva, en el contexto de la sociedad mediadas y, a su vez, como mediadora de ella (2004 a, b).

En la primera mitad del siglo XX no existían planteamientos para explicar las diferencias entre los procesos orgánicos y culturales del desarrollo y de la maduración humana, entre esas dos rutas genéticas de diferente esencia y naturaleza, las cuales trazan dos líneas en el desarrollo de la conducta de las personas. Los procesos orgánicos fueron estudiados por Piaget en la psicología operatoria (1982, 1984), mientras Vygotsky estudió la influencia de la cultura en la formación psicológica de los seres humanos.

Reconstruir el funcionamiento y proceso de desarrollo del comportamiento de la psiquis del ser humano a través de la conciencia está determinada por la (s) forma (s) como fue utilizada, es decir como los signos y síntomas semánticos se elaboran históricamente y se transmiten a través de la cultura por diversos canales de traslación que existen comunitaria y socialmente vinculados al sistema de enseñanza, ya sea la familia, la comunidad, así como las instituciones escolares.

² “Las funciones psíquicas superiores y las complejas formas culturales de la conducta, con todas las *peculiaridades* específicas de funcionamiento y estructura que les son propias, con toda la singularidad de su recorrido genérico desde su aparición hasta la completa madurez u ocaso, con todas las leyes específicas a las que están supeditadas, permanecían habitualmente al margen de la visión del investigador”, Vygotsky, 1995.

La consolidación de la memoria está marcada por la organización de las funciones psíquicas superiores del ser humano. Inicialmente, en las comunidades originarias por trazos, muescas, hacer instrumentos de piedra (ya fuesen por percusión o pulidas), aprender a utilizar el fuego, diversas formas de trabajo para la vida. Estas se van perfeccionando hasta ideogramas primero y luego en escritura. Hubo dos líneas de crecimiento, una natural y otra cultural o artificial donde se prepara y utilizan medios semióticos especiales para la organización de la memoria, ubicando en el proceso orgánico y cultural en forma simultánea e interrelacionada.³

En las epistemologías del sur, la palabra es fuente esencial de memoria e historia. Los pueblos y comunidades racializados se les negó la posibilidad de comunicarse por sus formas escriturales, a la cuales se les negó esta función, descalificando sus lenguajes como dialectos y sus expresiones escriturales, a lo sumo, como ideogramas. Jan Vasina (1968), estudió la tradición oral como poderosa fuente de conocimiento, tanto en África como en otras partes del mundo como método histórico, en lo que se denomina hoy el Sur epistémico. De entrada, desmiente la afirmación común que el verbo vuela y la palabra escrita queda, hecho rebatido en el mundo entero, porque la palabra no es transitoria, sino permanente. Y a su vez la oralidad conforma una parte esencial de la construcción de la memoria.

Por supuesto, los estudios de la memoria son construcciones de síntesis porque el volumen de recuerdos puede hacer ininteligible los recuerdos y el ejercicio de la misma memoria. Oportuno es mencionar a Funes “el memorioso” de Jorge Luis Borges (1944), cuyos detallados recuerdos impedían

procesar el volumen de información que poseía. Abordar estudios de la memoria, desde lo descolonial y las epistemologías del sur, conlleva a la reflexión sobre las ciencias que estudian los seres humanos en general: historia, antropología, sociología, psicología, psicología colectiva, entre muchas otras y, en este sentido, formulamos las siguientes interrogantes

¿Es posible la comprensión integral del ser humano colectivo-pueblo desde la fragmentación eurocéntrica de las ciencias? ¿Es posible asumir desde una o varias ciencias, alguna aproximación epistémica? ¿Acaso se debe plantear una ciencia que desde la síntesis epistémica y categorial comprenda las dinámicas humanas de las comunidades-pueblo, de las mayorías, hasta ahora racializadas, oprimidas, explotadas, sexualizadas?

Por supuesto, en el mundo actual se debe considerar también la necesidad de la construcción de nuevas utopías posibles como enunció Freire o la utopística mencionada por Wallerstein, en la construcción de la memoria y la educación, ya sea formal o no formal que, a fin de cuentas, es la cotidiana y diversa.

Nuestros pueblos originarios, así como los africanos traídos compulsivamente para esclavizarlos fueron comunidades donde la palabra era esencial, debieron poseer formas escriturales no decodificadas aun por nuestros conocimientos como se deduce de los “Tios Tios”, “Tiyotio” o “Tiyoctios” que son una forma de comunicación a través de ideogramas de los Yu’ pas Macoitas de la Sierra de Perijá (Fundación La Salle de ciencias naturales, 1953; Lhermillier, 1982; Baud, s/f), así como los quipus de los pueblos incas o los códices mayas, entre otros testimonios que quedaron de la violencia invasora. Nuestras comunidades y pueblos desde la invasión

3 “La psicología infantil —tanto la anterior como la actual— se caracteriza precisamente por la tendencia inversa, es decir, pretende situar en una sola línea los hechos del desarrollo cultural y orgánico del comportamiento del niño y considerar a unos y otros como fenómenos del mismo orden, de idéntica naturaleza psicológica, y con leyes que se regirían por el mismo principio”, Vygostki, *Op. Cit.*, p. 3.

moderna-colonial son, en esencia, de tradición y memoria.

En las investigaciones que se realizan en Cojedes, los llanos y Venezuela, es un contrasentido de la misma historia desde los pueblos y comunidades racializados y explotados, intentar hacer una dicotomía entre historia y memoria, porque se interrelacionan, y así como la historia es formadora de memoria, no pocas veces la memoria guía las búsquedas y sentires profundos de la historia.

MEMORIAS EN LA CULTURA POPULAR VENEZOLANA. LA PRESENCIA GRIEGA

Al revisar las producciones bibliográficas de los últimos años, se puede percibir cuanto hemos avanzado con respecto al pasado. Y esto, además de mostrar una vez más lo implacable del tiempo, confirma que es posible construir una memoria colectiva, partiendo de bases sólidas. A principios de la década de los ochenta escribimos “Coaheri”, un folleto que circuló mimeografiado en la población de Cojedes o Cojeditos, como se denomina popularmente. En ese momento no teníamos idea que llegaríamos a ocupar el cargo de Cronista del Municipio Anzoátegui una década después, el cual desempeñamos con la mayor entereza y cuyos resultados se perciben cuando escuchamos a gente de pueblo referirse a los procesos históricos coloniales, republicanos o contemporáneos, haciendo referencia a uno que otro artículo, nota, folleto o libro que escribimos.

Este privilegio y honor lo asumimos con la mayor responsabilidad. No inventamos nada. Investigamos mucho y sometimos a la crítica demoledora todo documento o testimonio que recogíamos. La base fue sólida, aunque sería presuntuoso pensar que no hubo errores. Estos quedan para que las futuras generaciones avancen en la construcción de la memoria, la cual siempre ha sido construida a partir de ciertos valores que le interesan

promover al Estado (Hobsbawn, 2002), para establecer una conciencia y un inconsciente colectivo, como le denominó Carl G. Jung, y llegar a la nación como una comunidad imaginada en palabras de Benedict Anderson (1984).

Pero ¿Quién determina esa comunidad? ¿Quién los elementos a tomar en consideración? ¿Quién excluye otros?

Ciertamente las naciones son comunidades imaginadas por el Estado para hacer pervivir sus metas y objetivos. De allí que el estudio de la formación del Estado y la nación reviste gran interés para comprender los mecanismos que se vale para mantener el *status quo* en un momento determinado. Precisamente por ser imaginadas es que sus valores, signos e íconos cambian en gran parte, manteniendo unos más vigencias que otros.

Por supuesto, tener conciencia de este proceso implica un compromiso político, en la acepción amplia del vocablo, que no partidista. Y allí radica el problema. Nuestro compromiso era y es con la gente del pueblo, de quienes recogimos sus voces, libreta y grabador en mano. No era compromiso de complacencia con los gobernantes de turno y, por ese motivo, algunos escritos no fueron impresos. No era de interés de aquellos, porque había contratos, en los que mediaban porcentajes contra los cuales un libro no puede competir.

Sin embargo, en la palabra aneja de los pobladores, transitada de recuerdos lejanos, encontramos eco vivo de historia, no de la historia “enteca y amañada” sino de la que brota del alma popular que refiere Enrique Bernardo Núñez (1987: 209), de la sabiduría popular. Tras esas voces fuimos y ratificamos la riqueza que está en la memoria colectiva y cómo esta puede servir, revitalizada a una nueva perspectiva de la cultura, la historia, al potenciar una memoria nueva partiendo de esos conocimientos antiguos.

Así que estas premisas sirvieron de aliciente a una búsqueda, preñada de recuerdos de infancia cuando mi padrino Armando Rojas, quien hacía de enfermero y médico por los campos de Píritu, entretenía a niños y mayores con fabulosos cuentos, algunos sacados de las “Mil y una noches”, otros más inventados de embusterías y recreados en tierras americanas. Aprendimos en valor de la palabra para la cultura y la memoria de los pueblos, por ello cuando empezamos el trabajo de investigación histórico cultural, por allá, por 1977, cuando obtuvimos una premiación en un concurso que promovió la Casa de la Cultura de Píritu, Portuguesa, ya nos animaba un profundo respeto por esta fuente de investigación, cuando todavía no era valorada en los círculos académicos, como ocurre hoy en día.

Estudiar mucho es privilegio cuya utilidad principal es, quizás, medir el tamaño de la propia ignorancia... Por muchos años escuché un relato que decía mi abuela, y no fue hasta muchos años después que pude encontrar la riqueza de su testimonio, cuando comencé a estudiar la cultura griega y en ella percibí un mito semejante a los cuentos de mi abuela, que le vinculaba al griego Minotauro; aunque ya a finales de la década de los setenta el maestro Francisco Tamayo había ubicado posibles filiaciones griegas entre los pobladores de los campos venezolanos, tanto llaneros como andinos.

En Cojedes, donde llegamos a principios de la década de los setenta, ocurrió otro tanto de lo señalado por el maestro Tamayo como presencia griega en América, don Flores Figueredo cuando me “echó el cuento” –para utilizar su propio verbo– del “conejo y el morrocoy”, atribuido al griego Esopo, por los años 600 antes de nuestra era, y de quien hace una versión francesa Jean de La Fontaine, en 1668.

Por supuesto, ni mi abuela leía griego, ni don Flores Figueredo francés. Llegaron a esas percepciones por otras vías, que aun

desconozco cuales son, pero que no resulta aventurado pensar en el mismo proceso de conquista y colonización con versiones de estas fábulas y mitos en la voz de quienes vinieron en plan invasor.

En los decimistas encontramos una frase que recuerda don Ignacio López, donde mencionan al centurión al Longinus, quien hirió el costado de Jesús en la crucifixión y quien se convirtió, luego de este hecho, al cristianismo, siendo reconocido y santificado por la Iglesia Católica.

Igualmente se puede referir de don Zoylo Farfán, quien hacía violines de lata y con ellos tocaba polcas (o polkas) y mazurcas, y de seguro no ha viajado a Bohemia, donde surgió la primera de ésta hacia 1830, ni a Masuria (Polonia), de donde proviene la segunda desde el siglo XVI, manteniendo el compás de dos cuartos (2/4) y ternario (3/4) para cada una.

Mientras de África también llegó música, en el membranófono marimba, que describió doña Antonia Sánchez, en su casa de bahareque, con el fogón encendido permanentemente para calentar el guarapo negro que brindaba a los visitantes, o las arepas y la comida que para la venta hacía. Mientras la memoria de doña Juana Marvez Hernández, recordaba sus abolengos coloniales vinculados a los Hernández de la Joya.

El pasado de los pueblos originarios pervive en la voz y el testimonio de Nerio Contrera, quien pudo guardar la tecnología de la “Cacería silenciosa”, con arcos y flechas, así como la pesca con naza o “arpón tirao”, este testimonio guarda extraordinaria semejanza con las relaciones geográficas de finales del siglo XVII, donde se hace mención de algunas de estas mismas actividades que describe Nerio.

Su conocimiento le llegó por otras vías y fue capaz de mantener en la memoria, y la inquietud es cómo hacer que este perviva a las generaciones futuras, ya mi abuela, don Flores Figueredo, doña Juana Marvez Hernández,

Zoylo Farfán ni doña Antonia Sánchez, al igual de muchos de los testimoniantes que se encuentran citados aquí, no están con nosotros. En todo caso, la idea es que a partir de estas notas pervivan sus palabras guardadas en entrevistas y esperemos también de otros testimonios que se puedan salvar para la memoria y la historia.

Para explicar estos procesos es necesario recurrir a la antropología cultural.⁴ Muchos de estos conocimientos llegaron con los conquistadores porque los invasores, junto a las armas, tanto de guerra como ideológicas, traían su cultura y la palabra que compartida se recreó y enriqueció con elementos locales de forma que el mismo conquistador, de cierta manera, fue conquistado. Se asimilaron ideas esenciales del intelecto humano, llegando a abarcar el plano de la mentalidad, donde se perciben e interpretan aportes ideas, mensajes y concepciones de diferentes culturas, sin importar la distancia geográfica o temporal. El maestro Francisco Tamayo, puntualizó:

Este aporte, luego de ser discutido sería aceptado de acuerdo con las afinidades, concordancias y situaciones semejantes; o de lo contrario, se rechazaría. Si hubiese aceptación, aquel aporte ideológico del exterior tendría cabida en nuestro interior, donde sería sometido a un proceso de asimilación espiritual, mediante el cual podría sufrir sustracciones o adiciones, o también transformaciones sustantivas, capaces de generar una aceptación muy diferente, de imperceptible alcance (1981).

Es decir, para que exista una asimilación de estos valores culturales debe haber sociedades en capacidad de tomarlos, asimilarlos y recrearlos constantemente para que pervivan en el tiempo y el espacio. Estos son, digámoslo así, un primer grupo de testimonios. Otros serían los que tienen que ver con procesos de historia de vidas, de hechos cotidianos, locales y regionales, que son base para que no mueran los recuerdos.

Al escribir esto en la primera década del siglo XXI, caía otro roble en la población de Cojedes, don Muelle Abouset, el querido “árabe” del pueblo, el “compare”, con 52 años en el lugar, soñador de mil oficios: instaló un cine en los sesenta, bodeguero, agricultor, criador de pollos, fabricante de camas, herrero, pero sobre todo gran amigo. A la vuelta de los años, su recuerdo lo sepultará el tiempo, como pasó con don Pedro Montesinos, doña Antonia Sánchez, don Salomón Matute, don Flores Figueredo, doña Antonia Colina, don Cipriano Colina, y muchos otros de nuestros mayores de quienes los jóvenes ni siquiera han escuchado su nombre.

Entrevistas, procesamiento y estudios de estos testimonios son el esfuerzo que hemos aportado, en el intento de comprensión de los procesos culturales, de allí que cualquier errata es mi responsabilidad y los aportes, mérito de quienes guardaron en su memoria estos recuerdos de vida.

Estas notas son un esfuerzo para que perviva en la memoria, aunque sean parte de esos recuerdos...

LA CULTURA GRIEGA EN VENEZUELA EDIPO EN AMÉRICA

En un artículo publicado en la prensa nacional, Francisco Tamayo (1981) documentó testimonios que publicó en el diario El Nacional, el 15 de noviembre de 1977, tanto en los andes tachirenses como en los llanos guariqueños de Calabozo, de una leyenda que muestra filiación con el teatro griego, vinculado a Sófocles “Edipo Rey” (1969).

La tradición recogida por Tamayo refiere un muchachón de nombre José del Carmen, que supo que mataría a sus padres, según revelación de un sueño; esto le puso triste por ser buen hijo y querer a sus padres. Entonces decidió irse a tierras lejanas donde no

⁴ Es necesario estudiar los procesos de transculturación, endoculturación, aculturación y difusionismo cultural, los cuales rebasan los modestos límites de estas páginas. Cfr. Herskovits, 1976; Beals y Hoijer, 1976.

podieran encontrarle porque no había forma de quitarse la pena que le embargaba, ni se atrevía a contarles lo que sucedía, por el sufrimiento que pasarían. De esta manera viajó mucho hasta llegar a una hacienda donde pidió trabajo y le acogieron bien, laborando en el cañamellar.

En una oportunidad visitó esta hacienda una señora y se enamoró de José del Carmen, pidió a su amigo y dueño de la hacienda que le cedieran este peón y lo llevó a la hacienda de su propiedad y se casó con él. Pasó el tiempo, mientras los padres de José del Carmen lo buscaban por todas partes y nadie sabía de él. Resolvieron buscarlo más allá, donde fuera necesario. Camina que camina, camina que camina. Hasta que llegaron a una hacienda donde les atendió la dueña a quien pidieron posada para descansar de tanto caminar.

La dueña les dijo que no tenía comodidades, pero que podía alojarlos allí, pero como su marido no estaba en la hacienda podían descansar en la cama de él hasta que regresara. Se desvistieron y se acostaron. La dueña se fue a preparar la cena. Estaban rendidos los padres de José del Carmen... éste llegó, se apeó del caballo y se metió en su cuarto, prendió la luz y vio que en su cama duerme un hombre y una mujer. Piensa que su esposa se la juega con otro y entonces saca su revólver y les cae a tiros.

Inmediatamente viene su esposa y le dice asustada:

- ¿Qué has hecho, esposo querido? Estos son los padres de un hijo que les abandonó, y andaban afligidos buscándolo.

José del Carmen fue rápidamente a revisarles la cara y se da cuenta de quienes son y desesperado grita:

- ¡He matado mis padres!

Para Tamayo, existen dos formas que pudo llegar estas versiones a América: Una por los colonizadores europeos, en cuyo caso debe repetirse en otras partes de nuestro continente y, dos, por contacto del mundo mediterráneo desde tiempos remotos una

matriz general sobre la cual Sófocles escribió la famosa tragedia griega, finalizando:

Cualquiera sea la procedencia de esta leyenda, es un hecho que ella está en el acervo cultural de nuestro pueblo, pues las dos colecciones obtenidas entre campesinos de diferentes zonas, ambientadas en cada lugar, dan fe de ello. Sería el caso de una leyenda universal (...) (Tamayo, 1981)

EL MINOTAURO

Desde niño encontré en la voz de mi abuela, Paula Hortensia Segovia (2017), un testimonio que mostraba la presencia del minotauro griego en estas tierras, a través del relato siguiente. En Uveral del Municipio Esteller, a finales de la década de los cuarenta del siglo XX, le salió una aparición a Paula Hortensia. Se había parado de madrugada y fue “a buscar una tapara de agua pa’ agarra maíz pa’ molé, pa’ hacé las arepas y yo salgo y agarro la tapara de agua y cuando me voy pa’ entrá con la tapara de agua yo vi de relance, de repente –porque tampoco me paré a mirá– un bulto blanquito que parecía el cuerpo de gente y cabeza de una res. Entonces yo no dije nada. Molí y le hice las arepas. Ya tarde, voy pa’ que mi madrina Ovidia y le echo el cuento que había visto un bulto que parecía con cabeza de res, blanquito. Dijo:

–María eso es malo. Cuando usted vea una vaina de esas, usted llame. Usted tiene que habé llamao. Hací ruido. Esas son vainas malas que andan por allá; y entonces de esa noche, de esa noche en adelante empezaron a jamaquiarme en el chinchorro. Yo dormía en chinchorro. Yo no podía dormí. A jamaquiarme la curraca (hamaca).

Esta escena narrada, recuerda a *Asturión* que era el *Minotauro* (del griego Μινόταυρος), un monstruo con cuerpo de hombre y cabeza de toro, cuyo nombre significa “*Toro de Minos*”, concebido entre *Pasífae* y un magnífico toro con motivo de una afrenta divina, encerrado

en un laberinto, diseñado por *Dédalo* para retenerlo en *Cnosos, Creta*, donde eran llevados hombres y mujeres para sacrificarlos, sirviéndole de alimento a la bestia hasta que *Teseo* le derrotó sin armas, y consiguió salir del laberinto al seguir el hilo que *Ariadna* entonces le entregó y le dijo que por ningún motivo lo soltara. De este hecho surge la cultura griega.

Este mito tiene relación con el predominio cultural y militar de *Cnosos* al someter a *Atenas*, sobre las ciudades del *Mar Egeo*, así como los antiguos deportes cretenses de *Saltar el Toro*, remontándose a un periodo anterior a los dioses olímpicos, así como de cultos celestes, perceptibles en el origen de *Pasífae* (hija del sol), y en oportunidades hijas de la luna, que se conjugaron con la mitología de los indígenas en América.

Como puede verse, el inconsciente colectivo guarda recuerdos vinculados a la mitología griega, que obligaban a migrar, porque sino había el riesgo que este “animal” se la “comiera” o sencillamente se perdiera en el laberinto de la selva, seguimos el *hilo de Ariadna* para salir del laberinto donde se vivía y esto nos permitió forjarnos un futuro mejor.

LAS FÁBULAS DE ESOP Y LA FONTAINE

Por los años ochenta, una de las primeras entrevistas que realicé en la población de *Cojedes* fue al señor *Flores Figueredo*, me contó de las crecidas del río *Cojedes*, del comercio del pueblo, de cómo “ha ido creciendo *Cojedito*” y me “echó el cuento” – como él decía– del “conejo y el morrocoy” que al igual que el *Minotauro*, también se encuentra en la cultura griega, en las fábulas de *Esopo* (Αἴσωπος). De *Esopo* se discute si existió o no por los años seiscientos antes del presente. Entre ellas, el poeta francés *Jean de La Fontaine* (1621-1695), escribió sobre “*La liebre y la tortuga*”. Don *flores Figueredo* refería:

“El no es buen compañero, no sirve. Fíjese usté que un morrocoy una vez invitó a correr

a un conejo, y apostaron a ver quien ganaba. Era una carrerita, como que la plaza (*Bolívar*) al río (*Cojedes*). El morrocoy le dijo –vamos a apostá, conejo, a ve quien llega primero al río. Y el conejo le contestó –querés perdé, porque soy más rápido que tú. Y comenzó toa la gente a apostá... hasta la hora de la carrera... Como era una carrera chiquita, el conejo comenzó a perdé tiempo porque el morrocoy era muy lento, se echó a dormí el conejo y a perdé tiempo el conejo... Y el morrocoy poco a poco, paso a paso... y cuando menos acuerde el conejo se descuidó tanto que ya casi llegaba la tortuga y ahí si comenzó a correr para llegar a la meta, pero era muy tarde, porque el morrocoy llegó primero”.

Este cuento permaneció por mucho tiempo guardado en un cuaderno de apuntes de 1986. Fue en el segundo lustro del siglo XXI cuando, leyendo a *Jean de La Fontaine*, empezaron a atormentarme los recuerdos: ¿Dónde he leído esto? ¿Dónde? Empecé a buscar cuaderno tras cuaderno, apuntes sobre libros, artículos, hasta que encontré la entrevista con don *Flores Figueredo*, de quien ya pocas personas se acuerdan en la población de *Cojedes*.

La versión de *Jean de La Fontaine* (1977: 77-79), refiere:

La liebre y la tortuga
Correr no sirve de nada,
partir a punto es preciso;
y la liebre y la tortuga
de tal cosa son testigos.
–Apostemos –propuso ésta–
a que yo llego a este sitio
antes que vos, mi querida.
–Antes que yo ¡desatino!
¿Estáis loca? –Nuestra liebre
muy asombrada le dijo–
cara comadre, purgaros
con eléboro es preciso,
cuatro gramos en ayunas
os harán muy buen servicio.
–Loca o no yo siempre apuesto–
y se hizo como se dijo;
las apuestas se colocan
cerca del punto escogido,

saber en que consistían
no nos importa un comino,
ni saber nos interesa
quien fue juez en el litigio.
La liebre solo tenía
cuatro pasos de camino,
de aquellos que suele dar
a modo de prodigio
cuando la siguen los perros
y escapa de sus colmillos.
El tiempo, pues, le sobraba
para echar de hierba un piso,
dormir una buena siesta,
escuchar todos los ruidos,
saber como sopla el viento,
y ver saltar a los grillos.
Deja, pues, a la Tortuga
que, con paso de arzobispo,
parte y en llegar se esfuerza
despacio, poco a poquito.
Mientras tanto nuestra Liebre
ve su triunfo como indigno,
tiene la apuesta en muy poco,
piensa que comprometido
esta su honor si se pone
al par de la otra en camino;
como descansa se ocupa
en asuntos muy distintos
de su apuesta, y cuando mira
que ya llega el enemigo
casi al fin de su carrera,
cual flecha parte sin tino,
pero resultaron vanos
todos los esfuerzos que hizo,
porque llegó la tortuga
la primera a su destino.
-¿Qué tal? -Le grita triunfante-
decid, ¿me falta juicio?
vuestra grande ligereza
¿Para qué os ha serviros?
¡Ganar yo...! ¡Cuan más fácil
mi victoria hubiera sido
si vos también a la espalda
llevareis un edificio!

La versión en francés, se encuentra la
fábula 10 del libro VI, esta versión “Le Lièvre
et la Tortue” (La Fontaine, 1943):

Le lièvre et la tortue
Rien ne sert de courir; il faut partir à point:
Le lièvre et la tortue en sont un témoignage.
"Gageons, dit celle-ci, que vous n'atteindrez point
Sitôt que moi ce but. - Sitôt? Êtes-vous sage?
Repartit l'animal léger:
Ma commère, il vous faut purger
Avec quatre grains d'ellébore.
- Sage ou non, je parie encore."
Ainsi fut fait; et de tous deux
On mit près du but les enjeux:
Savoir quoi, ce n'est pas l'affaire,
Ni de quel juge l'on convint.

Notre lièvre n'avait que quatre pas à faire.
J'entends de ceux qu'il fait lorsque, prêt d'être atteint,
Il s'éloigne des chiens, les renvoie aux calendes,
Et leur fait arpenter les landes.
Ayant, dis-je, du temps de reste pour brouter,
Pour dormir, et pour écouter
D'où vient le vent, il laisse la tortue
Aller son train de sénateur.
Elle part, elle s'évertue,
Elle se hâte avec lenteur.
Lui cependant méprise une telle victoire,
Tient la gageure à peu de gloire,
Croit qu'il y va de son honneur
De partir tard. Il broute, il se repose,
Il s'amuse à toute autre chose
Qu'à la gageure. A la fin, quand il vit
Que l'autre touchait presque au bout de la carrière,
Il partit comme un trait; mais les élans qu'il fit
Furent vains: la tortue arriva la première.
"Eh bien! lui cria-t-elle, avais-je pas raison?
De quoi vous sert votre vitesse?
Moi l'emporter! et que serait-ce
Si vous portiez une maison?"

REFERENCIAS

- Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London-New York: Verso.
- Baud, Gilbert (s/f). *Conversations tiyotio. Secrets et Dialogues*.
- Beals, Ralph L. / Hoijer, Harry (1976 [1953]). *Introducción a la antropología*. Madrid: Aguilar Ediciones/Juan Bravo.
- Borges, Jamile y Ramallo, Francisco (2018). “Pedagogías y pasados: notas descoloniales para una enunciación utópica de la memoria”. *Otros Logos*, 9, págs. 130-144.
- Borges, Jorge Luis (1944). *Ficciones*. Buenos Aires: Sur.
- Fundación La Salle de ciencias naturales-Sociedad Venezolana de Ciencias Naturales (1953). *La Región de Perijá y sus habitantes*. Maracaibo: Publicaciones de la Universidad del Zulia.
- Guippenreiter, Yulia (redactora general) (1989)-A. Puzirei (recopilación, prefacio y comentarios). *El proceso de formación de la psicología marxista L. Vigostki, A. Leontiev, A. Luria*. Moscú: Editorial progreso.
- Halbwachs, Maurice (2004a [1925]). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos-Caracas: UCV.
- Halbwachs, Maurice (2004b [1950]). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas universitarias Zaragoza.
- Herskovits, Melville J. (1976 [1952]). *El Hombre y sus obras*. México: Fondo de Cultura Económica, sexta reimpresión.
- Hobsbawn, Eric (2002 [1983]). *La Invención de la Tradición*. Barcelona: Crítica.
- La Fontaine (1977). *Fábulas*. Caracas: Eduven.
- La Fontaine (1943 [1668]). *Fables Choisies*. Bots graves illustrant le texte. Editions des Moulins D Auvergne.
- Lhermillier, Nelly y Alex (1982). “Samamo: la noción de territorio y de comunidad entre los Yu´pas Macoitas de la Sierra de Perijá”. Mérida: *Boletín Antropológico*, 1: 15-32.
- Núñez, Enrique Bernardo (1987 [1948]). “Discurso de incorporación a la Academia Nacional de la Historia”, en *Novelas y Ensayos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987, pp. 207-232.
- Piaget, Jean (1982 [1966]) *Psicología del niño*. Madrid: editorial Morata.

Piaget, Jean (1984 [1947]). *Psicología de la Inteligencia*. Buenos Aires: editorial Psique.

Segovia, Paula Hortensia; González Segovia, Armando; González Segovia, Luis Alberto (2017 [2007]). *Mamá María: Legado de amor, fe y esperanzas / Presentación Fidelina Segovia*. Araure, Fondo Editorial González- Mujica

Sófocles (1969 [450 y 430 a.C.]). *Ajax. Antífona. Edipo Rey*. Navarra-España, Biblioteca Salvat. 1969.

Tamayo, Francisco (1981). *Mas allá de Akurimá*. Caracas: Comisión Organizadora del II Congreso Venezolano de Conservación, 1981.

Vasina, Jan (1968 [1961]). *La Tradición oral*. Barcelona: Labor.

Vygostky, L. S. (Lev Semiònovich) (1991-1997). *Obras escogidas*. Madrid: Visor, 5 vols.

OTILIO GALÍNDEZ DESDE SUS INTÉRPRETES Y CONOCEDORES

Pedro Eduardo Concepción Martínez¹

RESUMEN.

Se aborda un proceso hermenéutico con las opiniones de algunos intérpretes de las canciones de Otilio Galíndez, de igual manera con la de algunos de sus biógrafos y conocedores de su obra. Se procura entender por qué el cantautor y poeta genera opiniones tan positivas y que significa su persona para la música venezolana de los últimos 70 años. Como colofón, se hará un análisis subjetivo de sus canciones “Pueblos Tristes”, “Ahora”, “Luna Decembrina” y “Flor de Mayo” en el plano social, ambientalista, rural y navideño; a fin de determinar cómo la canción popular de Otilio Galíndez simboliza una forma de entender y de sentir una realidad en un momento histórico determinado.

Palabras clave: Canción popular, análisis musical y social, nueva manera de componer, canción militante.

ABSTRACT

A hermeneutical process is addressed with the opinions of some interpreters of Otilio Galíndez's songs, as well as with that of some of his biographers and connoisseurs of his work. It seeks to understand why the singer-songwriter and poet generates such positive opinions and what his person means for Venezuelan music of the last 70 years. As a culmination, a subjective analysis of his songs "Pueblos Tristes", "Ahora", "Luna Decembrina" and "Flor de Mayo" will be made on the social, environmental, rural and Christmas level; in order to determine how the popular song of Otilio Galíndez symbolizes a way of seeing and feeling a reality in a given historical moment.

Keywords: Popular song, musical and social analysis, new way of composing, militant song

INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es dar a conocer la idea que tienen de Otilio Galíndez algunos de sus intérpretes, biógrafos y conocedores de su obra, a fin de estimular y participar en la visibilización de su legado, es decir, hacer que, principalmente la juventud

venezolana, se familiarice con sus canciones y reconozca en su obra elementos de identidad cultural. Al mismo tiempo, quien escribe busca nuevos elementos que permitan ensanchar el conocimiento que tiene del personaje. La importancia de este trabajo reside en conocer la opinión que de Otilio Galíndez tienen una

¹ Licenciado en Comunicación Social UBV. MSc. Historia de Venezuela. UNERG. Cursante del PNFA Arte y Cultura del Sur. UNEARTE. Docente de Cultura Popular e Identidad, Ambiente, Formación Cultural, Geo-Historia de la Alimentación y Dialogo entre la Cultura Popular y la Cultura Alimentaria en la Universidad Politécnica Territorial de Yaracuy “Arístides Bastidas” UPTYAB. ambiente3cultura@gmail.com

representación de variadísimos personajes del canto y el ambiente popular venezolano, que ayude a determinar por qué el investigado es tan altamente estimado en el círculo del canto coral y de los más prominentes cantores y cultores de la música académica y popular venezolana.

MÉTODO

Se llevó a cabo un proceso heurístico que permitió ubicar, consultar y conocer la opinión que de Otilio tienen una infinidad de cantores, músicos, arreglistas, compositores, orfeonistas, escritores, investigadores, analistas y otros. Este material se divide en:

Hemerográfico: Recortes de periódicos, revistas, libros, folletos

Audiovisual: Entrevistas grabadas, conciertos.

Fuentes primarias. Entrevistas: Tres personajes que conocieron y trataron frecuentemente a Otilio Galíndez.

Se consultaron los libros “Dos Poetas cantan a la Patria” de Pedro Ruiz 2007. La Revista Nacional de la Cultura, año LXXIII, 2011, n° 338, Tomo I. Artículo “Otilio Galíndez: Vivir en la Ternura. Pag. 203. “Historia Regional y Local”. Lecturas de historia regional y local. Arístides Medina Rubio (compilador). Biblioteca Popular para los Consejos Comunales. p 14 a 16.

Se estudiaron los trabajos audiovisuales: Mujica Eladio (2009) en <http://talentovenzolano.blogspot.com/2009/06/otilio-galindez-un-hasta-luego.html> y Archivo Radio Nacional de Venezuela. Entrevista audiovisual a Otilio Galíndez. (s/f).

RESULTADOS

Los intérpretes de la música de Otilio Galíndez en el mundo son numerosísimos. Basta que alguna persona o agrupación se sienta atraída por la manera de componer del cantautor. A propósito de sus composiciones, variadas han sido las opiniones, pero coincidentes en lo original, en lo diferente, en la resistencia a hacer concesión a lo comercial por encima de lo estético. Ruiz (2007, Ob.Cit.) lo resume así:

Aquellas composiciones que Otilio mostraba a sus maestros y compañeros del orfeón eran un decir nuevo que rompía con los convencionalismos... La historia de la música venezolana, sin duda alguna, cambió con las composiciones de Otilio, quien comenzó a construir un universo poético y musical que explora en la tradición con lenguaje transformador y crítico. No hay candidez ni ingenuidad en quien fue tallado en el dolor... si alguien testimonia las carencias y la lucha del artista venezolano frente a un mundo hostil es precisamente el creador yaracuyano (pag. 91).

Decir que la música venezolana cambió con las composiciones de Otilio es colocarlo en un sitial especial en cuanto a composición se refiere, aún si tomamos en cuenta que no es el más conocido de nuestros compositores. Se pueden encontrar multitud de personas, aún en el estado Yaracuy y especialmente en Yaritagua quienes manifiestan no conocer a Otilio. Ponerlo como el creador de un antes y un después en la música popular venezolana es una constante entre quienes reconocen lo original de su trabajo creador.

Una de esas voces autorizadas, y quien se expresa en la misma tónica es Juan Carlos Núñez, músico, compositor, director de orquesta, pianista y arreglista venezolano, considerado uno de los más importantes compositores de Venezuela y Latinoamérica en el ámbito de la música clásica contemporánea y música clásica del siglo XX.

En entrevista a Radio Nacional de Venezuela (s/f), se expresó de la siguiente manera:

Cuando me enteré que el premio nacional de música se lo habían dado a Otilio Galíndez, pensé, en ese mismo instante, que la pirámide se había invertido de verdad... el reconocimiento de que como compositor popular fue una figura determinante en el siglo XX. Eduardo Serrano, Simón Díaz y Otilio Galíndez me parece la trilogía más importante en lo que a compositores venezolanos se refiere... Otilio Galíndez me pareció un ícono... un poeta con unas imágenes, unas rimas completamente nuevas, distintas... Un rigor del siglo de oro con unas imágenes que no conseguirás en otro compositor popular... Es una figura atípica, no fue una figura comprometida con el comercio, con la publicidad con los artistas, no...su obra es recibida con profundidad y toca muchos nervios de la sensibilidad musical popular que no existían antes.

Muy importante la acotación del pianista Juan Carlos Núñez, en cuanto a que Otilio no era una figura “comprometida con el comercio ni con la publicidad de los artistas”. En este punto lo podemos comparar con Alí Primera, quien tampoco hizo concesión a lo comercial y se negó a presentarse en la televisión venezolana. Podemos ver también en estas declaraciones, la constante de seguir considerando a Otilio como un poeta con “imágenes... y rimas completamente nuevas... que no se conseguirán en otro compositor popular”. Remata Núñez su exposición expresando su admiración por el yaracuyano y afirmando que su obra... “toca muchos nervios de la sensibilidad musical popular que no existían antes”.

La conocidísima Cecilia Todd, una de las voces más representativa del canto popular venezolana también se rinde ante el talento de Galíndez. En el mismo trabajo audiovisual de RNV nos comenta que:

...primera vez que escuchaba a un compositor con sus características y nunca más he oído un

compositor con esas características... Primero, la profundidad de las letras... además la sencillez, dice cosas muy profundas con muy pocas palabras... Con la música igual. Lo que más define a Otilio es que tanto su música como su letra son de una profundidad, pero a la vez inmensamente sencilla... Creo, particularmente que Otilio es un genio, está a ese nivel, todo lo que él hizo es una genialidad, todas sus canciones eran geniales. Para mí, en él se reúne todo lo que es la definición de un genio.

Es de hacer notar que Cecilia Todd introduce una figura que para muchos conocedores de la música popular venezolana es completamente cierta. Otilio Galíndez es un genio y su música resume esa genialidad.

Otro aspecto de la personalidad de Otilio, recalcado por sus intérpretes y conocedores de su obra, es su sencillez, sus valores y su integridad. Ya no es solo su increíble talento, sino su bonhomía, su don de gente, a veces difícil de encontrar en los genios. Chuchito Sanoja, reconocido músico nacional, hijo del no menos importante Chucho Sanoja, en el trabajo audiovisual “RNV Entrevista a Otilio Galíndez” lo planteó de la siguiente manera:

...a Otilio, producto de mi admiración, yo siempre lo observo y tengo buenos ojos y buenos oídos, oigo a la vez varias voces y he estado siempre muy cuidadoso de ver que hay dentro de esa persona. Siempre llego al mismo sitio a donde me llevó su música. Encuentro un hombre sencillo, un hombre de valores, de integridad, de hablar poco pero suficiente. En ese homenaje que le hicimos, donde yo leí por cierto una carta que mandó el maestro Soto de París, en homenaje a él... se leyeron muchas cosas en su honor... Hubo muchas palabras y mucha música... Al final de los homenajes le obligaron a decir algo y él dijo “Por favor no me obliguen, yo sólo sé escribir canciones y algunas palabras...” Otilio manifiesta su personalidad a través de sus canciones. Yo, que soy también compositor, trato de ver como Otilio, pero eso es algo de él nada más, sólo

Otilio se fija en un charquito en el patio y le canta a ese charquito...

En este punto se repite la percepción de la originalidad de Otilio y el componer canciones tan sencillas con detalles como “charquitos en el patio”, “una vela que muere en aceite sucio” o “un perro que es puro hueso”, no se encuentran en otros compositores y, si existen, son pocos.

Otro importante integrante y compañera en el Orfeón Universitario es Graciela Gamboa. En el mismo trabajo audiovisual de RNV, se refirió a OG así:

Otilio se convirtió en una figura inmensa... una persona única...me siento privilegiada de haberlo conocido... fue un compositor popular que logró que los maestros, los académicos, les dieran a sus obras una dimensión universal.

Gamboa refirió entonces la dimensión universal que alcanzó la obra del poeta yaritagueño, sobre todo la que se propagó por el mundo a través del prestigio del Orfeón Universitario. En ese mismo orden tenemos las impresiones del afamado guitarrista, compositor y arreglista Miguel Delgado Estévez, tomadas del trabajo de grado “Aproximación literaria a la letra de 13 canciones de Otilio Galíndez, compositor venezolano”, de Carmen Alicia Sergent Arévalo. Ruiz (2007, Ob. Cit.):

Conozco a Otilio desde 1961, siendo integrante del Orfeón universitario. Las primeras composiciones que le conocí fueron sus aguinaldos, repertorio obligado en las parrandas decembrinas del Orfeón... Otilio seguía componiendo y mi guitarra y yo empezamos a conocer un mundo musical y poético inexplicable... casi me atrevo a decir que por momento no entendía nada... ruptura de cadencias musicales; temática de canciones no conocidas ni exploradas hasta donde nuestra información llegaba; líneas melódicas que no estaban esclavizadas a los patrones naturales de armonización, ausencia total de lugares comunes... conocer la magia de la

creación personificada en (su) música... llegué a decir, y hoy lo ratifico sin ninguna duda, que si se puede hablar de una ‘neocanción’ venezolana, ella está representada en las canciones de Otilio Galíndez, importante, indispensable y vital punto de referencia a la hora de tratar de abordar nuevas formas en la música y en la poética popular...”.

El testimonio anterior, del muy conocido músico Miguel Estévez, es sumamente apropiado para entender la dimensión que alcanzó Otilio en la música venezolana. Estévez, que es músico académico, expresa su asombro y admiración por la figura que Otilio representa. “Mi guitarra y yo empezamos a conocer un mundo musical y poético inexplicable” ... “ruptura de cadencias musicales” ... “temática de canciones no conocidas ni exploradas”... “líneas melódicas no esclavizadas a los patrones naturales de armonización”... “ausencia total de lugares comunes” y “conocer la magia de la creación personificada en (su) música...”, son algunos de los elogios que, en un músico reconocido como Estévez, sólo puede venir del asombro y de la sinceridad. Así mismo, dónde Estévez se rinde completamente y hace justicia al yaracuyano es cuando argumenta que de haber “una ‘neocanción’ venezolana, ella está representada en las canciones de Otilio Galíndez, importante, indispensable y vital punto de referencia a la hora de tratar de abordar nuevas formas en la música y en la poética popular...”. Para Estévez, Otilio Galíndez es el antes y el después de la música popular venezolana.

Si para Miguel Estévez Otilio es el “antes y el después” de la música popular venezolana y para Cecilia Todd es “un genio”, para Jesús Soto, uno de los más trascendentes artistas del mundo en el siglo XX y máximo exponente del Arte Cinético, Otilio Galíndez es un “elegido”, y así lo expresó:

He tratado de descifrar el original fenómeno de Galíndez, para terminar aceptando que los milagros no se descifran, ellos nos envían destellos orientadores en dirección de un

futuro de gracia. Otilio Galíndez pertenece al elenco de los elegidos: Guti Cárdenas, Atahualpa Yupanqui, Violeta Parra, entre otros. (Ruiz Ob. Cit, 2007).

SUS INTÉRPRETES

Otilio Galíndez ha sido interpretado por muchos cantantes, cultores, grupos de música popular venezolana. Algunos de ellos son: Rafael Montaña, su primer intérprete de renombre, según testimonio del mismo Otilio; Lilia Vera, Soledad Bravo, Morella Muñoz, Simón Díaz, Cecilia Todd, Jesús Sevillano, Mercedes Sosa, Silvio Rodríguez, Pablo Milanés, Nancy Toro, Henry Martínez, Ilan Chester, Francisco Pacheco, Luz Marina, Ignacio Izcaray, Fabiola José (quizás la mejor intérprete del vals “Ahora”), Juan Carlos Núñez, el Quinteto Cantaclaro, Ensemble Gurruffío, Cardenales del Éxito, Los Madrigalistas de Aragua, Polifonía Aragüeña, Voces Oscuras de la Universidad Central, la Orquesta Filarmónica de Aragua, de seguro todos los orfeones y corales de Venezuela, numerosos ensambles, muchos de ellos con su nombre y por supuesto, muchísimos cultores de la música venezolana, anónimos en su gran mayoría y por supuesto, El Orfeón Universitario.

ANÁLISIS DE LA CANCIÓN PUEBLOS TRISTES, DESDE EL PUNTO DE VISTA SOCIAL

Pueblos tristes

(Otilo Luchador social)

*Qué piensa la muchacha que pila y pila
qué piensa el hombre torvo junto a la vieja
y que dicen campanas de la capilla
en sus notas que tristes parecen quejas.*

*Y esa luna que amanece
alumbrando pueblos tristes
qué de historias, qué de penas*

*qué de lágrimas me dice.
En el fondo hay un santo de a medio peso
una vela que flota en aceite sucio
más allá viene un perro que es puro hueso
con ladridos del hambre que dios le puso.
Y esa luna que amanece
alumbrando pueblos tristes
qué de historias, qué de penas
qué de lágrimas me dice.*

El primer verso nos lleva a la monotonía de la vida en un pueblo pobre de nuestro campo en el primer tercio del siglo XX. “La muchacha que pila y pila” por siempre, entrampada, sin esperanza; sabiendo que su destino es solo pilar, y llenarse de muchachos, sin esperanza de superación, el sonido del pilón, monótono... toc, toc, toc...

“Qué piensa el hombre torvo junto a la vieja”. Torvo se refiere a la mirada, espantosa, airada...asqueada, quizás si se refiere a una de esas ancianas nuestras desnutridas, hundidas por el mal de Chagas o por el bocio, que abundaban en nuestra geografía en la primera mitad del siglo XX, donde ubicó con toda seguridad esta canción de Otilio Galíndez.

“Y qué dicen campanas de la capilla”, seguro se refiere a esas campanas muy pocas sonoras, de capillas pobres, de capillas tristes y calurosas, de pueblos con calles de tierra... que suenan a lata y no a bronce...

“En sus notas que tristes parecen quejas” ... Ya la canción pintaba un cuadro sofocante y Otilio lo remata ya diciendo, ya asumiendo que las “notas son tristes” y que, de lo tristes, más bien parecen quejas.

La segunda estrofa es también descriptiva de un ambiente lúgubre, de mucho silencio o de ladrido lejano, muy lejano de los perros...

*En el fondo hay un santo de a medio peso
una vela que muere en aceite sucio
más allá viene un perro que es puro hueso
con ladridos del hambre que Dios le puso.*

“Un santo de a medio peso” es un santo tan pobre que ni aun “peso” llega, un santo con ropa raída y sucia, o quizás una estampita descolorida de tanto verla o de tanto alumbrarla... “una vela que muere en aceite sucio” es, en mi opinión, la frase más significativa de la canción, donde dice todo con muy poco, con lo más sencillo. “Una vela que muere en aceite sucio” es prácticamente la descripción de miles de altares en Venezuela dónde se alumbraba a los santos y al *Ánima Sola*... Y es de notar que, por lo rico de su imaginaria popular y el asunto de que las Cortes Espiritistas tengan su asiento en la montaña de Sorte, un altar en Yaracuy tiene un significado que quizás fuera de Yaracuy no lo tenga o signifique otra cosa.

“Más allá viene un perro que es puro hueso” describe el hambre en la Venezuela de los primeros 50 años del siglo XX, con mucho petróleo haciendo vitrinas a las grandes ciudades y dejando a los pueblos de los más pobres signados por la indiferencia. La frase habla del hambre del perro, pero también del hambre del dueño.

“Con ladridos del hambre que Dios le puso”, quizás sea la frase donde se percibe un atisbo de esperanza en la canción. Sí el hambre lo puso Dios, quizás lo quite también, esa es la esperanza.

Ahora

(Otilio ambientalista)

*Ahora que el invierno
se prende de las hojas
ahora que amanecen
charquitos en el patio
ahora que los caños
rebotan de agua clara
mira el conuco verde
oí los turupiales (bis)*

*Vaya paisano
dígame que canto solo
que ya rompí
con el silencio del verano
ahora que el invierno se prende de las hojas
ahora que aparecen
charquitos en el patio
ahora que los caños
se brotan de agua clara
mira el conuco verde
oí los turupiales.*

En esta canción descubrimos al Otilio ambientalista. Se aprecia que es amante de la naturaleza y que su sensibilidad como músico le impide agredirla. Ruiz (2007) sitúa el origen geográfico de esta canción en el barrio Tiquire Flores de la población de El Consejo, estado Aragua, muy cerca de la ciudad de La Victoria y de seguro cuando esos lugares aún no habían cedido sus espacios al cemento, a los grandes edificios y a los parques industriales. Cuenta Otilio en Ruiz (2007) que al terminar el sofocante período de sequía comenzó a ver las señales de la pronta “*llegada de las lluvias*”. (p.99).

“**Ahora que el invierno se prende de las hojas**”, es la forma sencilla y hermosa en que Otilio describe el rocío mañanero que acariciaba las plantas aragüeñas en esa mañana y que se producía ya en épocas de lluvias. “**Ahora que amanecen, charquitos en el patio**”, charquitos producto de las lluvias en la madrugada, tenues, que casi no se sentían pero que al madrugador le decía que, inequívocamente, había llovido. “**Ahora que los caños, rebosan de agua clara**”, la maravillosa naturaleza venezolana manifestándose a través del agua pura, quizás color tierra, pero limpia, no contaminada (eso me transmite Otilio con su poesía). “**Mira el conuco verde, oí los turupiales**”. Otilio cantándole a las cosas más sencillas, nos pinta un “conuco vivo”, verde, rebosante de vida y encima con la maravillosa presencia de nuestra ave nacional que el mismo Otilio nos

dice que el pueblo, que es quien determina el idioma, le dice “turupial” en lugar de “turpial”. **“Oiga paisano dígame que canto solo”**, y aquí utiliza Otilio una figura del paisaje venezolano, un “portugués”, a quienes en Venezuela y según él, les dicen “paisanos” **“Que ya rompí con el silencio del verano”**, quizás se refiera el cantor a los largos silencios que el clima tórrido imponía en los períodos de sequía de los hermosos valles de Aragua. Este es entonces, el “Otilio ambientalista”.

Flor de mayo

*Tonada
(Otilio campesino del llano)*

*Mañana que vas llegando, rayito de sol que siento
(bis)*

*llévame por la sabana, llévame sabana adentro
mañana que vas llegando, rayito de sol que siento*

*Agüita de hojitas verdes, perlititas madrugadoras
(bis)*

*decime adiós que voy lejos, cantando al morir la
aurora*

agüita de hojitas verdes, perlititas madrugadoras.

*Cabalgando en mi rucio paraulata
brota mi copla y responde el llano
mariposa, Flor de Mayo*

*Fantasmas de sombra y luna, espantos y aparecidos
(bis)*

*el gallo de mi totumo
ahuyenta con su cantío*

fantasmas de sombra y luna, espantos y aparecidos

*Azabache, piñatita, blanca espuma
canta la lluvia, se acabó el verano
blanca espuma, Flor de Mayo.*

Flor de Mayo es una de las canciones más internacionales de Otilio. Hay una hermosa versión grabada en náhuatl por el

grupo indígena mexicano Nonoalka (Voces de las Altas Montañas), de Zongolica, Veracruz, México. En esta canción rinde homenaje al campo llanero, al campesino, a los becerreros. Flor de mayo es una vaca, seguramente “paría”, a la que llama a través de la tonada.

“Mañana que vas llegando, Rayito de sol que siento”, se refiere a la faena del campo que no puede empezar sino en el amanecer, tempranito, “como para agarrar agua clara”. **“Llévame por la sabana, llévame sabana adentro”** es una manera de situar la acción de la canción como para que no quede duda: es “sabana adentro”.

*Flor de Mayo, Flor de Mayo, Flor de Mayo
No eres tan brava como Mariposa,
Flor de Mayo, Flor de Mayo.*

El verso anterior es un canto de becerrero, cuando éstos llaman a las vacas para que den de mamar y luego regalen al humano su blanco néctar. Además, confirma la locación: una quesera, un establo; pero inequívocamente, el campo, el llano.

*Agüita de hojitas verdes, perlititas
madrugadoras (bis)
decime adiós que voy lejos, cantando al
morir la aurora
agüita de hojitas verdes, perlititas
madrugadoras.*

Nuevamente nos lega Otilio, en la estrofa anterior, su ambientalismo, brindando una descripción incontaminada, de frío mañanero, de rocío...

*Fantasmas de sombra y luna, espantos y aparecidos
el gallo de mi totumo, ahuyenta con su cantío
fantasmas de sombra y luna, espantos y aparecidos*

Y no podía hablar del llano sin nombrar a los espantos y aparecidos y a la contra que los espanta: el gallo de su totumo... En apenas tres líneas transmitió los saberes del pueblo, sus

supersticiones, sus creencias, en fin, la identidad del pueblo llano, la Cultura Popular con mayúsculas.

*Azabache, Piñatita, Blanca Espuma
Canta la lluvia, se acabó el verano
Blanca Espuma, Flor de Mayo.*

Finaliza Otilio su hermosa canción homenajeando a las protagonistas de la misma, sus vacas “parías” y nombrándolas por sus nombres poéticos, los nombres que pone el pueblo, los vegueros, los becerreros; los nombres que inspiran a cientos de becerreros a través de nuestro llano, en este caso, Azabache, de seguro tan negra como la noche. Piñatita... ¿Será una vaca mansa y colorida? Blanca Espuma, lo contrario a Azabache, parece su nombre no necesitar explicación, así de blanquita será... ¿Y Flor de Mayo? ¡Ah vaca pa’ bella debe ser pa’ qué así la llamaran!

Luna Decembrina

Otilio Navideño

Coro:

*Prendan la luz que es diciembre
son las 12 abran la puerta
todo se despierta con la Navidad*

*Mi parranda está mirando
como se abrieron las flores
y hasta los tambores
pretenden hablar*

*Señorita póngase la bata
tráigame una lata para yo tocar
cualquier palo sirve de charrasca
pues nada se escapa con la Navidad*

Verso I

*Oye luna decembrina
mi pueblo sale de ronda
oye luna no te escondas
siendo su mejor vecina*

Verso II

*Mi lunita navideña
brilla por su redondez
porque en diciembre te ves
como reina caraqueña*

Verso III

*Esa luna parrandera
va conmigo casa en casa
y por eso se la pasa
en constante borrachera*

Verso IV

*Esta luna escondida
siempre detrás de la loma
allí fíngese dormida
y cuando es Pascua se asoma*

Luna Decembrina es de seguro el aguinaldo más conocido de Otilio Galíndez y de seguro el más interpretado en el siglo XXI musical venezolano, Además, muy seguramente parte esencial en todas las corales venezolanas...

*Prendan la luz que es diciembre
son las 12 abran la puerta
todo se despierta con la Navidad*

Con esta primera estrofa Otilio de un solo golpe nos sitúa en el sujeto preferido de sus composiciones: La Navidad. “Son la 12” es la hora oficial de la Navidad en Venezuela y “Abran la puerta” evoca a unos parranderos tocándole la puerta a la familia para cantar aguinaldos y gaitas por todos los campos, pueblos y hasta ciudades de Venezuela, una parranda navideña. “Todo se despierta con la Navidad” nos habla de la alegría del venezolano en las fechas preferidas del año...

*Mi parranda está mirando
como se abrieron las flores
y hasta los tambores
pretenden hablar*

En esta segunda parte de la primera estrofa de “Luna Decembrina” Otilio

desconcierta a quien pretenda analizar sus canciones, al utilizar elementos no acostumbrados en las composiciones decembrinas como “flores abriendo y tambores pretendiendo hablar”, una muestra de la originalidad de Otilio. Igual originalidad observamos en el comienzo de la segunda estrofa del Coro, al referirse a elementos de la cotidianidad del pueblo quizás no usados antes en composiciones venezolanas como una “*Señorita póngase la bata, tráigame una lata para yo tocar*” y retornar al tema navideño con “*cualquier palo sirve de charrasca pues nada se escapa con la navidad*”.

Los cuatro versos o “solos” se envuelven en un elemento completamente inherente con la manera de componer de Otilio: la sencillez. Son loas a la “luna navideña” que parece más grande y brillante en ese mes. Acá aprovecha Otilio de homenajear a una ciudad con la que se concatenó e identificó en algunos años de su vida: Caracas y decir que en diciembre la luna se ve como “reina caraqueña”. Este es entonces, ¡el Otilio Galíndez navideño!

RESULTADOS

El resultado de la investigación establece la enorme aceptación que recibe la obra de Otilio Galíndez. Una variada pléyade de poetas, músicos, cantantes, arreglistas, compositores, cultores y otros hacedores de cultura coincidiendo en la genialidad, en la sencillez, en lo original de sus letras, en la belleza de su música y en su bonhomía como ser humano.

Se establece también como resultado de la investigación la fecha aproximada de la composición de uno de los temas analizados, “Pueblos Tristes”. Una constante en las biografías sobre Otilio es sobre el hecho de que desechó las canciones escritas durante la época en que prestó servicio militar, es decir, entre 1954 y 1956. Ruiz (2007) lo reseña de esta manera:

Cuando llegó la hora de cumplir con el servicio militar, Trujillo fue su destino,

...allí, cobijándose entre los primeros amores y una bohemia alimentada por los vales de Laudelino Mejías, nacieron las primeras composiciones que más tarde habría de rechazar por no atribuirle la consistencia poética y musical que intuía en los albores de su madurez creadora.

Podemos afirmar entonces, que siendo “Pueblos Tristes” una de las cuatro canciones que grabó Rafael Montaña en 1963 y que al mismo tiempo fueron las primeras que le grabaron a Otilio, esta fue compuesta entre enero de 1957 y 1963, que es cuando sale a la luz el disco de Montaña.

Por otra parte, y circunscribiéndonos exclusivamente en este momento a la canción “Pueblos Tristes”, su tono melancólico y desolador muy posiblemente nos hable del lugar de nacimiento de Otilio, Yaritagua, situándola en el tiempo a finales de los años 30 y principios de los '40 del siglo XX, cuándo Venezuela languidecía bajo los estertores del gomecismo y el tormento de la tuberculosis, la sífilis, el mal de Chagas y el paludismo.

DISCUSIÓN

Si comparamos a Otilio con otros compositores contemporáneos suyos, concluimos en que, por ejemplo, Simón Díaz y Reinaldo Armas son infinitamente más conocidos, precisamente por haberse movidos en la esfera comercial de la música popular. Muy por el contrario, Otilio circunscribió su repertorio al “underground” culturoso universitario y más específicamente al nicho de los orfeones y las corales, lo que le permitió entonces convertirse en una especie de “faro” en lo que a composiciones de música popular

se refiere para esos tipos de agrupación musical.

Me atrevo a equiparar a Otilio con otro maravilloso personaje de nuestra cultura popular: Juan Félix Sánchez, el mágico constructor de iglesias de piedra y artesano de la madera por allá por los helados páramos de Mucuchíes. Ambos son creadores populares plenamente identificados con su pueblo. Es decir, son percibidos por el pueblo como parte intrínseca de éste, son uno más de la misma gente de a pie, no son tenidos, a pesar de su monumental obra, como artistas lejanos, de eso a quienes es muy difícil llegar, sino como uno más de la familia.

Ahora bien, ¿Qué me estimuló a investigar y divulgar la vida y obra de Otilio Galíndez? Precisamente, el desconocimiento que de su figura y legado exhibían tres secciones del Programa Nacional de Formación en Enfermería Integral Comunitaria del antiguo Instituto Universitario de Tecnología del estado Yaracuy, IUTY, hoy conocido como la Universidad Politécnica Territorial de Yaracuy, “Aristides Bastidas”, UPTYAB.

A esas secciones, cuya inmensa mayoría provenían del municipio Peña, capital Yaritagua, lugar de nacimiento de Otilio, les pregunté (esperando por supuesto una abrumadora respuesta positiva), si conocían a Otilio Galíndez. Silencio sepulcral y no menos silencioso mi asombro. Me era imposible creer como podía Otilio ser desconocido en su propia tierra de nacimiento. Como para corroborar la inocente ignorancia de los jóvenes, pero con la esperanza de estar equivocado, hice la misma pregunta a dos docentes de la misma universidad, también nacidos, criados y actuales habitantes de Yaritagua. Ninguno sabía quién era Otilio. Terminé de aceptar el desconocimiento que una gran parte de pueblo tiene de Otilio, cuando uno de los pocos músicos estudiante de la maestría en Historia de Venezuela del convenio UNERG-UNEY y cuyo trabajo de

grado lo desarrolla en el municipio Peña, manifestó no saber quién era Otilio Galíndez. La reacción fue muy distinta al interpretarle algunas canciones de Otilio a esos estudiantes, docentes y maestrantes. Conclusión: los interrogados conocían sus canciones, pero no a quien las creó, a Otilio.

También me atrevería a comparar a Otilio Galíndez con el eximio compositor del estado Sucre, Luis Mariano Rivera, en la sencillez y belleza poética de sus canciones y en el uso de elementos de la cultura popular, de los saberes del pueblo en sus composiciones. Ambos, pilares de la poesía venezolana, se equiparán en simbiosis de la belleza al decir Luis Mariano, por ejemplo, que:

“Mi abuela nunca estudió,
lo que es la geometría
pero una arepa en sus manos,
redondita le salía”.

Y Otilio lo acompaña en ese viaje por el mundo de las letras maravillosas con un verso como:

“Caramba mi amor, Caramba
lo bello que hubiera sido
si tanto como te quise
así me hubieras querido”

Poetas ambos, cantores, mágicos, extraterrestres del verso popular que, diciendo poco, lo dicen todo. ¡Qué buena dicha, ser venezolano!

Otilio reconoció a su madre como fuente de inspiración y como influencia primaria fundamental, pues de ella escuchó las primeras canciones. Otilio terminó cuidándola en su ancianidad, lo que nos lleva a creer que Otilio reflejó en su madre un carácter sensible y amoroso.

RESULTADOS

El resultado de la investigación establece la coincidencia de opinión entre diferentes actores en la vida de Otilio Galíndez, en el sentido de considerarlo el más importante y original compositor de la segunda mitad del siglo XX en Venezuela. Un biógrafo, Pedro Ruiz; un compositor y pianista de música clásica, Juan Carlos Núñez; una cantante, Cecilia Todd; un compositor y director de orquesta, Chuchito Sanoja, una integrante del

Orfeón universitario, Graciela Gamboa; otro músico y director, Miguel Delgado Estévez y Jesús Soto, artista plástico pionero del arte cinético, coinciden entonces en la genialidad y originalidad de Otilio como artista, lo que si numéricamente representa una muestra muy pequeña, cualitativamente tiene un peso enorme dada la calidad de los consultados. Creo haber explicado en este artículo científico, los resultados parciales de mi investigación sobre el cantautor yaracuyano Otilio Galíndez.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Ruiz, P. (2011). “Otilio Galíndez: Vivir en la Ternura”. Revista Nacional de la Cultura, año LXXIII, Tomo I. (N° 338).

Ruiz, P. (2007) “Dos Poetas cantan a La Patria”. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

CONSULTA EN LÍNEA.

Archivo Radio Nacional de Venezuela. Entrevista audiovisual a Otilio Galíndez. (s/f).

Mujica Eladio (2009) en <http://talentovenezolano.blogspot.com/2009/06/otilio-galindez-un-hasta-luego.html>

ENTRE LA VIDA Y LA CREACIÓN ARTÍSTICA

Nadechka Guánchez Torres¹

Toda cultura es diferente y particular con respecto a las otras, pero la vida humana es la que funda los valores particulares de toda cultura, y en cuanto tal es una y universal. La vida es el principio universal y cada cultura un modo de ejercer particularmente dicha vida.
Enrique Dussel.

Resumen

Es una reflexión acerca de las concepciones de la vida y la belleza vistas desde la óptica de Enrique Dussel en su Filosofía de la Liberación y el legado que este nos ha dejado, que nos lleva a la generación de un pensamiento crítico ante los estragos que la modernidad ejerce en nosotros en los muchos ámbitos que conforman nuestra cotidianidad, y la relación que existe con la creación artística, mediante el desarrollo del proceso creativo de una muestra perteneciente a las artes visuales, en donde el collage, el ensamblaje y la fotografía son integradas como fundamento de una propuesta plástica.

Palabras Claves: vida, belleza, arte, filosofía de la liberación, proceso creativo.

Summary

It is a reflection on the conceptions of life and beauty seen from the point of view of Enrique Dussel in his Philosophy of Liberation and the legacy that he has left us, which leads us to the generation of critical thinking in the face of the ravages that modernity exerts on us in the many areas that make up our daily lives and the relationship that exists with artistic creation, through the development of the creative process of an exhibition belonging to the visual arts, where collage, assemblage and photography are integrated as the foundation of a plastic proposal.

Keywords: life, beauty, art, philosophy of liberation, creative process.

ENTRE LA VIDA Y EL ARTE

Cuando hablamos de arte, hablamos de un proceso que surge desde lo más interno y subjetivo de cualquier ser humano, pero esa

subjetividad no viene dada netamente desde la individualidad, ya que ese mismo ser humano forma parte de una realidad que es externa a él, forma parte de una cultura, de una familia, de un núcleo conformado por otras

¹ Terapeuta Ocupacional, Universidad Central de Venezuela, 2006. Diplomado en atención Integral a la Persona con Deterioro Cognitivo, UPEL 2013. Seleccionada como Artista del Mes de octubre 2019, FMN. Licenciada en Artes Plásticas mención Pintura, UNEARTE 2023. Docente del taller de Dibujo y Pintura de la Fundación Casa del Artista, 2023. Desde el 2020 hasta la actualidad, Docente del Taller de Creatividad Infantil del Centro Cultural José Fernández Díaz perteneciente al Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Cursante del PNFA Arte y Culturas del Sur, UNEARTE. Código ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-7261-6290>

individualidades que a su vez se conjugan, y se interrelacionan, formando comunidades o grupos con los cuales el ser humano se relaciona en su diario vivir.

Siguiendo este orden de ideas, es posible decir que la producción artística que puede aflorar de cualquier individuo, va a venir dada por la construcción externa de la cultura en la que se encuentra imbuido. Con respecto a esto, es posible señalar que Enrique Dussel en su Filosofía de la Liberación, toma muy en cuenta la importancia de las prácticas que se llevan a cabo en la comunidad, es decir, que la participación del individuo dentro de su comunidad tiene un gran valor, y que es el reflejo práctico de la existencia misma.

Inspirado en Karl Marx, denomina a una Comunidad de Vida como aquella que lleva a cabo el trabajo cotidiano y realiza una lucha reivindicativa constante y que, generalmente, dicho trabajo está realizado por aquellos que son considerados “los otros”² desde la visión del Norte. Al respecto, (Colmenares, Katya, 2023: 126) nos recuerda que a menudo, en la prisa del día a día, solemos olvidarnos de estas cuestiones fundamentales. Por ello, debemos tenerlas siempre presentes, en todos lados, para no olvidarnos jamás de los mensajes que hacen posible que emerja la Comunidad de Vida.

Si bien la comunicación es uno de los aspectos que nos caracteriza como seres humanos, el trabajo y la ejecución del mismo de forma compartida, podría considerarse como otra característica definitoria de la condición humana. Para la Filosofía Tradicional, las categorías que conforman la Ética del Discurso son un eje fundamental de este modo de pensamiento, mientras que para la Ética de la Liberación, los fenómenos que se

presentan en las realidades cotidianas son el origen de este pensamiento nacido aquí en nuestro continente, en el acontecer diario de quienes conformamos la otredad.

Por su parte, Karl Apel promueve una visión ética y moral vista desde el eurocentrismo que parte como una continuación de la Escuela de Frankfurt, por lo tanto, hay una dificultad en la aceptación de que La Filosofía de la Liberación se encuentre fundamentada y situada en un nivel práctico y realista, que va más allá de los conceptos y las categorías propias que han producido históricamente los filósofos eurocentristas.

La Filosofía de la Liberación, nos plantea una idea de la latinoamericanidad, de “la otredad” y “la alteridad” que el sistema capitalista y actualmente globalizador ha generado en nuestro planeta, ejerciendo una división donde los países del Norte han oprimido históricamente a los del Sur, desplegando una conquista sistemática de los pueblos, en donde como parte del sistema imperialista se pretende la subyugación de otros pueblos que estén fuera de la particular “totalidad del mundo” aceptada por el eurocentrismo, aniquilando de esta manera la valía de los otros seres humanos y de sus culturas.

La Comunidad de Vida (*lebensgemeinschaft*)³ es uno de los presupuestos más importantes de La Filosofía de la Liberación, ya que se distingue de los planteamientos de Apel donde el desarrollo del pensamiento existencial está centrado en una comunidad lingüística o en una serie de presupuestos que no llegan a la acción. Dussel se preocupa en la garantía de la existencia humana, es decir, en la vida y en el desarrollo del ser humano en la cotidianidad; al respecto

2 Emmanuel Lévinas, en una de sus obras más importantes, *Totalidad e infinito*, dice así: «El Otro no es otro con una alteridad relativa como en una comparación [...] La alteridad del Otro no depende de una cualidad que lo distinguiría del yo». Recuperado de: <https://filco.es/10-claves-del-pensamiento-de-levinas/>

3 Término introducido por Karl Marx, tomado por Dussel, en el que basa parte de sus planteamientos en relación al principio de la vida y las relaciones que establece el ser humano para la continuación de esta.

nos dice que la existencia de una “Comunidad de Vida” donde el trabajo y no solo el lenguaje, garantizará la existencia humana; es decir, la vida del ser humano. (Dussel, Enrique, 2018: 5) Es por ello, que el arte va a estar arraigado a la necesidad expresiva de los individuos que hacen vida en una comunidad.

La modernidad nos ha llevado a un proceso de individualización, en donde cada día el ser humano se encuentra más separado de aquellos que lo rodean, así como de la naturaleza y sus ciclos. El ser humano de hoy en día, no se encuentra en unión con el ritmo de los procesos naturales que el planeta tiene en sí mismos. Esto ha producido un debilitamiento de la salud y de los estados de bienestar en las personas. Es fundamental crear nuevamente esa conexión entre los seres humanos y la naturaleza, y es por ello que el arte en la actualidad tiene una gran importancia, ya que este puede ser el medio adecuado para internalizar en nosotros la conexión con los demás seres vivos que están en nuestro alrededor.

El arte con su capacidad sensibilizadora y transformadora, es capaz de volver a unirnos con nuestros orígenes, basta con explorar las prácticas de nuestros ancestros indígenas, los cuales se mantenían en una conexión con el cosmos y toda esa cosmogonía era reflejada en procesos artesanales que a su vez promovían una conexión con las generaciones presentes y futuras, perpetuando así los procesos culturales propios de una comunidad. Por lo tanto, la generación de la vida y la perpetuación de esta, se ha convertido en uno de los pilares de la Ética de la Liberación.

Liberarnos de la alienación, liberarnos de la opresión y de la cultura de muerte generada en el proceso civilizatorio de la modernidad, se torna imprescindible en la actualidad, ya que debemos enfocarnos en una Cultura de Vida, para poder contrarrestar todas las consecuencias en las que nos vemos

cotidianamente imbuidos a causa de la modernidad y de las prácticas que el capitalismo ejerce con el fin de perpetuarse en el poder.

La globalización tiene como premisa la aniquilación de las culturas locales para poder imponer la visión, la comercialización y los preceptos del funcionamiento capitalista en el mundo; es por ello que hoy por hoy los presupuestos Dusselianos tienen más que cabida si deseamos la prosperidad y el bienestar de nuestro planeta y del ser humano en un futuro.

Por todo lo antes expuesto, resulta importante reflexionar acerca de nuestro rol como artistas y la función de nuestros procesos de creación dentro de nuestros espacios y comunidades en las que nos desarrollamos, ya que la trascendencia del arte es fundamental dentro de la construcción continua de la cultura y de la capacidad de vernos a nosotros mismos como un reflejo dentro de los procesos y la producción del arte que nos encontramos generando en la actualidad.

En torno a esto, es importante tomar en cuenta que cada cultura tiene sus particularidades y sus diferencias con respecto a otras, pero hay una energía que es permanente y fundacional y es la energía misma de la vida. Es importante tomar en cuenta la concepción del desarrollo humano que fundamenta los valores éticos y morales del desenvolvimiento particular de cada cultura, y para ello tener presente que la vida es energía y un principio universal.

Partimos de la vida, sin vida no hay nada. Por ello, la vida es la energía que fundamenta las prácticas, sin ella no existirían las particularidades propias de cada cultura. La Ética de la Liberación contiene como posibilidad crítica la concepción del “otro u otra” heredado de Lévinas. Bajo esta concepción, existe un concepto del ser

humano desde la exterioridad que sufre los avatares cotidianos que nos dejan las prácticas capitalistas, esa deshumanización, egoísmo y enfermedad en la que nos encontramos día a día, como resultado de un proceso en el cual se fundamenta el sistema mundo en el que nos desenvolvemos.

La Ética de la Liberación revela la “alteridad” de ese “otro” que interpela con sus necesidades las problemáticas y los fallos de este sistema sociopolítico y económico en el que nos encontramos sumergidos. Y es precisamente allí, en esa interpelación, en esa pregunta que nos hace el “otro”, donde yace la necesidad de hacer crítica de este sistema infame en el que nos desarrollamos actualmente y para ello, el arte es fundamental.

Es primordial, que el artista de hoy sea capaz de hallar su lugar de enunciación, y explorar sus procesos internos en relación con todas las problemáticas externas en las que otros seres humanos se encuentran en desventaja. Un artista crítico, es imprescindible para poder difundir los procesos reflexivos que son tan necesarios para producir cambios relevantes en la conciencia de las otras personas, con el fin de promover una mejoría y un desarrollo apropiado de nuestras relaciones humanas y nuestros procesos sociales y políticos en general.

En definitiva, es necesario replantear nuestros métodos artísticos y hacer énfasis en una expresión que nos lleve a comprendernos, a mirar nuestros orígenes y entender las dinámicas de desarrollo de nuestros ancestros, en las cuales podemos encontrar las soluciones de muchas de las problemáticas que se nos presentan en la cotidianidad de esta vorágine que es la modernidad.

Resulta imprescindible expresar nuestras necesidades humanas desde la energía de la vida, que lo es todo. Es imperativo, volver a

encontrarnos con nuestros orígenes y con esa relación de equilibrio que nos brinda la naturaleza, en el sentido de que el ecosistema guarda dentro de sí una relación perfecta de balance entre los ciclos de la vida. El arte de la actualidad, debe abarcar esta concepción para poder salir adelante de todos los estragos y de las dinámicas destructivas que hoy por hoy la modernidad nos ha impuesto, con el fin de poder lograr una verdadera liberación.

Lo bello, lo estético y nuestro rol artístico

Las consideraciones acerca de la belleza que pueden tener cualquier persona en la actualidad, se muestran influenciadas por todos los parámetros que, desde los centros de poder, nos llegan cotidianamente a través de los medios de comunicación y las tecnologías de la información, ya que la tecnología está siendo utilizada de una manera bastante amplia y efectiva con el fin de alienar e imponer los intereses de los sectores que detentan el poder del sistema mundo.

Normalmente, desde nuestras latitudes vamos a considerar como bello, aquello que los parámetros del Norte global y del eurocentrismo nos han hecho pensar, el estereotipo rubio, piel blanca y cuerpo esbelto, es lo que consideramos el ideal de belleza nosotros como latinoamericanos, ya que la invasión visual, comercial y de todos nuestros sentidos, nos ha llevado al menosprecio sistemático y continuo de todo aquello que esté fuera del paradigma del ser humano esbelto, blanco y rubio.

Resultaría pertinente entonces, decir que los individuos en la actualidad tienen una concepción de belleza alterada, ya que solamente se considera como bello aquello que nos ha sido impuesto. Nuestros gustos, son dominados de una forma tan sutil que ni siquiera nos damos cuenta. La alienación es sistemática y cotidiana, todos nuestros sentidos son bombardeados día a día, separándonos del reconocimiento adecuado

de aquello que nos rodea, para poder tener la plena libertad de gozar del proceso sensible en el que podemos definir aquello que nos gusta o no, o aquello en lo que encontramos belleza o fealdad.

Los procesos propios de la modernidad, muchas veces ni siquiera nos dejan tener una opinión propia, constantemente somos bombardeados y manipulados por los centros de poder y por aquellos que nos quieren imponer sus formas de interrelación con aquello que les rodea.

Es importante tener en cuenta, que esta situación está dirigida en función de los capitales, ya que muchas veces los gustos de la mayoría de la población son manipulados en función de generar nichos de público consumidor a los cuales poder venderles una mercancía determinada y generalmente inútil para su propia subsistencia y bienestar.

Lo delicado de toda esta situación, es que la estética es un proceso que sucede en el ser humano de una forma bastante inconsciente. No nos damos cuenta, de que nuestros gustos pudieran estar siendo manipulados. Nuestra capacidad de ver la belleza en lo que nos rodea, es un sistema de percepción que llevamos en nuestra propia conformación sensorial, en nuestro desarrollo ontológico y ontogenético, percibir es un proceso cognitivo, que tiene en sí mismo muchos otros factores, pero que especialmente está interrelacionado con la sensibilidad y con todos nuestros órganos sensoriales, ya que estos son los canales a través de los cuales el ser humano está en comunicación con la realidad externa y puede entonces establecer una relación entre lo que le rodea y la interpretación de todo lo que está fuera de sí.

Los filósofos antiguos hablaban de la estética como un sentimiento. La *áisthesis* es el término que la conceptualiza según los antiguos griegos. Enrique Dussel no se aleja de este término y lo analiza explícitamente,

entendiendo que el sujeto viviente o cualquier ser humano que entre en contacto con una realidad sustantiva de la cosa real, es decir, con todo aquello que se encuentra alrededor del ente que está vivo podrá de una u otra forma tener el sentimiento estético. (Dussel, Enrique 2021: 112)

Esa interrelación entre el sujeto y su ecosistema va a llevarlo a un proceso de interpretación canalizado a través de su sistema sensorial, entendiendo que aquello que sea positivo y que proteja, nutra o de placer, será considerado como algo bello, es decir, algo que da regocijo al ser viviente. Pero si la interpretación de la realidad por parte de ese sujeto viviente es negativa, destructiva o disruptiva este lo interpretará como feo o hallará un disgusto en aquello que está en contacto consigo mismo. Conviene subrayar que la *áisthesis* es el impacto subjetivo, la emoción o el sentimiento estético del gusto y lo contrario a ella sería el disgusto. Por lo tanto, podríamos entonces decir, que la belleza es una nueva conceptualización o interpretación de esa misma realidad en la que se encuentra el sujeto, pero que tiene algunas características que son captadas por el viviente como positivas para sí mismo y que le agregan valor a su experiencia de vida, esta alegría y emoción, que le otorga ese descubrimiento de la belleza al sujeto es interpretada como el gusto, por lo tanto, cuando ese mismo sujeto no halla condiciones positivas y enriquecedoras para su sustentabilidad y su sensibilidad, encuentra el disgusto.

También es importante destacar, que Dussel hace la reflexión de que la belleza es un estado importante por no decir que es fundamental dentro del desarrollo de cualquier ser viviente, ya que este rompe con la monotonía de la cotidianidad misma que sugiere el hecho de la vida y su relación con la realidad. La belleza tiene la capacidad de ser un disruptor del proceso continuo del diario

vivir. Así mismo, la belleza tiene una relación íntima con la felicidad del individuo, ya que esta es creadora y promotora de la creación artística, la que a su vez, tiene una vinculación con el acto del trabajo, por lo tanto, un ser humano que puede hallar la belleza en la realidad en la que se desenvuelve, puede considerarse un ser humano feliz, ya que es capaz de vivir su existencia a través de su sensibilidad.

Siguiendo este orden de ideas, es posible reflexionar que muchas de las problemáticas de salud, infelicidad, insatisfacción, egoísmo, etcétera, que sufren todos los seres humanos en la actualidad en muchas partes del mundo y que son producto de las dinámicas propias de la modernidad, vienen dadas por esa alienación constante en la que manipulan sutilmente nuestros procesos estéticos, alterando de esta manera nuestra percepción sensible del mundo que nos rodea.

La imposición de gustos y parámetros que no nos pertenecen, podrían llegar a ser uno de los factores productores de las sociedades patológicas que encontramos en la actualidad a nivel mundial. Al respecto es pertinente tener en cuenta las palabras de Erich Fromm:

En la medida en que logremos un desarrollo óptimo, no solo seremos (relativamente) libres, fuertes, racionales y felices, sino también mentalmente saludables; en la medida en que no podamos alcanzar esta meta, no seremos libres, y seremos débiles, nos faltará la racionalidad, y estaremos deprimidos. Spinoza, según creo, fue el primer pensador moderno en postular que la salud y las enfermedades mentales son productos de vivir bien y mal, respectivamente. Para Spinoza, la salud mental es, en último término, una manifestación de vivir bien; la enfermedad mental es un síntoma de no vivir según los requisitos de la naturaleza humana". (Fromm, Erich, 1978: 98).

Según la lógica de Dussel, no puede haber felicidad si no hallamos la belleza en las

prácticas cotidianas y en aquellas realidades en las que nos desarrollamos diariamente, y esta falta de sensibilidad viene dada porque nos obligan subconscientemente a hallar la belleza fuera de nuestras circunstancias cotidianas, es decir, nos llevan a anhelar cosas materiales, estereotipos y paradigmas que no pertenecen a nuestros orígenes ni a las realidades que vivimos en el día a día, causando así una alta suma de frustración y de infelicidad, dado que, esos parámetros de belleza que nos inoculan, muchas veces se convierten en algo imposible, natural y materialmente hablando.

Justamente allí, es donde radica la intención del capitalismo, ya que nos hacen desear cosas que no podemos obtener, pero la publicidad, como arma más efectiva del proceso capitalista, se ha encargado de hacernos sentir que, comprando y pagando, podemos conseguir equipararnos a los parámetros y paradigmas de belleza y felicidad de quienes lideran los centros de poder y el capital en el mundo.

La conquista ha sido un proceso continuo que aún permanece, presentándose en la actualidad con la sutileza cognitiva de la colonialidad del ser y del saber. Nos han hecho creer que todos aquellos que no cumplimos con los parámetros nor-euro-blanco-cristiano somos inferiores, como lo señala en su texto Omaña, José Luis (2021). Y es precisamente en esta situación, que deben ser enfocados los planteamientos para crear un proceso efectivo de decolonialidad, ya que justamente ese proceso de despertar la sensibilidad para poder percibir la belleza en lo que nos rodea y con ello tener la subjetividad de apreciar nuestras propias realidades, no los quitan día tras día, por lo cual, es imperativo despojarnos de ese sentimiento de inferioridad que los burgueses y los capitalistas de este mundo nos quieren hacer sentir, tergiversando de esta manera nuestras capacidades de construir

nuestra felicidad con los recursos y las realidades a las que pertenecemos.

Aunado a esto, es importante destacar que nuestra conceptualización del proceso artístico, también se ha visto infundada por las nociones de la antigüedad griega y de la intelectualidad burguesa eurocéntrica, que hace más de 500 años vino a despojarnos y arrasar con nuestras culturas originarias, imponiéndonos las suyas.

Hoy en día nuestra apreciación del arte, es lo que nos han impuesto como las "Bellas Artes", generando de esta manera, un menosprecio por todos los procesos artesanales y las prácticas laboriosas de trabajo que han surgido históricamente en las comunidades nativas y que representan precisamente, esa unión con el ecosistema y con los demás seres vivos, expresando de esta manera, la contemplación constante y la capacidad sensible de ver y de encontrar la belleza en las vivencias y cosas cotidianas del diario vivir.

En función de los planteamientos antes expresados, es necesario entonces despertarnos y tener muy presente que ese concepto sexista y racista que la modernidad nos impone acerca de la belleza y de la estética, es algo que no nos pertenece y del cual debemos despojarnos, debemos descolonizarnos de la forma en que entendemos el mundo, y prestar más atención en dónde ponemos nuestra energía, para proyectar nuestras esperanzas y anhelos, para aceptarnos y comprender la belleza que tenemos cerca, en nuestras propias realidades, en nuestra propia naturaleza y que no tenemos nada que aspirar en las realidades y parámetros del Norte global y del eurocentrismo.

También es importante destacar otro aspecto que surge de esta problemática, el pensamiento elitista griego, en el cual se fundamentan las conceptualizaciones

eurocentristas del arte, que hace que el gusto sea concebido como algo refinado, por ende, todo arte que sea producto artesanal y nativo, es considerado salvaje, y por ello, despreciado. Este paradigma continúa vigente hasta nuestros días, haciéndonos considerar que el arte es algo que solo unos pocos pueden entender.

Hoy en día, el arte es apreciado por una élite burguesa que no ha hecho más que convertir la expresión de los artistas en un producto de mercadeo, con el cual ellos mismos resguardan sus intereses capitalistas, a través de exorbitantes sumas de dinero con las que hacen inversiones en el mercado del arte, que por supuesto dicha élite burguesa ha creado y mantiene.

Como parte del mecanismo mercantilista del arte, el artista históricamente ha sido endiosado, el proceso artístico es concebido por el común denominador de las personas como algo muy especial, que sólo unos pocos tienen el don de poder realizar, creando esto una separación entre quienes son artistas y quienes no, haciendo pensar que el proceso artístico es algo solo de inspiración personal, que se genera en la individualidad como algo místico, cuando la verdad es que ese artista, es un ser humano que pertenece a una realidad y se desarrolla dentro de una comunidad como cualquier otra persona y precisamente en esas realidades en las cuales fluye el curso de su vida, son fundamentales para generar una parte imprescindible de su proceso creativo, ya que sin interacción no habría arte alguno.

Omaña (2021) hace énfasis en la búsqueda del significado previo a Sócrates, y a la era de los filósofos, de la palabra *áisthesis*, encontrando que esta va más allá de lo que los propios griegos pretendían con ella, dado que, el origen de este vocablo se remonta a los nativos de Egipto y de la India, vinculando entonces su significado con ese despertar, con esa atención especial que debe dársele a

nuestras formas de percibir ya sean desde lo emocional, cognitivo o espiritual. La estética pretende etimológicamente, que estemos despiertos desde nuestra alma, para poder sentir lo material y lo inmaterial de esta dimensión en la que nos encontramos.

Siguiendo en este orden de ideas y reflexionando en la necesidad de descolonizar el término estética y utilizar nuestras propias herencias indígenas, para poder expresar esa acción de prestar atención, de estar despiertos y sensibles a lo que nos rodea, el término “aguaitar” es una de las herencias de nuestro pueblo Arawak, que Omaña propone utilizar para poder expresar una de las acciones más hermosas que puede realizar un ser humano, que es disfrutar y sentir la belleza de sus propias realidades (2021).

Aunque las terminologías resultan importantes y los conceptos forman parte del lenguaje que nos permite expresarnos, en definitiva el problema real no es la sustitución de un término por otro, como cambiar la palabra estética por la de aguaitar. El problema real, es que debemos estar verdaderamente despiertos, desarrollar nuestra capacidad cognitiva y sensible para crear una subjetividad que nos permita apreciarnos a nosotros mismos, valorar nuestros orígenes y valorar nuestras propias realidades desde creaciones colectivas.

Es importante estar despiertos, para poder reconocer las alienaciones sutiles y a veces no tan sutiles que, a través de los medios de comunicación, las redes sociales y las tecnologías de información en general nos imponen. Debemos estar despiertos, para poder reconocer las sugerencias que nos llevan a ser peones de un sistema capitalista, que destruye sistemáticamente nuestra felicidad y nuestra capacidad de habitar la realidad desde un pensamiento y un sentimiento de vida y de armonía con el todo.

Es por ello, que resulta necesario aplicar ese despertar constante y sensible de nuestras realidades para poder crear a partir de ello, siendo artistas que forman parte de una comunidad, y no egos alimentados de musas que se comunican desde las alturas, perdiéndose así en creaciones individualistas que se desconectan de las realidades a las cuales pertenece ese artista, desensibilizándose de su capacidad de estar despierto, para poder desarrollar sus gustos y encontrar allí lo que es bello dentro de toda la injusticia y la deshumanización que nos ha traído como consecuencia la modernidad en la que estamos sumergidos.

CREACIÓN ARTÍSTICA DESDE Y PARA LA VIDA

Partiendo de lo reflexionado en los párrafos anteriores, la vida y la coexistencia cotidiana a través de la cual se construye una realidad en la que cualquier artista se encuentra sumergido, va a formar parte esencial de su trabajo artístico, ya que el artista no puede desvincularse del núcleo en el que ha desarrollado su existencia.

La cultura y la identidad son factores cruciales en el desenvolvimiento y la generación de un proceso creativo auténtico, que parte de ese entendimiento que el artista hace de sí mismo, en el cual su entorno, su núcleo fundacional jamás puede estar desvinculado del origen ancestral, familiar y comunitario.

La vida es todo. Cuando nacemos automáticamente pertenecemos a un todo que fluye en nosotros, en el continente de nuestros cuerpos, de nuestros pensamientos y nuestros espíritus, pero que a su vez forma parte de ese todo que nos rodea. La vida es una interconexión infinita entre el mundo externo y el mundo interno de cualquier ser, entre lo

individual y lo grupal y de allí parte la importancia del proceso artístico.

El arte, es un medio a través del cual comunicamos la vida y las percepciones captadas por nuestras sensibilidades en torno al entendimiento de una realidad en la que podemos encontrar belleza, si nos despojamos de los convencionalismos de estéticas alienantes que nos han llevado al desarraigo de nuestros núcleos culturales.

Caracas es una ciudad dicotómica, repleta de contrastes estructurales y sociales que demanda una sensibilidad muy despierta, para poder encontrar en lo que nos rodea esa esencia de vida que desborda en cada uno de sus espacios y especialmente en la interacción humana, en las costumbres y en las practicas que construyen el entramado cultural complejo al que pertenecemos todos los venezolanos.

Las interacciones humanas mediante las cuales afianzamos nuestras prácticas culturales, suceden en espacios, en lugares que forman parte de la estructura física de la ciudad. En las edificaciones, en los parques, en las plazas, etc, nos interrelacionamos, allí hacemos vida, por lo tanto, resulta fundamental desarrollar un aprecio por los espacios que forman parte del andamiaje identitario de nuestra ciudad. Por ello, me resulta imprescindible la generación de una propuesta plástica en donde el espectador pueda vincularse desde una estética distinta con los espacios de la ciudad en los que cotidianamente transita.

La obra de arte es una canal de reflexión a través del cual podemos encontrarnos con nosotros mismos, acercarnos a nuestras verdades, a lo que realmente nos conforma y que muchas veces perdemos de vista en el sutil proceso alienatorio en el cual estamos subsumidos como parte de las transgresiones de la modernidad, que nos descoloca con

facilidad de nuestra sensibilidad natural de apreciar la belleza en nosotros mismos y en lo que nos rodea.

EL PROCESO CREATIVO: LA REALIDAD TRANSFORMADA EN ARTE

El desarrollo de mi trabajo pictórico es una constante experimentación con los elementos de expresión plástica y un sinnúmero de materiales que se encuentran en mi cotidianidad, con los cuales realizo mis composiciones, sin embargo, uno de los que más he utilizado ha sido el papel, ya que en mi trabajo plástico hago un uso constante de la técnica del collage.

También he incursionado en la construcción de obras de ensamblaje escultórico, utilizando múltiples materiales como señalé anteriormente, los cuales generalmente han sido reciclados, descontextualizando de esta manera muchos objetos de uso cotidiano para convertirlos en objetos artísticos.

Ese proceso de experimentación con diversos materiales, ha hecho que mi trabajo contenga en sí mismo una conciencia ecologista y de cuidado con el medio ambiente, además de llevar intrínseco en el proceso, una crítica acerca de la multiplicidad de objetos innecesarios o de un uso efímero que nos rodean en nuestro día a día, y que son productos del mismo consumismo generado por el capitalismo en el cual nos encontramos imbuidos.

Muchas veces he utilizado en mis trabajos plásticos, hojas secas, corteza de árboles, y algunos pigmentos de nuestro Ávila, tomando así elementos que la naturaleza nos brinda, los cuales son introducidos en el espacio pictórico, que en conjunto con imágenes fotográficas capturadas por mí misma, acerca de la ciudad, generan una interrelación entre la naturaleza y la vertiginosidad del ambiente

ciudadino, que nos recuerda esa integración que debe existir entre las imposiciones del hombre con sus estructuras arquitectónicas, sus modos de vida y el desarrollo propio que la naturaleza tiene en sí misma, ya que la vida acelerada de la ciudad hace que nos olvidemos de la naturaleza y de nuestra necesidad de convivir con ella.

Otro aspecto resaltante de esta propuesta plástica, es que al capturar fotográficamente imágenes cotidianas, inserto en el espacio pictórico aspectos resaltantes y cotidianos de la ciudad de Caracas, haciendo un énfasis en la identidad de nuestra ciudad. Con el fin de estimular los procesos de percepción visual, las imágenes son fragmentadas y posicionadas en el espacio pictórico de forma estratégica, de manera que el espectador pueda observar desglosadamente una imagen que puede ser conocida para dicha persona, pudiéndose sentir identificado con lo que está contemplando.

Para la construcción compositiva de mis obras he tomado en cuenta los procesos psicológicos gestálticos de la percepción, mediante los cuales el ser humano tiene la tendencia a tomar las partes y formar un todo, es un proceso natural que se da en nuestra psique con el fin de comprender una realidad. Mediante este proceso, el individuo, como en una suerte de rompecabezas une las imágenes en su mente y establece una conexión a través de su memoria, sentimientos, conocimientos previos y experiencias vividas en los lugares que la imagen le puede evocar.

Este proceso psicológico es el fundamento teórico de mi propuesta plástica, en la que se conjugan, como lo mencioné al principio, materiales de reciclaje y elementos de expresión plástica con las imágenes fotografiadas y fragmentadas, mediante las cuales es posible sentirse identificado, generando una cercanía o un reforzamiento de la identidad del caraqueño, donde es capaz

de intimar con lugares que pueden llegar a ser muy cotidianos, pero que en este proceso de modernidad, muchas veces no nos damos cuenta de esos lugares especiales que tiene la ciudad y que paulatinamente van construyendo nuestra identidad, porque a través de ellos, transitamos y compartimos con otras personas construyendo nuestra vida y nuestra cultura cada día.

A partir de lo antes expuesto, se podría decir que el desarrollo de este proceso artístico, tiene muchos aspectos que están en sintonía con una ética para la vida, primeramente tomando en cuenta el aspecto ecológico, en cuanto a la utilización de materiales reciclados y también de origen orgánico, por supuesto, sin alterar los ciclos naturales que me proveen de esos materiales, también por el aspecto de llevar la identidad a la obra de arte, reforzando así el proceso de protección de nuestra propia cultura y fortaleciendo la prevalencia de nuestras propias prácticas y modos de vida, los cuales nos pueden permitir la resolución eficaz de una cantidad de problemas de convivencia y de conducta social que se desarrollan en el diario vivir, combatiendo de esta forma la alienación constante de patrones comportamentales impuestos por los grupos que rigen el Norte global, mediante las redes sociales y medios de comunicación.

Pienso que, principalmente, en función de los principios de la ética para la vida, este proceso creativo podría revitalizarse en cuanto al fortalecimiento de los fundamentos teóricos que puedan construir el proceso investigativo como artista, garantizando de esta manera unas bases que fortalezcan aún más los procesos que se están desarrollando, ya que pienso que el respeto a la vida es lo primordial que debemos tener en cuenta como seres humanos y como artistas, para poder aportar desde la creación artística una mirada mucho más positiva, generadora de vida y de buen vivir.



Fotografía: Luís Hernández.

Durante la muestra expositiva “Fragmentos de la Realidad”, en la que presenté obras desarrolladas entre el 2020 y el 2023, que se llevó a cabo en la Sala 2 entre Abril-Octubre 2023, en el Museo Jacobo Borges.

REFERENCIAS

Colmenares, Katya y Grosfoguel, Ramón 2023. *Hacia una Comunidad de Vida*. (Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Movimientos Sociales)

Fromm, Erich 1978. *¿Tener o Ser?* Editorial Fondo de Cultura Económica.

Dussel, Enrique 2018. “Ética del discurso y Ética de la Liberación: Un diálogo Norte-Sur” (México DF: Universidad Autónoma de México) En http://ftcritica.unam.mx/textos/pp03s03y04_Dussel_E_Apel_Etica_Liberacion_2018.pdf

Dussel, Enrique 2021. “Hacia una estética de la liberación ¿Qué es la belleza?”. *Revista de la Universidad de México*, 2021, N° 3, p. 110-114.

Filosofía&co. 2021 “Lévinas: el otro y nuestra responsabilidad”. En <https://filco.es/10-claves-del-pensamiento-de-levinas/>

Omaña, José Luis. 2021 “De la estética a las artes de la atención”. En <https://escuelitadescolonial.blogspot.com/p/segundo-cursillo-sobre-condiciones->

Tradición, historia y poder

Un estudio del pensamiento tradicionalista como aproximación al sentido histórico y anti-tradicional de las prácticas culturales ancestrales.

Guillermo Pelaez Machado¹

Resumen

El estudio examina el tradicionalismo (Guénon, Coomaraswamy, Eliade) como discurso político que legitima el poder mediante jerarquías sagradas, contrastándolo con prácticas ancestrales que subvierten el orden moderno. Mientras el tradicionalismo reproduce estructuras de dominación (islam, catolicismo) bajo una fachada anti-moderna, rituales populares como las fiestas de San Benito operan como resistencia anticapitalista, rechazando el tiempo lineal y la cosificación moderna. Se revela una paradoja: el tradicionalismo critica la modernidad pero comparte su teleología, mientras lo ancestral -aparentemente tradicional- encarna luchas contra la hegemonía capitalista. La verdadera tradición dominante es la del Capital, mientras las prácticas populares resignifican lo tradicional como rebelión. Concluye proponiendo una distinción clave: el tradicionalismo como aliado encubierto de la modernidad versus lo ancestral como memoria y práctica viva de resistencia.

Palabras clave: Tradicionalismo, Modernidad, Coomaraswamy, Guenón, Agustín García Calvo.

Abstract

The study analyzes traditionalism (Guénon, Coomaraswamy, Eliade) as a political tool legitimizing power through sacred hierarchies, contrasting it with ancestral practices subverting modern order. While traditionalism reproduces domination structures (Islam, Catholicism) under an anti-modern facade, popular rituals like San Benito festivals act as anti-capitalist resistance, rejecting linear time and modern reification. A paradox emerges: traditionalism critiques modernity yet shares its teleology, while ancestral practices - seemingly traditional - embody struggles against capitalist hegemony. True hegemonic tradition belongs to Capital, whereas popular practices reinvent tradition as rebellion. It concludes by distinguishing reactionary traditionalism (modernity's ally) from ancestral resistance as living and practice counter-memory.

Keywords: Traditionalism, modernity, Coomaraswamy, Guenón, Agustín García Calvo.

¹ Docente e investigador en Unearte y el Centro de estudios para la descolonización Luis Antonio Bigott. Licenciado en artes plásticas y magíster en historia.

*Hay un aromo nacido en la grieta de una piedra
parece que la rompió pa' salir
de adentro de'lla*
Romildo Sisso / Atahualpa Yupanqui

INTRODUCCIÓN

Este artículo, es la continuación de un trabajo que se ha venido presentando en entregas anteriores de otras revistas especializadas², en torno al rol social de las religiones, estudiado a partir de una perspectiva que tributa bastante a la genealogía marxista. Esa pertenencia a un tronco de pensamiento y acción, que sirve de base para el desarrollo teórico aquí articulado, da en sí misma bastante que pensar y sirve también como detonante a este artículo. En tal sentido y como se verá más adelante, hay en este trabajo, la expresión de una cercanía teórica con posiciones revolucionarias y una ruptura con los ámbitos temáticos más frecuentes de la ciencia socialmente comprometida, todo lo cual a su vez parece ser una ambivalencia que caracteriza el ámbito tradicional.

La tradición juega un rol central en el fenómeno religioso. Aun cuando la religiosidad vaya transformándose con el paso del tiempo, la pertenencia a un tronco del que se deriva, y del que sigue dependiendo, parece dotarle de una entidad particular. Por otra parte, las tradiciones que hoy día son valoradas como manifestaciones de resistencia ante la imposición colonial de la modernidad —en su faceta política, tecnológica y religiosa—, suelen estar muy ligadas también a lo religioso, a través de celebraciones que paradójicamente sincretizan las prácticas religiosas impuestas a través del cristianismo

junto con la religiosidad de las naciones ante coloniales americanas y africanas.

Lo que se pretende en este trabajo es contribuir a desenmarañar algunos aspectos controvertidos o inadvertidos relacionados con el rol social y político que juegan la tradición y el tradicionalismo en nuestros días. Conviene definir el tradicionalismo —hipotéticamente y como se intentará sustentar en lo sucesivo—, como un marco de pensamiento con implicaciones principales en los campos de lo social, político y religioso, que propugna el mantenimiento o restablecimiento de la conexión con fuentes iniciáticas, las cuales serían capaces de legitimar determinadas prácticas.

Lo iniciático puede serlo en un sentido plenamente literal, por cuanto da inicio a algo; y en un sentido más específico de los ámbitos de las cofradías y agrupaciones político religiosas, por cuanto implica un acto de conectar con aquello divino que le ha dado inicio. Por ende, se toma como base para el estudio del pensamiento tradicional, el trabajo de algunos de los autores cercanos al Círculo Eranos, a mediados del siglo XX, tales como Ananda Coomaraswamy, René Guénon y Mircea Eliade. El trabajo de estos autores es particularmente relevante, toda vez que presentan una extraordinaria contradicción: la de ser profundamente críticos de la modernidad —lo cual nos puede resultar tentador—, pero al mismo tiempo haber estado ligados de diversas formas al pensamiento político más conservador e incluso reaccionario. Finalmente, se efectúa un ejercicio de contraposición entre estos autores tradicionalistas y Agustín García Calvo, que aún teniendo como rasgo compartido esta crítica acérrima a la

2 *Chamanismo y organización social entre los antiguos caribe del nororiente de Venezuela*. Boletín Antropológico N° 104. Año 40, 2022. ULA

¿Cosmologías estratificadas en sociedades igualitarias? Estudio a partir del Watunna. Boletín Antropológico N° 107. Año 42, 2024. ULA

modernidad, no llegan a alcanzar ambos el mismo nivel de profundidad y radicalidad.

Este ejercicio, nos lleva a plantear como hipótesis principal el que desde lo palpable³, se puede y de hecho se usan las prácticas ancestrales, como herramientas de lucha contra los efectos de la modernidad y la verdadera tradición, aquella que siempre ha pretendido subvertir la vida confiriéndole entidad real a las ideas por sobre lo sensible.

LA RAMA DORADA, DE LA RELIGIÓN A LA POLÍTICA

En 1890, James Frazer publicó su obra principal *La rama dorada* (2021). En este voluminoso trabajo, se prefigura mucho de lo que unos años después, los autores del círculo Eranos, espiritual y teóricamente influidos por C. G. Jung y en confluencia con Mircea Eliade, Ananda Coomaraswamy o René Guénon, identificarían como una enseñanza e ideas comunes a todas las manifestaciones religiosas y constructos mitológicos (Bergmeier, Horst 2013). Para algunos de los más radicales defensores de esta idea y fieles baluartes del tradicionalismo —como René Guénon—, un sistema religioso sería siempre más puro conforme más directo fuera el contacto con una fuente original y, por el contrario, estaría más desvirtuado al alejarse de esta matriz.

Sin embargo, esta idea tiene importantes implicaciones políticas. En un principio, podemos identificar en el concepto mismo de tradición, un mecanismo para la legitimación. Una idea, sistema, grupo social o persona, será más válido en determinado contexto, conforme demuestre estar conectado con la fuente de su respectiva tradición. En el caso de las instituciones religiosas, hay ejemplos notables de esta cuestión. Entre los musulmanes, más de quince siglos después del

advenimiento del profeta Muhammad, buena parte de las desavenencias entre sus distintas facciones se basan en la discusión sobre el poder de la sangre para legitimar la autoridad política. Mientras para los shías, esta legitimidad solo puede emanar de los descendientes sanguíneos de Fátima, hija del profeta, y de su primo Alí, para los suníes lo importante era —especialmente durante el califato omeya—, formar parte de una cadena que dibujara ininterrumpidamente una sucesión de nombramientos, que habría iniciado el propio Muhammad.

El cristianismo católico no es ajeno a este marcado interés por encontrar la legitimación en la conexión con una fuente. No olvidemos que los papas vendrían —de acuerdo a su tradición—, de una cadena ininterrumpida que comienza con el discípulo Pedro. Cuando se ha producido un rompimiento en el seno del cristianismo, como el que dio pie a distintos movimientos reformistas, era necesario que reconstituyeran su legitimidad, aún habiendo cortado los lazos con esta tradición iniciada por Pedro. La respuesta fue, en el caso de los protestantes, buscar en algo que estaría más cerca del origen mismo de la tradición, más aún que ningún humano elevado a los altares: el mismísimo Espíritu Santo. En su proceso de legitimación, el protestantismo esgrime argumentos como el que vemos a continuación:

Increasingly over the centuries, the Church had usurped the role of the Holy Spirit in the economy of salvation. The most obvious indication of that emerged in the way—indeed quasi-physical way—grace and salvation were mediated to the individual through the sacraments. In a sense, for all practical purposes, salvation was *locked up* in the sacraments—with the keys kept safely in the pockets of the priests and prelates of the Church. (Ferguson, Sinclair 2017)

³ Lo “palpable” es una categoría que emplea García Calvo en contraposición a lo ideal, mientras esquiva un término usado con inusitada violencia, el de “realidad”.

Así, a partir de esta premisa que en los sacramentos residía el vínculo sagrado, se abrieron las posibilidades a que otros cristianos, al margen de la institución católica romana, conectaran con una fuente originaria sin necesidad de intermediarios.

La tradición, no solo legítima, sino que puede llegar a suplantar la incapacidad de definir, lo cual es siempre muy conveniente a los fines del poder. Algo es arte porque es expuesto en el espacio que legitima el arte. Algo es ciencia si es reconocido por aquello que se materializa de la tradición a través de una institución. Pero pretender definir el arte o la ciencia, con un elevado nivel de acuerdo entre los practicantes de la misma disciplina es casi imposible. Es más fácil que personas ajenas al arte alcancen un acuerdo con respecto a cómo definirla que los propios artistas. Por ende, a lo que recurren los artistas es al abrigo de la tradición, para legitimarla ya sea por medio de una sujeción ciega a esta, o de manera solo aparentemente contradictoria, negándola sistemáticamente, subvirtiéndola para desconocerla luego de haberla primero reconocido⁴.

En el caso de muchas prácticas religiosas orientales, que aproximadamente a partir de las décadas de 1960 y 1970 empezaron a hacerse populares en occidente, como la meditación trascendental (Sawyer, Dana, 2024) o la Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna (Stark, Rodney; Sims, William, 1985), era muy importante que sus voceros, gurús o santos de la India, manifestaran su pertenencia a un linaje que se remontaba siempre varias generaciones atrás.

Estos ejemplos, dan cuenta de cómo el surgimiento de instituciones político-religiosas como las nacidas en el islam o la que devino en catolicismo y algunas de corte más estrictamente religioso-mercantil⁵ como la Meditación Trascendental MT©, se sustentan en un interés por la tradición. No es difícil imaginar que en el contexto del mercado religioso, en que se ofertan diversas creencias a los potenciales devotos, es más atractivo un predicador que manifiesta que sus intenciones no surgen de su propia individualidad —de su ego, diría alguno—, sino de una responsabilidad que le ha impuesto su maestro.

Unas décadas antes de que las tradiciones religiosas de oriente influenciaran a parte importante de una generación llevada por la contracultura, un grupo de intelectuales principalmente europeos había visto en el tradicionalismo una herramienta de protección, una suerte de talismán contra los riesgos que entrañaba la sociedad moderna. No es difícil imaginar que estos intelectuales, a partir de una aguzada sensibilidad, percibieran no solo los evidentes peligros derivados de las guerras y el desarrollo de la tecnología militar —como más tarde viviría la generación de la contracultura—, sino también una sensación de vértigo ante un desarrollo científico y técnico, así como una transformación de las formas de organización social que llevaban a alternativas que les generaban una fuerte sensación de inseguridad⁶. Mucha de esa inseguridad, tuvo que ver con el temor desatado por la revolución bolchevique en los sectores

4 Ejemplos de esta tendencia podemos encontrar en muchas de las vanguardias artísticas del siglo XX o en agrupaciones como la del Círculo de Bellas Artes a partir de la segunda década del siglo.

5 Independientemente del potencial económico y del beneficio neto que podrían haber generado empresas (con sus derechos comerciales protegidos) como la Meditación Trascendental, MT©, esta ha llegado a funcionar, en sus etapas iniciales, con un marketing bastante trabajado. (Sawyer, Dana, 2024: 1-7)

6 Los casos de René Guénon y de Mircea Eliade son particularmente notables. En ambos, habiendo nacido en Europa y teniendo una formación de base estrictamente occidental, viajan al cercano oriente en el caso de Guénon y a la India en el caso de Eliade, donde adquieren una formación tradicional de la que se vuelven eternos deudores agradecidos.

sociales dominantes de Europa occidental, pero también por el tipo de desarrollo que abrazaba occidente, carente de todo sentido crítico y del que a día de hoy vemos su efecto en cuestiones como la contaminación, destrucción de la naturaleza y sus todavía incalculables efectos sobre la vida en la tierra.

Pero no solo fueron estudiosos de las religiones y la psicología como los del Círculo Eranos quienes se vieron fascinados por la tradición y su poder para legitimar un sistema de creencias o de organización social, sino que también muchos autores en el ámbito de la ficción hicieron lo propio, lo cual ha dejado una producción literaria que expresa de manera elocuente la esencia del pensamiento tradicionalista.

TRADICIÓN Y LITERATURA

Un aprendiz va con un maestro quien le transmite su enseñanza, pero cuando el discípulo ha igualado a su profesor, este último lo refiere con quien fue su tutor previamente. Con base en esta relación, podemos prefigurar una dinámica en la que una cadena de maestros y discípulos tiene su grado de dominio técnico-espiritual más elevado en algún instructor que ha ido transmitiendo su conocimiento a través de una cadena. Mientras más cerca se está del maestro original, mayor es el conocimiento que se puede obtener y mientras más lejos, este conocimiento estará más limitado.

El cuento de Jorge Luis Borges (1944): *En busca de Almotasim*, del que se reproducen a continuación un par de fragmentos, muestra en esencia esta dinámica:

Un hombre, el estudiante incrédulo y fugitivo que conocemos, cae entre gente de la clase más vil y se acomoda a ellos, en una especie de certamen de infamias. De golpe —con el milagroso espanto de Robinsón ante la huella de un pie humano en la arena— percibe alguna

mitigación de esa infamia: una ternura, una exaltación, un silencio, en uno de los hombres aborrecibles. «Fue como si hubiera terciado en el diálogo un interlocutor más complejo.» Sabe que el hombre vil que está conversando con él es incapaz de ese momentáneo decoro; de ahí postula que este ha reflejado a un amigo, o amigo de un amigo. Repensando el problema, llega a una convicción misteriosa: *En algún punto de la tierra hay un hombre de quien procede esa claridad; en algún punto de la tierra está el hombre que es igual a esa claridad.* El estudiante resuelve dedicar su vida a encontrarlo. (Pos. 317)

En un primer momento, se encuentra en los rasgos de un individuo de carácter vil, lo que parecen ser destellos de algo superior. Se manifiesta, al mismo tiempo, la intención del protagonista de la obra —inventada— a la que hace referencia Borges (1944), escrita por Mir Bahadur Alí, por encontrar esa fuente, que resulta radicar en Almotasim.

...la cargada novela de Bahadur es una progresión ascendente, cuyo término final es el presentido «hombre que se llama Almotásim». El inmediato antecesor de Almotásim es un librero persa de suma cortesía y felicidad; el que precede a ese librero es un santo... Al cabo de los años, el estudiante llega a una galería «en cuyo fondo hay una puerta y una estera barata con muchas cuentas y atrás un resplandor». El estudiante golpea las manos una y dos veces y pregunta por Almotásim. Una voz de hombre —la increíble voz de Almotásim— lo insta a pasar. El estudiante descorre la cortina y avanza. En ese punto la novela concluye. (Pos. 326)

Estas apariciones de rastros de un pensamiento tradicional en la obra de Borges, no son casuales, sino que es fácil inferir que debió haber estudiado desde distintas tradiciones la naturaleza de este fenómeno. En su conferencia sobre la Cábala judía, compilada en la obra *Siete noches* (s/f), Borges describe esta cadena de emanaciones que va en cierto modo degradándose conforme se acerca al ser humano.

Esas diez emanaciones, a medida que se alejan del En Soph, de lo ilimitado, de lo oculto, de los ocultos —como lo llaman en su lenguaje figurado los cabalistas—, van perdiendo fuerza hasta llegar a la que crea este mundo, este mundo en el que estamos nosotros, tan llenos de errores, tan expuestos a la desdicha, tan momentáneos en la dicha (Pos.1330).

De este modo, la escala que en un sentido cosmológico amplio va del En Soph a la creación, también se manifiesta, de esta misma forma escalonada, dentro de la creación misma.

Puede encontrarse otro caso de planteamiento tradicional en el cuento de Jonuel Brigue El Taita habló (2009), que describe este mismo proceso de búsqueda de una fuente del conocimiento, encarnada en una sucesión de hombres, depositarios en menor o mayor grado de una determinada sabiduría:

Yo, por mi parte, fui a ver al vergatario cerca de Cubiro. Me recibió cariñosamente, reconoció que sabía más que la gente de Quibor, pero me informó que él estaba humillado a los pies de un maestro que vivía montaña arriba, y sin su permiso, no podía hablar sobre ese tema...

Fui a ver al maestro. No desamparaba su garrote, igual que su discípulo de Cubiro. Me oyó con respeto y me remitió a su benefactor y guía; sería ridículo que él hablara existiendo su taita de infinita sabiduría y autoridad...

Para ver al taita hacía falta un baquiano. Pero a mí nadie me detiene. Con un baquiano, en mula y a veces a pie al lado de la mula en estrecha trocha, después de tres días, dormíamos en el suelo, avistamos un caserío. El baquiano me mostró de lejos a un anciano que estaba sentado en una piedra al lado del camino. Ese es el taita, me dijo, vaya Ud. solo. (pp. 147-8)

En este relato, a medio camino entre el trabajo etnográfico y la imaginación narrativa de Briceño Guerrero, tenemos una síntesis del viaje del aspirante hacia las fuentes de un conocimiento esquivo y a veces totalmente

perdido. Podríamos dedicar muchas páginas a exponer obras literarias en las que la tradición juega un rol central, figurada esta como un proceso de búsqueda de las fuentes que han dado origen a una institución, práctica social o creencia.

Sin embargo, en cierto modo, la metáfora perfecta de esta dinámica, podemos hallarla en el relato de Borges, en el que la existencia de un destello de cierta luminosidad particular permite intuir, con una gran convicción, que este deslumbramiento tiene que tener un origen, en cuya búsqueda se parte, como si se anduviera detrás del mismísimo Simurgh (Attar, Fariduddin, 2003).⁷

ESTRUCTURAS COSMOLÓGICAS TRADICIONALES. TIEMPO Y POLÍTICA

Las situaciones descritas previamente en el ámbito concreto de las instituciones político-religiosas e incluso de la literatura, tienen su manifestación más abstracta y tal vez por ello más impositiva, en las estructuras cosmológicas. Somos testigos, a través de las cosmologías, de un intento por explicar lo que se experimenta, pero también para someter nuestros impulsos al ámbito de unas ideas más o menos desconectadas de lo palpable. Es posible inferir, de la manera en que se construyen las estructuras cosmológicas —relacionadas como están con los ideales de la modernidad: el Capital y el progreso—, una evidencia de la necesidad de justificar las jerarquías y a través de una construcción teleológica del tiempo, instaurar un sentido de lo cronológico indisociable del concepto de fe.

En el ismailismo, por ejemplo, al igual que en otras formas de chiismo, el develamiento de algunos de sus textos secretos al público académico a partir del siglo XX, ha permitido comprender algunas de las justificaciones

⁷ Cuento persa tradicional atribuido a Fariduddin Attar en que 30 aves van en la búsqueda del Rey de las aves.

cosmológicas que vinculan un orden inalterable de tipo superior, con las estructuras políticas que idealmente deberían seguirse. El Umm al Kitab, o Madre del Libro, es un ejemplo de estos tratados⁸. En textos de este tipo, el sentido teleológico, evidente también en las tradiciones judeocristianas, le da un carácter central al problema del tiempo como idea protagónica que articula y explica cada suceso como una cadena ininterrumpida con un solo resultado posible: el triunfo de un creador, lo cual a su vez implica en cierto modo una vuelta al inicio de los tiempos.

La concepción del tiempo como algo lineal o en cambio cíclico es uno de los grandes problemas para esclarecer el sentido de la tradición. Aunque en principio el fin de los tiempos, la llegada de un salvador universal y la implantación del reino definitivo de la justicia, sea el producto de una dirección continua e inalterable, como se ha señalado también parece develar una vuelta al origen de las cosas. Esto nos asoma a la dicotomía temporal que establece Mircea Eliade (1981) al respecto.

Para Eliade y según lo plantean Andrade y Campo-Redondo (2002) “El pasado, presente y futuro se encuentran entre sí de manera accidentada en todas las hierofanías⁹. No hay un propósito propiamente plasmado en el tiempo, en la manera que se entiende desde el terreno de lo profano.” (p.21). Por su parte “el tiempo profano tiene un propósito, es histórico, está encaminado hacia algo, tiene un principio y un fin. El tiempo profano es homogéneo, el pasado ya pasó, hoy vivimos el presente y nos encaminamos hacia el futuro. En términos simples, se podría decir que el tiempo profano es lineal”. (p.21).

El propio Eliade (1981), escribe, en relación al tiempo profano:

Existen los intervalos de Tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas (en su mayoría fiestas periódicas); existe, por otra parte, el Tiempo profano, la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa. Entre estas dos clases de tiempo hay, bien entendido, una solución de continuidad; pero, por medio de ritos, el hombre religioso puede “pasar” sin peligro de la duración temporal ordinaria al Tiempo sagrado. (Eliade, Mircea p.43).

El único problema con esta concepción dicotómica entre tiempo sagrado y profano que plantea Eliade, es que parece dar a entender que el tiempo profano, siempre ha existido y que se trata de una dimensión primordial de la existencia humana. Sin embargo, aunque esto sea comúnmente inadvertido, el tiempo profano del que habla Eliade es también un tiempo inventado, el de la tradición de la que bebe la modernidad y que al mismo tiempo engendra ambas concepciones de tiempo.

Aunque el sentido teleológico tradicional, especialmente en el ámbito judeocristiano implique volver al origen paradisiaco, concepciones como la del castigo y la salvación eternas, siempre en confusa relación con la misericordia absoluta de la divinidad, nos hablan de que lo que ha pasado no puede deshacerse, por lo que la vuelta al origen no es absoluta. Esta cuestión nos revela entonces la importancia del tiempo como concatenación de eventos hilvanados entre sí para explicar no solo el ideal temporal en su sentido cosmológico, sino las concepciones de progreso y retroceso como grandes paradigmas del desarrollo y la modernidad. El tiempo, en la modernidad, aunque sea gradual, progresivo y lineal, en contraposición con

⁸ El ismailismo y su corpus doctrinal, es importante para el estudio de las religiones, no solo debido a su antigüedad, sino porque parece reunir un conjunto de ideas esotéricas del oriente, de las que también han bebido otras tradiciones religiosas en la región.

⁹ Una hierofanía es una manifestación de lo divino que rompe con la homogeneidad del tiempo y el espacio profano.

ideas como la que plantea Eliade en relación al tiempo cíclico, solo pudo haber surgido de una noción teleológica de lo cosmológico. Por ende, las concepciones del tiempo sagrado y profano —moderno— no están en abierta contradicción, sino que se necesitan mutuamente.

La historia, con su sentido verdadero, tiene el extraordinario poder de sobreponerse a cualquier concepción del tiempo, visto este siempre más o menos como un montón apilado de sucesos y se convierte en un alegato que surge desde lo palpable de la experiencia para devolver las cosas a su curso, el de la vida que existe antes de las ideas de tiempo, muerte o resurrección, capital o progreso. Dicho así, la historia revolucionaria subvierte el sentido mismo de la temporalidad en cualquiera de sus variantes, lo cual abre las posibilidades del acto de creación en libre diálogo con la ancestralidad.

TRADICIÓN Y TRADICIONALISMO EN LA MODERNIDAD

El tradicionalismo del círculo Eranos, especialmente en autores como René Guénon, Frithoff Schuon, Coomaraswamy, entre otros, no era inconsciente de su dimensión política. Por el contrario, se aprecia una vinculación directa con ideas casi siempre entre el platonismo y la filosofía védica, que tienden a justificar el mantenimiento de los roles sociales tradicionales. En *El Reino de la cantidad y los signos de los tiempos (s/f)*, la crítica a lo cuantitativo de la modernidad, deja colar en diversos momentos su vertiente política:

Ya hemos considerado la acción antitradicional que hasta cierto punto ha “fabricado” el mundo moderno como constitutiva en conjunto de una obra de desviación respecto al estado normal que es el de todas las civilizaciones tradicionales, cualesquiera sean sus formas particulares... (Pos.2959)

...Podríamos recordar a este respecto la frase bíblica en la que se afirma que Dios “ha dispuesto de todas las cosas en medida, número y peso”. Esta enumeración, que se refiere claramente a las diversas modalidades de la cantidad, no puede aplicarse textualmente como tal más que al mundo corpóreo; no obstante, mediante una transposición adecuada, también puede leerse en ella una expresión del “orden” universal... (Pos. 457)

...basta con observar en cualquier país de Oriente hasta qué punto las preocupaciones políticas perturban el conocimiento de las verdades tradicionales allí donde se han introducido... (Pos.1289)

El peligro que para Guénon se engendra en la modernidad, implica que lo político, cuando se vuelve motivo de preocupación, perturba la tradición.

...tampoco puede existir una “tradición política”, al menos allí donde toda organización social tradicional brilla por su ausencia, que es el caso en que se encuentra el actual mundo occidental. (Pos.3195)

Esta idea, por cierto, recuerda a las de los misioneros del siglo XVII, que al ver entre las naciones del Abya Yala, manifestaciones políticas no jerarquizadas, decían que estos pueblos vivían sin política (Carabantes, José, 1930: 50). Esto trae a colación el que existen concepciones cosmológicas que no son las jerárquicas, y parece que preceden a todas las demás tradiciones: la cosmogénesis del paraíso originario, la de kahuna y los kahuhana (De Civrieux, Marc, 1992) y todas aquellas a las que refiere Alan Cohen en *Chamanism as a key to the secrets of communism* (1990) y a lo que nos referimos en un trabajo previo (Peláez Machado, 2024). Sin embargo, la

tendencia progresiva¹⁰ a la estratificación social, ha llevado a las sociedades a elaboraciones cosmológicas jerarquizadas que esconden sistemáticamente esa matriz igualitaria e incluso revolucionaria —por cuanto busca subvertir la realidad política—, distorsionada por la ilusión de separación entre cielo, tierra e inframundo, que es lo mismo que decir: arriba/abajo.

La mayor parte de los exponentes del tradicionalismo que se han mencionado al principio, como René Guénon, Henry Corbin, Ananda Coomaraswamy o incluso Carl Jung, han estado preocupados por mantener sistemas de representación visual que para el momento estaban en franca decadencia o bien habían desaparecido por completo. En el caso de los dos primeros autores que acaban de mencionarse, esto se manifestó incluso en el uso de una indumentaria tradicional —lo mismo sucederá con Ananda Coomaraswamy— y en el caso de Jung, hay un interés por lenguas muertas y formas de representación gráfica y escultórica que se harán patentes, por ejemplo, en el Libro rojo (2020) o en la talla en piedra.

Sin embargo, estas actitudes eran principalmente un acto de reacción ante los hábitos predominantes en su momento, aunque también una señal inequívoca de la dirección temporal a la cual estaban apuntando: la de un pasado más o menos idealizado¹¹. Pero los casos de estos autores no dejan de ser rarezas, que aunque expresan algún aspecto del espíritu de su tiempo, ocultan cómo en verdad, la tradición rige desde lo más profundo nuestras maneras de organizarnos.

Así ha contribuido a develar Agustín García Calvo, quien da cuenta de la concreción en nuestra sociedad actual del modelo platónico (1995). Tenemos, para García Calvo,

un sistema político platónico, en que gobiernan los sabios o filósofos.

...con el Desarrollo no ha hecho sino avanzar el proceso de las Religiones anteriores, que cada vez tenían que hacer que sus dioses, para mayor dominio, fuesen más abstractos y sublimes. [García Calvo, Agustín, 1995: 53]

Esto se relaciona con algunas ideas también expresadas en trabajos previos, según las cuales, el desarrollo de las religiones está relacionado con la estratificación social (Pelaez Machado, Guillermo 2022 y 2024). Así, Las teologías pasan cada vez más al dominio de una clase minoritaria con lo que pueden complejizarse, alejándose del acceso del común de la gente. Lo mismo pasa con la ciencia y la política. Continúa García Calvo (1995) con su análisis:

...debajo del ideal y del Dinero sigue la madre tierra dando pan, los bienes palpables de los que se nutren todos los ideales y las locuras de sus hijos (p.53).

Esto viene a ser lo contrario al idealismo. Lo material no viene de las ideas, sino que las ideas vienen de lo palpable. Más aún, en un sentido socio-económico, lo de arriba no nutre a lo de abajo sino a la inversa.

Así, a despecho de quienes confundidos por su amor a la *sofía* y que se identifican como platónicos, sus ideas en realidad, ya reinan desde hace tiempo con los consabidos efectos en nosotros. Podrían, llenos de desprecio hacia los gobernantes, militares e incluso grandes capitalistas, preguntarnos: ¿Acaso los que gobiernan aquí, o allá, saben algo? ¿Son ellos los filósofos que propone Platón para que nos gobiernen? (Schmidt Andrade, Caro, 1991). Y la respuesta es que sí,

10 Hablar de progresión, implica ya partir de la concepción temporal moderna.

11 Ya se ha hecho referencia al problema de las concepciones ideales de tiempo recogidas por Eliade y queda para un estudio futuro, la crítica del tiempo y del presupuesto de causa-consecuencia que ejerce Agustín García Calvo.

saben; pero de maneras más audaces de lo que Platón podría haber imaginado. Saben cosas que nos ocultan “por nuestra seguridad”, “porque son secretos empresariales”, “por fines estratégicos”, “porque luego se desclasificará esa información”, “para mantener el orden” —y qué orden—. En todos los casos, es algo sabido que no se comparte. Más aún, si pensamos en el verdadero poder, que no es el de los estados sino el del Capital, a través de la corporación o la agencia de riesgos, serán más poderosos mientras más datos tengan de las personas, reducidas como quedan a números que pasan a pertenecer a conjuntos demográficos —de identidad, de género, de preferencia sexual, ideología política, etc.—. Mientras más datos se posea y más celosamente se guarden, mejor se puede garantizar el poder que se ha acumulado.

Este sistema platónico, alcanza su apogeo con el auge de las redes sociales, funcionales como son, a la extracción de datos para la acumulación de saber.

También se manifiesta la sociedad platónica en el tipo de espacialidad de nuestras ciudades, tal vez no necesariamente divididas en los tres segmentos de Hipódamo, pero sí en una jerarquía que tiene como baremo el estrato socio-económico y que se reproduce inadvertidamente en todos los espacios habitables¹².

El tradicionalismo es, casi siempre, un idealismo, pero en relación a la palabra idea, René Guénon (s/f) indica lo siguiente:

Las ideas platónicas también son esencias; lo que ocurre es que Platón muestra sobre todo su faceta trascendente mientras que Aristóteles pone de relieve el aspecto inmanente no teniendo ambos puntos de vista por qué excluirse, digan lo que digan los espíritus “sistemáticos”. (Pos. 236)

Al respecto, haciendo analogías con el pensamiento védico, las ideas o esencias, se contraponen a *prakriti*, que viene a ser equivalente a la materia como “soporte pasivo de toda manifestación” (Guénon s/f: Pos.262). En el desarrollo de su pensamiento, Guénon niega la posibilidad de que algo previamente desconocido pueda venir a la existencia por medio de un proceso de producción verdadera de conocimiento. En sus palabras, “...pretender extraer el «más» del «menos», es pues, ciertamente una de las más típicas aberraciones modernas...” (Guénon s/f: Pos.326) lo cual viene a ser un concepto básico del tradicionalismo: lo alto conoce lo bajo pero lo bajo no conoce lo alto, como también expresa René Daumal (2006).

Lo que nos muestra Agustín García Calvo (1995), es que la implantación del idealismo es un proyecto político que parte de la separación del pueblo, de lo palpable y por ende, de una imposición de la concepción de futuro como promesa siempre insatisfecha. Si algo diferencia el rol de los mitos modernos de los mitos que exaltan los autores tradicionalistas, es que aunque ambos colocan en un rol central la concepción del tiempo, en el primer caso, predomina la valoración idealizada del futuro y en el segundo, del pasado. Los mitos de los tradicionalistas, nos remiten a un tiempo pasado perfecto —un paraíso perdido— y los mitos modernos, nos remiten a un futuro utópico, renegando en ambos casos de toda otra posibilidad. Como desarrollo de esta paradoja, hace falta que, para la construcción del futuro, nada se mueva y se congele en una posición quietista.

Ese “cada quien ocupar su lugar” expresado en los mitos y que plantea Coomaraswamy en La Danza de Siva¹³, es la máxima expresión del conservadurismo político, requerido por la clase dominante para mantener el *status quo*. Sin embargo y

12 Ver: Peláez Machado, Guillermo. Formas del poder (2025)

13 Como ya se anuncia desde la presentación del texto en la edición de 1996, de Siruela, Madrid, España.

paradójicamente, aún en sociedades igualitarias, el mito establece un conservadurismo, que protege a la sociedad de la instauración de una sociedad de clases (Peláez Machado, 2024: 65).

Para Guénon, al igual que para García Calvo, existe en la sociedad moderna una necesidad de "...reducir al individuo a sí mismo..." (Guénon s/f: Pos.47), sin embargo, en el segundo, se plantea como una necesidad del poder y en el primero como un signo genérico del tiempo moderno al que no llega a atribuirle un artífice claro más que el racionalismo, el mecanicismo y el materialismo como concepción del mundo. Pero podemos inferir que, para García Calvo, el racionalismo del que habla Guénon, no es sino otro idealismo, el del sistema platónico en que los sabios que dominan el mundo, plantean una suerte de ideal racional, separado de lo palpable e inmediato, subsumido en una promesa de tiempo futuro y que se expresa en la banca, la publicidad o la politiquería, entre otras.

René Guénon intenta hacer una diferenciación muy clara entre tradición y tradicionalismo cuando se refiere a esta última como el producto de una actitud de investigación, que corre siempre el riesgo de extraviarse. El término tradición, por su parte, estaría siempre bajo el riesgo de ser mal empleado, empezando por considerarle un sinónimo de "...costumbre o uso y provoca por ende una confusión de la tradición con los asuntos más groseramente humanos y más completamente desprovistos de toda significación profunda..." (Guénon s/f: Pos.3176). Más adelante, añade que la tradición solo es legítima si "...implica un elemento de orden suprahumano". (Guénon s/f: Pos.3182).

Es factible establecer que el concepto mismo de tradición, no pertenece a las prácticas culturales que Guénon admiraba, sino que fue un constructo surgido como una

crítica a la experiencia de la vida en una sociedad moderna. Así como el romanticismo puede entenderse en parte como una reacción a la industrialización y la contracultura, también como antagonismo a los aspectos más claramente destructivos de la sociedad capitalista e imperialista, Guénon y los autores relacionados parecen gestar una crítica a la modernidad que no puede surgir sino desde la modernidad misma. Por ende, establecen conceptos que son intrínsecamente modernos y en su huida mental y geográfica de occidente, se van siempre acompañados, como si de una sombra se tratara, por su estela cuantitativa y jerarquizante.

El trabajo de René Guénon, al igual que el de Coomaraswamy, Jung y asociados, corre el riesgo, siguiendo las ideas del primero, de que estando marcado por el oficio académico devenga en esa suerte de investigación desconectada de lo "suprahumano". En este sentido, no debe perderse de vista que todos estos autores se desarrollaron en el ámbito de la investigación académica, aún cuando reclamaran siempre una identificación con la fuente "suprahumana" y por ende se desvincularan de cualquier búsqueda "a ciegas".

Pero, a pesar que Guénon pretende desligarse de este sentido de la tradición como lo vinculado a los hábitos establecidos, es imposible que no esté también presente este aspecto en su búsqueda, sumada a una suerte de desprecio e incluso amargura por el estado actual en que se manifiesta la existencia en la modernidad.

Podríamos decir, que el trabajo de estos autores está marcado por esa dicotomía entre búsqueda académica, conexión con lo "suprahumano" y apego por los signos culturales del pasado. Es particularmente en la concepción misma de pasado, con su carga de historicidad y romanticismo implícito, de la que no pueden deslastrarse estos autores, junto con la idea de gradaciones que se

comportan a manera de emanaciones desde lo “suprahumano” a lo humano, que deviene, en su forma más avanzada en la modernidad y en su realización actual a través del capitalismo.

Tenemos dos manifestaciones de la tradición. Una, la de los tradicionalistas, que exalta lo pasado a partir de una idealización que puede ser más o menos académica —como en el caso de Coomaraswamy, Guénon o Jung—, pero también otra tradición que exalta el futuro como ideal de desarrollo, sujeto a una fe ciega y destructiva, la del Capital. En ambos casos, en la medida que el idealismo se yergue falsamente sobre lo palpable y el ideal de tiempo destruye el presente, hace lo propio con la vida y subvierte en apariencia cualquier cosa verdadera.

MODERNIDAD: EL IDEALISMO CONTRA LO PALPABLE Y EL Luchar CONTRA LA TRADICIÓN DESDE LAS PRÁCTICAS ANCESTRALES

Hay una aparente contradicción entre la tradición y las prácticas ancestrales de los pueblos, por cuanto mientras la tradición parece ser un recurso para legitimar el poder instituido, las prácticas de los pueblos actúan en abierta o velada rebelión. Aunque muchas prácticas ancestrales han sobrevivido justamente por tener un mecanismo de continuidad similar al de la tradición, la contradicción emerge solo si confundimos las prácticas ancestrales con una forma de tradición. En realidad, la tradición es siempre lo que legitima al poder y cualquier rebelión debe ser siempre antitradicional. Por eso, las prácticas populares ancestrales, son un producto histórico, no tradicional. Son la consecuencia de la rebelión de la que somos herederos según el alegato liberador. Por eso, también, las prácticas populares pueden surgir de la nada o estar afianzadas en un linaje instituido, e incluso pueden autoproclamarse legítimas herederas de las luchas históricas de

los pueblos precedentes, hasta el punto de iniciar procesos de etnogénesis y autorreconocimiento a partir de la pertenencia a una nación oprimida con la que se identifica.

Podemos continuar señalando las contradicciones entre la crítica a la modernidad que hacen algunos autores tradicionalistas y la que puede surgir del pueblo, como verdadera rebelión. Por ejemplo, para Guénon (s/f), como consecuencia de la modernidad

El hombre “mecanizaba” las cosas y finalmente se “mecanizaba” a sí mismo, cayendo gradualmente en el estado de las falsas “unidades” numéricas extraviadas en el seno de la uniformidad y la indistinción de la “masa”, es decir, en definitiva, en la multiplicidad; ciertamente, este es el triunfo más completo que se pueda imaginar de la cantidad sobre la cualidad (p230)

García Calvo (2000), en su posicionamiento popular, expresa una idea aparentemente similar, cuando elabora su crítica al concepto de individuo y persona. Sin embargo, como en ejemplos precedentes, las coincidencias en las críticas de García Calvo y Guénon son solamente aparentes, puesto que el problema de fondo para García Calvo, yace en la continuidad del idealismo que pretende disociarse de lo palpable como veremos en las dos citas reproducidas a continuación:

...cómo saben y arrasan la tierra, reducen la gente a masa de individuos bien contados (que se creen Ellos; pero siempre algo de gente se les escapa de la cuenta) y obedecen religiosamente las órdenes insensatas de Dios o del Dinero... (Pos. 683)...

...manteniendo la ilusión de que contigo se podían adquirir bienes palpables, cosas buenas para el hambre y el deseo verdadero, lo que hacías era anular las cosas, que el hambre fuera el miedo del hambre de mañana, el pan cotidiano no más que el pan vacío del Porvenir y el Plan de Jubilación... (Pos. 204).

Las prácticas ancestrales, vivas en el pueblo y que comen de ese pan cotidiano, muchas veces son confundidas con la tradición. Pero ya hemos asomado cómo la tradición no es solo algo conectado con lo antiguo, sino un proceso de continuidad en la implantación de lo abstracto e ideal, que tiene su expresión en la modernidad, su medio en la subversión de la vida y su objetivo en la acumulación exacerbada de poder. Las prácticas ancestrales que se mantienen entre el pueblo, son lo contrario a la opresión, puesto que son útiles y placenteras y vienen de una expresión natural de las necesidades de la gente. Como dice García Calvo (1993): “...placer y utilidad son lo mismo, en contra de lo que enseña la Escuela del Capital-Estado.” (Pos.575) Lo que se vende desde la tradición idealista y hegemónica, no es sino “...la producción de basura, de cosas sin valor de uso, es la producción esencial del desarrollo” (Pos.575), es decir, el triunfo de la idea y de la creación de necesidades infundadas en los individuos, previa escisión violenta y abstracta de estos, del pueblo.

Hay una tradición que instauro la opresión, la naturaliza y legitima. Pero hay una tendencia, intrínseca a esa misma tradición, que es la de rebelarse contra la opresión y que brota por aquí y por allá, como monte. Eso que retoña constantemente, no está conectado con un linaje, por cuanto no necesita guindar de ese hilo para existir, sino que como cantan Suma Paz y Atahualpa Yupanqui, es como “...un aroma nacido en la grieta de una piedra, parece que la rompió/ pa’ salí’ de adentro de’lla”.

A propósito de la imagen de una planta que se contrapone a la acumulación mineral de una piedra, una de las ideas más estimulantes del evolucionismo en la biología, radica en que aunque en la vida, todo parece depender de una existencia previa, la manifestación presente no es menos relevante

o menos pura que sus predecesoras, lo cual implica que aún cuando la biología tome la idea de concatenación de formas orgánicas como un esquema central para el estudio de la vida, lo verdaderamente importante es la capacidad de adaptación al presente.

En términos genealógicos, la tradición, siendo fuente legitimadora de la opresión, engendra ella misma la rebelión como expresión inevitable de las consecuencias de esa opresión. Así, quienes defienden la celebración de un San Benito, aunque en apariencia lo hacen sujetos a una tradición, en realidad son un brote de negación a la verdadera tradición instituida, la de la modernidad que se expresa más bien en un estadio de fútbol, en los millones de visualizaciones de Tiktok o en una consultora de inversiones que nos vende el futuro a plazos o al contado: la tradición de las ideas, la de Coomaraswamy, Guénon o Jung.

Así, lo que verdaderamente es heredero de la tradición, no es una fiesta popular, sino el Super Bowl y un laboratorio de física teórica en que se estudia el Big Bang. Lo popular es expresión de lo palpable y lo que tiene de tradición es solo una apariencia que en verdad niega el avance de la verdadera tradición jerarquizante e idealista.

En relación al paso de la religión a la ciencia, pensemos que, en un principio, lo religioso ofrece explicaciones más cercanas al mundo palpable y conforme se vuelve estrictamente monoteísta, cada vez es más lejana del pueblo, hasta que llega finalmente la ciencia, que en el mundo moderno está totalmente al margen de nuestra experiencia sensible y del sentido común. De ahí su grandeza de mamotreto y su ruina.

Aunque Guénon defienda lo cualitativo y lo coloque por encima de lo cuantitativo que define la modernidad, la naturaleza misma del Capital y el esquema jerárquico y aparentemente cuantitativo que instauro —el del dinero— es por sobre todas las cosas el de

las clases sociales y las razas, rasgos cualitativos y que se sustentan en las raíces conceptuales mismas de la tradición, para manifestarse finalmente en los fenómenos culturales tradicionales. Aunque el racismo que se instaura a partir de los procesos coloniales, pretenda basarse en unos principios impalpables como el honor, se expresa a través de fenómenos y expresiones evidentes como el colorismo, así manifiesto desde las mismas clases y grupos sociales explotados y racializados, que no son sino el pueblo, siempre en contacto con lo verdaderamente perceptible. Para que el régimen de opresión funcione, se articula en una estructura que parte de lo cualitativo, se esconde en lo cuantitativo e ideal, pero se expresa siempre en lo cualitativo.

Solo bajo esta naturaleza no tradicional, por cuanto no idealizada sino palpable, se explica el rol revolucionario de los participantes de fiestas como la de San Benito, o el Niño Jesús de Tarmas (Lengwinat, Katrin 2024: 37-8), al abrazar hábitos que, aunque alguien pueda sentir “lejanos en el pasado”, al mismo tiempo se rebela contra lo que de lineal y avasallador tiene la modernidad y dice no al tiempo.

Aunque en apariencia, las ideas de Guénon puedan parecer contrarias a la modernidad, en realidad esta es la verdadera heredera de la tradición, aquella que nos ha llevado a invertir el sentido de la vida hasta que creamos que lo ideal tiene más importancia que lo palpable. Lo otro, el mantener una práctica cultural opuesta al Super Bowl, como el San Benito, es resistencia y como toda rebelión, atenta contra la tradición.

Es comprensible, ante el avasallamiento al que la modernidad, en sus diversas formas, somete a cualquier otro sistema alternativo, que recurramos a autores que vieron una salida en la tradición. Sin embargo, es a partir de una comprensión de la naturaleza opresora de la tradición, que podremos distinguir entre la necesidad de rebelarnos al mantener una práctica ancestral, que se renueva legítimamente día con día, o pretender volver a las fuentes de un tradicionalismo políticamente militante y conservador como el de Coomaraswamy, por ejemplo.

Bajo la concepción moderna, Coomaraswamy y Guénon, recurren a una línea aparentemente alternativa a la trazada por la modernidad, pero no parecen ser capaces de imaginar una concepción del tiempo verdaderamente libre de todo rasgo de opresión. Tampoco parece que su trabajo esté impulsado desde el fondo por una preocupación social reseñable.

Así, las críticas que desde la intelectualidad tradicionalista de Guénon, Coomaraswamy, Eliade, entre otros, se ejecutan sobre la modernidad, no son radicales sino desde la modernidad misma. Sin embargo, desde el pueblo, cualquier arma es útil contra la modernidad, así sea bajo formas aparentemente tradicionales como aquellas que se esconden en una práctica religiosa ancestral. Mientras se reproduce una tradición de opresión, que resguardan algunos grupos económicos y familias en su árbol genealógico —la verdadera Rama Dorada—, con su intento de poner número y forma a todo, nacen miríadas de rebeliones, encarnadas en los herederos de la vida verdadera y del paraíso primitivo.

BIBLIOGRAFÍA:

Andrade, G. & Campo-Redondo, M. S. (2002). "Tiempo cíclico en la obra de Mircea Eliade y René Girard". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 7(17). Disponible en: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2606>

Attar, Fariduddin (2003). *El coloquio de los pájaros*. Madrid: Editorial Suffí.

Bergmeier, Horst (2013). "Jung e o tempo de Eranos. Do sentido espiritual e pedagógico do Círculo de Eranos". *Revista @ambiente Educação*, 6(1), 94-112.

Borges, Jorge Luis (1944). "El acercamiento a Almotasim". En: *Ficciones*. Buenos Aires: Sur. Edición digital EPUB.

Borges, Jorge Luis (1980). *Siete noches*. México: FCE. Edición digital EPUB.

Briceño Guerrero, José Manuel (2009). "El taita habló". En: *Nada sagrado* (pp. 143-151). Caracas: Oscar Todtmann Editores.

Carabantes, José (1930). En: Lodaes, Baltasar. *Los franciscanos capuchinos en Venezuela. Documentos referentes a las Misiones franciscanas en esta República* (Tomo II). Caracas: Cía. Anón. Edit. Empresa Gutenberg.

Civrieux, Marc de (1992). *Watunna. Un ciclo de creación en el Orinoco*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Cohen, Alan (1990). "Chamanism as a key to the secrets of communism". En: *Radical Anthropology Group* [sin datos editoriales completos].

Coomaraswamy, Ananda (s/f). *La danza de Siva. Ensayos sobre arte y cultura india*. Edición digital EPUB.

Daumal, René (2006). *El monte análogo*. Girona: Ediciones Atalanta.

Eliade, Mircea (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama/Punto Omega.

Ferguson, Sinclair (2017). *How the reformers rediscovered the Holy Spirit and true conversion*. 9Marks. Disponible en: <https://www.9marks.org/article/how-the-reformers-rediscovered-the-holy-spirit-and-true-conversion/>

Frazer, James (2021). *La rama dorada*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

García Calvo, Agustín (1993). *Análisis de la sociedad del bienestar*. Zamora: Lucina.

García Calvo, Agustín (2000). *37 adioses al mundo*. Zamora: Lucina. Edición digital EPUB.

Guénon, René (s/f). *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*. Edición digital EPUB.

Jung, Carl Gustav (2020). *El libro rojo*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna.

Peláez Machado, Guillermo (2022) "Chamanismo y organización social entre los antiguos caribe del nororiente de Venezuela". *Boletín Antropológico* N° 104. Año 40, 2022. ULA

Peláez Machado, Guillermo (2024). "Cosmologías estratificadas en sociedades igualitarias". *Boletín Antropológico*, Universidad de Los Andes, N° 107. Año 42, 2024. ULA.

Peláez Machado, Guillermo (2025). *Formas del poder*. Caracas: FONACIT.

Sawyer, Dana (2024). "Whatever happened to Maharishi Mahesh Yogi, the Beatles' guru, and the 'TM' movement?". *Religion Compass*, e12482.

Schmidt Andrade, Caro (1991). "La figura del sabio en Platón". *Sapientia*, XLVI, [sin paginación].

Stark, Rodney & Sims, William (1985). "The future of religion". [Revista no especificada], University of California Press, 284-303.

SABANAS DE VENEZUELA¹

Miquel Izard²

Bosques entre Apalaches y Mississippi y llanuras al oeste del río, donde vivía y resistió tanta nación aborigen, fueron excelente escondite para esclavos africanos escapados de las plantaciones, pronto enormes, del sur de las Trece Colonias, luego Estados Unidos. Lone Star, film de John Sayles, cita de pasada a seminolas; Laura Esquivel en Como agua para chocolate, evoca un afro mexicano descendiente de «una colonia de negros, huyendo de la guerra civil en USA y del peligro que corrían de ser linchados». Los hombres libres de Jones, película de Gary Ross, recupera el ámbito libertario articulado por otros esclavos fugitivos con pequeños campesinos sureños desertores, durante la Guerra de Secesión, conscientes de que sólo se defendían los intereses de los plantadores.

Linebaugh y Rediker relacionan muchísimo europeo o africano que, como ocurrió en Indias, rehuyendo la civilización se entreveraron con las naciones aborígenes

En el norte de la Nueva España, actual México, moraban, como en todas las fronteras entre las Indias y el resto de América, muchas naciones autosuficientes que amparaban a prófugos desertando, en este caso, del sur, y generando sociedades cimarronas que usufructuaban caballar y vacuno también escapado de haciendas y huestes castellanias, pero olvidadas por los historiadores que no se

han interesado por ellas. No hay gentilicio para los jinetes de la División del Norte con un rol tan destacado en la Revolución Mexicana y que antes de la misma eran cimarrones, tachados por el gobierno de bandoleros o cuatreros por cazar reses orejanas, sin dueño, que se atribuían los que, además, se consideraban propietarios de todas las tierras de la colonia.

Vicente de Santa María escribió a finales del siglo XVIII:

En las llanadas dilatadísimas que se extienden desde este país hasta la raya de la provincia de Texas y hasta lo más septentrional del continente, era incontable el número de naciones bárbaras que vagaban sin haber oído jamás algunas de entre ellas el nombre de las naciones conquistadoras de las Américas. A este número de gentiles se agregaban también, en los países inmediatos a las fronteras, muchísimos indios de los ya reducidos en las provincias vecinas, de León y Coahuila por el Poniente, de Tampico, Villa de Valles, Huasteca y río Verde por el sur, que apostaban de la religión y huían de la vida civil y del rigor con que para reducirlos a ella se les trataba.

Matizó que esclavizar sedentarios, abuso casi total mediado el XVII, trajo deserciones y:

Necesariamente, la mezcla y comunicación de los que se habían creído reducidos y de los muchos

1 Izard, Miquel. «Sabanias de Venezuela», en *Agresores, resistentes y cimarrones*. Barcelona: El Lokal, 2020, págs. 91-145.

2 Miquel Izard Llorens (1 de octubre de 1934-16 de enero de 2024). Historiador y docente. Americanista, gran parte de su obra la dedicó a los llanos venezolanos. Estudió con Vicens Vives, Nadal Oller y Vilar. Doctor en Filosofía y letras, en la especialidad de historia. Argumentó contra la Historia Sagrada y buscó entre los excluidos, oprimidos y explotados la razón de sus argumentos para la historia. Ineludibles muchos de sus textos, tuvimos el honor que nos enviara el libro “Agresores, resistentes y cimarrones”, como solía hacerlo con obras americanistas, poco tiempo antes de su muerte y de la cual se tomó este capítulo dedicado a su patria adoptada desde el afecto. Venezuela fue su pasión, en especial su llanura inmensa, en su lecho de muerte pidió música llanera a unos paisanos que andaban por su querida Barcelona, según nos contó Elizabeth Zamora.

que estaban medio catequizados y bautizados, con los gentiles y bárbaros en el todo. Estos, naturalmente, escarmentados en sus semejantes, huían con mucho más esfuerzo que lo habían hecho antes y prestaban su ayuda a los apóstatas para que, por todos los medios que les sugería su barbarie, solicitaran su venganza.

El jesuita Tomás de Solóchez, acompañó al general Matías de Mendiolera cuando intentó someter en 1715 a coras y huicholes, y atribuyó las dificultades enfrentadas a que entre los indígenas:

Viven muchos cristianos apóstatas de todos los colores y jaeces, y algunos esclavos fugitivos; estos, por conservar la libertad de conciencia, inducen y aconsejan a los nayares a que no se conviertan, ponderándoles las vejaciones que han de padecer de las justicias seculares y de la sujeción de los ministros evangélicos.

Agravio no sólo de frailes y jerarcas. Cosío de Villegas, maestro de historiadores, decía de los comanches en reputado manual de 1956:

Carecen de verdadero gobierno, también en lo económico [tenían] costumbres ajenas a lo que se llama civilización, defendían, por ejemplo, la propiedad comunal, y querían que la tierra fuese de todos. Entre ellos, aún el animal cazado por un miembro de la tribu debe repartirse [...], practicaban la poligamia, y los matrimonios se disolvían fácilmente por voluntad de cualquiera de los cónyuges. Preferían la vida nómada a la sedentaria y desestimaban la agricultura. [...] la sabiduría comanche era escasa, pero fue por largo tiempo eficaz.

LLANOS DEL ORINOCO

Esta región natural de las actuales Colombia y Venezuela, abarca unos 300.000 km², está delimitada al oeste por los Andes, al norte por la cordillera de la costa, y al sur y al este por el Orinoco. Al avanzar el invierno y

aumentar la pluviosidad el río, ya muy crecido, es incapaz de drenar el caudal de sus tributarios que se desbordan e inundan buena parte del ámbito. En septiembre hay una inversión: baja el nivel del Orinoco, menguan sus afluentes y las zonas inundadas. Sólo quedan ciénagas y caños que merman a medida que disminuyen las lluvias que, con mucha menor intensidad, duran hasta diciembre. El período de sequía total es de cuatro meses.

De la vegetación arbórea destacan las palmeras; con las fibras de las hojas de la palma de moriche se hacían cuerdas e hilo con que tejer hamacas o chinchorros. Con las hojas de la palma copernicia armaban techumbres resistentes al fuego, al agua y al calor, y con los troncos levantaban las cercas de los corrales.

La fauna comestible era copiosa y variada: acure, báquiro, danta, cachicamo, conejo, chigüire, iguana, lapa, venado y toda clase de aves, la mayoría acuáticas. De los ríos obtenían tortugas, retenidas vivas en estanques y sus huevos, ingeridos frescos o conservados secos, pero sobre todo pescado. Con la sequía quedaban atrapados en charcas y podían pescarse en gran cantidad valiéndose del chinchorro como red. Si la pesca era abundante, la salaban.

Arrasada o ahuyentada la población de las Antillas, se devastó la de Tierra Firme en los primeros años de la agresión, la del despilfarro, al cazarlos hasta casi extinguirlos castellanos y alemanes, pues Carlos V había cedido la costa de la actual Venezuela a los banqueros Welser (1528- 1545) para cancelar sus deudas.

La comarca devino refugio de nativos negándose a asimilarse, pues no veían en ello ventaja alguna, y de cuantos por varias razones huían del norte: esclavos de plantaciones que no querían serlo, indios y mestizos rehuyendo trabajar a cambio de nada y gente de todos los colores marginada por

una legislación, como todas represiva. Así los repetidamente proclamados Bandos de Buen Gobierno proporcionan un extenso repertorio de todas las infracciones, morales y políticas que se pretendía corregir, algunas evidenciando el pánico generado por los sucesos de Francia de 1789 o, más aún, de Saint Domingue en 1791, así como las condenas y multas que podían suponer para mujeres o varones. A finales del período colonial creció el número de excluidos urbanos llegados de zonas rurales por cambios materiales, desarraigados y sin trabajo, en un medio en que todo debía comprarse con moneda. Así, en 1809, estas personas calificadas de clases peligrosas eran ya un cuarto de la población total. Los acosados de llegar a tesituras límite podían huir a las distintas cimarronerías.

Vacuno y caballo escapado de haciendas de la costa y de huestes, aclimatado y multiplicándose, fue otra secuela de la ocupación europea con dos corolarios: los llaneros devinieron en cazadores de orejanos para montura o alimento, lo que supuso, en segundo lugar, que les acusaran de cuatrerías quienes sin base legal alguna se nominaban dueños de la tierra e intentaban enraizar una ganadería de rodeo con mano de obra esclava, de la que resultarían más fugados.

También los castellanos ensayaron bajar a los Llanos para cazar mostrencos y remontaron el Orinoco y sus afluentes para fundar sin lograrlo algunos poblados. No sería hasta mediados del siglo XVII cuando se inició una segunda y definitiva penetración, por tierra o por los cauces navegables, desde centros ya asentados. Entradas que tenía aún una finalidad principal: cazar indígenas para mano de obra forzada en las plantaciones, excusándose, las más de las veces, en el anhelo evangelizador de los misioneros que suponía, finalidad en apariencia secundaria, que los llaneros, aborígenes o refugiados, huyeran cada vez más al sur y dejaran campo libre para

que la oligarquía se hiciera con las tierras vaciadas para organizar hatos, mediante, básicamente, la composición: legalización por la autoridad del expolio de tierras de realengo a cambio de una pequeña multa.

Según una leyenda citada con frecuencia, Cristóbal Rodríguez, vecino del Tocuyo, habría introducido bestias en los Llanos hacia 1530 o 1548 y fundado el primer hato llanero cerca de la actual Calabozo. Pero, al margen de este pintoresco precursor, la expansión ganadera se realizó bastante más tarde; mediado el siglo XVII existirían 15 hatos que controlarían 137.680 reses, los mayores unas treinta mil y los menores más de 2.300. Desde su arranque, dada el tipo de la actividad, sólo pudieron prosperar grandes propietarios, que decían poseer enormes extensiones de sabana y poder optar a un número muy cuantioso de orejanos, forma de propiedad imprecisa que sólo podían alegar quienes participaban en el control del poder central y que suponía una progresiva concentración.

Evoquemos que, desde el principio, la Corona había proclamado ser la propietaria de todo el ámbito indiano, de las tierras que se iban conquistando, pero así mismo de todo el resto. Fallo que hizo suyo la oligarquía en todas las regiones y, en los Llanos, quienes se designaban ganaderos así mismo se pregonaban propietarios de toda la extensión, conocida o por conocer. Dicho de otro modo, no había tierra sin dueño.

Según Lascano, el gran propietario Manero había conseguido una gran extensión, mil leguas, que le permitían viajar de San Fernando a Caracas sin dejar de pisar suelo propio. El hato La Rubiera de los Mier y Terán, uno de los mayores de Venezuela, lo había poseído la misma familia durante tres siglos hasta que a principios de nuestra centuria lo confiscó el dictador Gómez.

La acumulación había llegado a un límite a finales del período colonial, cuando tres

grandes propietarios controlaban los Llanos de Apure. Bolívar habría dicho a Páez:

Dios domina el cielo y en los Llanos, Ponce el Arauca, Mijares el Alto Apure y Aldana San Fernando, los demás, incluso yo, somos astros que giramos en torno a estas cuatro potencias.

La situación persistió a lo largo del período republicano, con una sola mudanza: Venezuela ya no dependía, oficialmente, de la Corona y las autoridades dejaron de ser aparentemente delegadas de la Metrópoli para pasar a ser diáfananamente -de hecho ya lo eran antes- delegadas de la oligarquía. Pero ésta tenía un rasgo, tras la Independencia, se decía española de convenirle; mediado 1858, cuatro grandes ganaderos del Guárico, nacidos en Venezuela, eludían colaborar con el Gobierno en las contiendas civiles alegando ser hijos de hispanos y tener carta de naturaleza de tales. El alemán Sachs se maravilló del tamaño de algunos hatos, tan grandes como el principado de algún soberano alemán, pero también por la escasez de recursos implicando que de ellos se obtuvieran rentas menores que las que conseguían muchos labradores de las llanuras del Vístula en sus pocas tierras.

Ganaderos y cuatreros, éstos sólo ocasionalmente, se dedicaban también a comercializar cueros que, en algunos momentos, tuvieron una demanda notable, provocando grandes matanzas de animales de los que sólo se aprovechaba la piel. Por los problemas de transporte solían llegar por vía fluvial a Angostura en bajeles que regresaban con armas, tejidos y sal.

En los hatos, una sola tarea, el rodeo, requería mucha mano de obra por muy poco tiempo: con ayuda de peones de posesiones vecinas recogían vacuno desbaratado en amplios territorios, marcaban las crías según el hierro de las madres y comercializaban parte de los novillos. El hijo del general Páez, que recorrió las sabanas a mediados del XIX,

asistió a un rodeo en el que más de cien jinetes colaboraron con la gente del hato de San Pablo de Paya para controlar más de nueve mil cabezas de ganado. Los peones usaban lazo y una garrocha, lanza elaborada con el tronco de la palma albarico, agudizada en un extremo con el fuego o fijándole una punta de hierro, que podían devenir, en caso de necesidad, eficaces armas, como recordó Páez.

Los ganaderos solían limitarse a congregarse en orejanos. Vendían los novillos a cebadores que los arreaban hasta los valles de Aragua, en una larga travesía que solía durar más de un mes, con descansos en zonas con pasto y agua.

El llanero, sabedor de la fragilidad de su medio, tenía un especial celo en conservarlo, consciente de que desbarataría irremediablemente el equilibrio. Era por otra parte un medio enmarañado y hostil para los que no eran conocedores o «baquianos». A principios del XIX, viajando por la América equinoccial, el barón de Humboldt recorrió los Llanos, salió a pasear con un compañero, se perdieron y fueron incapaces de orientarse a pesar de llevar brújula y otros aparejos. Afortunadamente dieron con un peón indio que tras desconfiar de blancos que se decían perdidos, consintió en acompañarles sin dejar de sospechar.

Ramón Páez dijo que ningún blanco se aventuraba por ellas sin un cicerone que lo guiara y detalló alguno de sus apuros a pesar de ir bien asesorado: un día no lograron alimento alguno, por suerte llevaban patos ya cazados, pero no dieron con leña para cocinarlos. Lo solventaron al encontrar un rancho abandonado y quemar las vigas. La noche previa había ocurrido algo similar, no pudieron cocinar por falta de combustible y no hallaron donde colgar los chinchorros. Hubo más de una jornada sin dar con agua, hatos o humanos.

Los llaneros, como todos los pueblos barridos por la civilización europea fueron triplemente marginados: por el arrollador y

devastador avance del progreso que debía liquidarles por representar una barrera demasiado molesta que lo obstaculizaba; por la HO [Historia Oficial] de los vencedores, que decidió ningunearlos a pesar del destacado rol que tuvieron desde, como mínimo, mediado del siglo XVII hasta inicios del XX; y por los estudiosos de la cultura, que absurdamente decidieron que carecían de este elemento que obviamente forma parte del bagaje de todo grupo.

Dada la naturaleza de los Llanos, no era patente la posibilidad de organizar una actividad productiva según los cánones de los invasores, una ganadería, más o menos controlada, a partir de animales orejanos; cuestión que provocó desde el inicio curiosas valoraciones ideológicas. Además, una coyuntura exógena estimuló a sus partidarios: desde la segunda mitad del siglo XVII la demanda, asiduamente creciente, de carne y animales de tiro y acarreo para las plantaciones azucareras del Caribe, siempre en expansión, agudizó el afán oligárquico por someter los Llanos, hombres y bestias, creando dilemas ecológicos y humanos.

Según los valedores de la ganadería su actividad era sinónimo de civilización, credo encajando con el de los misioneros sobre los nativos. El de fray Ildefonso de Zaragoza era categórico:

No tienen política de ninguna especie, pues no forman pueblo, ni reconocen rey ni cacique que les gobierne e imponga leyes, en tal grado que ni los hijos guardan obediencia a su padre, ni respetan el natural parentesco. No tienen tampoco adoración alguna ni falsa ni verdadera; ni idea de la divinidad; y, aunque tienen alma racional, viven como irracionales, sin trato ni husos humanos; todos nómadas, sin casa en que vivir, sin razón para entender ni entendimiento para razonar; sin espera para responder. Andan en atajos como ganado, totalmente desnudos los hombres y las mujeres con un guayuco [...] y así pasan en rancherías portátiles por las riberas de los ríos y montes, permaneciendo en ellas el

tiempo que dura la caza y la pesca en aquellos sitios; y cuando lo sienten apurado se mudan a otra parte.

En invierno con las crecidas, «hacen barbacoas en las copas de los árboles». Cada familia tenía una canoa para cazar y pescar, «pues como no tienen agricultura, todo su alimento consiste en la caza, pesca, fruta y raíces silvestres»; con las que hacían chicha, se embriagan y cuando «el indio pierde la razón, se entrega a todos los desórdenes de la sodomía, incesto, adulterio; nada respeta, ni la inocencia ni el parentesco. La poligamia es vicio general entre los indios y la unión de los esposos la rompen cuando se les antoja; a veces sin ningún pretexto».

La Memoria del padre Olivares (1745) se empeñaba en el alegato europeo ante algunas actividades y equiparando agricultura y en última instancia ganadería a civilización. Para el capuchino el mayor trabajo de los misioneros con los naturales, cuando los forzaban a «vivir bajo campana [...] es instruirles en el cultivo de la tierra, a fin de que recojan maíz y yuca para mantenerse; lo que apenas se puede conseguir de los que se sacan del monte, a causa de su flojera e indolencia, que no hay modo de vencer. [...] por verse libres de las exigencias de los Misioneros, que tratan de obligarles a trabajar y hacer sus siembras, huyen con mucha frecuencia en grupos numerosos a los montes, sin que tengan otro motivo para la fuga que éste de no querer trabajar; y como, por otra parte, el trabajo es indispensable para procurarse el sustento, de aquí la más grande dificultad para el misionero». Añadía que eran

Indios de tercera clase según la clasificación de A costa, pues viven como irracionales, sin conocimiento de Dios ni subordinación a la justicia [...]. No tienen cacique; sólo hay entre ellos algunos capitanes que, por ser valerosos, los dirigen en las guerras que tienen entre sí. Tienen todas las mujeres que pueden alimentar, sin que entre ellos se guarde formalidad, ni ceremonia de matrimonio, como se usa en otras

naciones de indios, aun los de tercera clase [...]. Son muy rencorosos, y guardan el odio de generación en generación hasta que puedan vengarse [...]; sin tener estos indios protocolos ni escrituras, pasan de padres a hijos (desde hace doscientos años) la memoria de las crueldades exageradas, que hicieron con sus antepasados los primeros españoles que vinieron a la conquista; y de aquí nace el odio y rencor que nos tienen [...]. No tienen estos indios pueblo alguno, sino rancherías y aduares y estos con poca gente [... y] no son permanentes, sino que se mudan [...] buscan siempre para vivir un lugar oculto y escondido para que no den con ellos los misioneros cuando salen a buscarlos a fin de reducirlos a vida civil y cristiana.

Un medio difícil y frágil obstaculizó la ganadería degenerando en buscar disparatadas justificaciones, achacando algunas dificultades a los habitantes de la región. Los juicios de Humboldt son incoherentes: sin entender que como cazadores nómadas tenían una cultura material sobria y una concreta actitud ante el trabajo, los tachaba de bárbaros o flojos. Decía que cuantos habitaban entre el Apure y el Meta estaban demasiado embrutecidos para pensar en abrir caminos o alzar *túmulos*, y de los llaneros en general que por pereza no cavaban pozos para dar con agua o no despellejaban a los tigres para vender sus pieles. Añadía que su flema procedía de que no se sentían estimulados por el afán de lucro.

Reconocía que se les tenía por salvajes sencillamente porque querían ser independientes, o que

La edad de oro ha cesado, y en este paraíso de las selvas americanas, como en otra parte cualquiera, una triste y larga experiencia ha enseñado a todos los seres que raras veces se hallan unidas la dulzura con la fuerza.

Al contrario, el mercenario inglés Richard L. Vawell, que estuvo allí durante la llamada Independencia, dijo que lejos «de las provincias donde la civilización se ha

introducido, sorprende hallar las costumbres de la vida patriarcal». Y le asombró tanta hospitalidad «considerada un deber indispensable».

Poco después el llanero constituía para el neogranadino J. M. Samper:

El lazo de unión entre la civilización y la barbarie, entre la ley que sujeta y la libertad sin freno moral; entre la sociedad con todas sus trabas convencionales más o menos artificiales y la soledad imponente de los desiertos donde sólo impera la naturaleza con su inmortal grandeza y su solemne majestad.

Juicios que contrastan con los rotundos de Ramón Páez, educado en Estados Unidos e Inglaterra: Ortiz y Parapara eran las Columnas de Hércules del inicio de los Llanos y «el límite de la civilización en estos parajes, por acabarse aquí los últimos vestigios de la agricultura y de las artes usuales». Una tierra tan fértil hubiera podido dar abundantes cosechas, pero los llaneros no la trabajaban «pues se contentaban con un trozo de hígado cocido en lugar de arepa y porque no entienden el precepto divino de ganar el pan con el sudor de las frentes».

Decisiones encontradas sobre al ganado orejano -cazarlo para comercializarlo o sólo para mantenerse- produjeron, porfío, la división en dos bandos irreconciliables, ganaderos y cuatreros, según códigos mandados elaborar por los primeros y con la peculiaridad de que los segundos casi nunca lo eran a tiempo completo. Salvo en momentos anómalos, cuando el cuatrero devenía bandolero (más que por delitos de sangre al terciar en rebeliones o motines), el llanero no propietario era peón temporal, contratado para el rodeo que exigía todos los jinetes disponibles, y sólo podía ser acusado de abigeato mientras se encontraba cesante, entre rodeo y rodeo. Para un conocedor del tema, Calzadilla, citado por Lascano, la tarea

en un hato regular requería de unos 40 hombres, que de mantenerse todo el año implicaban un gasto notable, si bien al llanero le bastaba con que le dejaran vivir a su aire y no reclamaba sueldo. Quizás más de un llanero buscaba laborar en un hato no sólo por motivos crematísticos sino para no ser tachado de cuatrero.

Un considerable porcentaje de los acusados de abigeo lo eran sólo durante la larga temporada anual en que no eran contratados en rodeos o para arrear el ganado capturado. Además de cuatros había bandidos, acusados de otros delitos por una legislación que ellos ni reconocían. Había múltiples variantes, pero se podrían reducir a tres: aislados, llaneros solitarios que se defendían de forma individual de la ley; agrupados en pequeñas gavillas, que para sobrevivir debían contar necesariamente con el apoyo, más o menos tácito, del resto de la gente del territorio, que solían admirarles y protegerles; y raramente y en ocasiones límite, formando grandes partidas que podían poner en peligro el orden establecido, pues no sólo se defendían y huían, sino que atacaban a las fuerzas represivas.

En la documentación oficial no hallé información de bandoleros sanguinarios y temidos, y Ramón Páez recopiló en sus *Escenas* algunas leyendas: las dos baladas más famosas eran Mambrún (un remedo del duque de Marlborough) y Marcelino, que refería lances de un bandido refugiado entre indígenas al sur del río Meta; apoderarse de una blanca habría traído su perdición, un pelotón lo acorraló, detuvo y condujo a Achaguas para juzgarlo. Como en tantas leyendas de esta índole, a Marcelino sólo lo venció una traición, en este caso un zambo del norte, Maldonado, que arrepentido de su felonía devino su sucesor.

Páez citó otro caso capaz paradigmático: una partida de bandidos formada inicialmente por peones fijos de un hato cercano a Calabozo cuyo propietario, para defender a su hijo, se

había declarado ladrón de bestias. La partida pasó a la ilegalidad tras el fracasado intento de sacar al propietario de la cárcel y pudo perdurar largo tiempo porque tenían ancho campo por delante, en el que eran baquianos, y podían subsistir cazando ganado. Más tarde, al estallar una de tantas revueltas, fue el núcleo alrededor del cual se organizó un grupo rebelde. Comentándolo Páez lamentó que por este camino no sólo los malhechores evadían el castigo de la justicia, además devenían en destabilizadores políticos en un lugar donde «son impotentes las leyes para reprimir sus excesos».

Vawell transcribió una narración que contó una noche al calor del fuego del campamento un mayordomo esclavo negro y que reúne todos los elementos de este tipo de sucesos. El mayordomo, antes de la guerra, cada verano llevaba tres rebaños desde los Llanos hasta un hato de su patrón en El Sombrero y luego a Caracas. Conocía a casi todos los bandoleros que merodeaban por el territorio, pero a él nunca le atacaron, quizá, por ser compadre de uno de los más famosos, Vicentico Hurtado, quien durante muchos años y sin ser molestado capitaneó una cuadrilla que siempre se asentaba en un palmar cercano a Ortiz, proveyendo de carne a campesinos del lugar a cambio de protección. Curándose en salud el narrador, de cruzar Ortiz con ganado, pasaba una alegre noche con Hurtado y sus hombres, pero de regreso, con dinero de la venta del ganado, procuraba evitarlo.

En un viaje llevando reses bravas, éstas se le desbarataron al llegar a Ortiz, los caballos de los peones, fatigados, no podían lanzarse en su persecución y pidió ayuda al alcalde del lugar, quien la negó por temor a enfrentarse con Hurtado y sus hombres, a quienes el pueblo de Ortiz había ofendido mortalmente prohibiéndoles entrar en el lugar por Pascua, cuando los bandidos acudían a confesarse y a misa.

El mayordomo tuvo que pedir ayuda a Vicentico; recogido el ganado hubo un festín para celebrarlo. Agradecido, el mayordomo de regreso, trajo tabaco y aguardiente, del que carecían desde su pugna con los habitantes de Ortiz.

Tiempo después, Hurtado apresó al hermano del patrón del ható que viajaba con su esposa. Había disparado al recibir el alto y herido a algunos de los bandoleros, por lo que querían matarlo en lugar de pedir rescate. El mayordomo intercedió por los detenidos, provocando la insubordinación de parte de los bandidos, dirigidos por uno de los que habían resultado heridos. El lance se solventó con desafío a espada que venció Hurtado y recuperó el liderazgo. Al final los cuatreritos aceptaron 500 pesos y el patrón en agradecimiento manumitió al mayordomo y le ofreció en propiedad un conuco, pero él prefirió seguir ejerciendo su oficio.

Enormes distancias y una naturaleza intrincada dificultaban los intercambios y colaboraban al aislamiento. Por lo que buena parte de los llaneros debían ser a la vez artesanos para construirse sus arneses o sus armas o para hilar y tejer algodón silvestre. Sólo el ganado no tenía problemas, marchaba por su propio pie. A principios del siglo XIX, el correo entre Caracas y San Fernando que viajaba en mula demoraba diez días. Y hasta bien entrado el siglo la aparición de comerciantes era rara. Vawell narró maravillado la llegada de uno francés con tejidos y aderezos femeninos al campamento de Páez. Cada mujer apartaba lo que le apetecía. Y:

Cuanto ignorasen las costumbres de las llaneras habrían temblado por la seguridad de las mercancías, dado el modo de escoger los artículos que les gustaban; pero conocedor como era de la honradez de sus tratos, Boujeau lo abandonaba todo a discreción. El afán que poseían en las compras, asemejábase más bien al saqueo hecho por un ejército [luego] los compradores regresaban para informarle a

Monsieur Boujeau lo que cada uno de ellos había cogido, y pagaba el precio correspondiente.

Los llaneros, como cualquier pueblo, tenían una cultura compleja y pletórica, de la que han desaparecido demasiados vestigios. Dado el medio, sus elementos materiales eran parvos, generando menosprecio de comentaristas coetáneos habituados a culturas más espectaculares.

Crist declaró en las conclusiones de su tesis que el llanero era muy sobrio ya que no exigía demasiado ni estaba inmerso en una sociedad de consumo. Citando la vida en el rancho, decía que el Llano era una región donde el hombre apenas dominaba el ámbito:

Está a merced de los elementos, se contenta aprovechando lo que la naturaleza le ofrece gratuitamente. La ganadería no se parece a la de Norteamérica, ni hay roturaciones, ni se limpia el suelo de piedras; a medida que crecen los rebaños, los ganaderos avanzan hacia nuevas sabanas y allí construyen un rancho; tarea que puede parecer fácil, pero de hecho el colono debe contentarse con lo que encuentra a mano, lo que quiere decir que se adapta al medio físico, y no el medio a él. Esta adaptación progresiva, pasiva más que activa, no es penosa para los músculos, pero, en un medio tan hostil pone a prueba a la vez el cuerpo y el carácter». [Para el llanero, sólo hay] «ganado y cielo; todo en conjunto indica nítidamente que el hombre sólo es, en el juego de la vida, un peón de la naturaleza desplazado a voluntad. Su papel no es preguntarse el por el qué de las cosas, sino obedecer.

Desde hace muchos años, tantos como me intereso por el ámbito latinoamericano, cada vez me maravilla más el impresionante divorcio entre realidad y producto académico. Al contrario, realismo y sutileza de mucha obra de creación me parecen valiosos. No presentándose como reseña descriptiva ni pretendiéndolo, en absoluto, facilitan una cantidad considerable de información o

logran, con unas pinceladas, dar una rápida imagen de una realidad y un mundo mágicos, difíciles de captar para los forasteros.

Ya hace muchos años Miguel León Portilla recopiló relatos de los agredidos en una famosa antología que tituló *Visión de los vencidos*.

Dando un salto mortal en el tiempo brinco hasta el siglo XX. Quisiera insistir y dejarlo claro: no tengo *Cien años de soledad* por una historia de Colombia, pero después de su lectura, junto con las demás novelas de García Márquez, uno está mucho más capacitado para comprender la realidad de aquel país y para entender las claves de su pasado, lo que jamás ocurrirá tras leer tanto mamotreto indigesto, pongo por caso, la farragosa Historia Extensa de la Academia Colombiana de Historia.

Algunos casos clarificarían este parecer: *El siglo de las luces* de Alejo Carpentier es magnífico retablo del ámbito caribeño a finales del siglo XVIII; *Huasipungo*, de Jorge Icaza, permite calibrar, con toda su crudeza, la situación de los aborígenes en el Ecuador de principios del siglo XX;

La vorágine, de José Estasio Rivera, detalla la articulación de la execrable explotación del caucho; *Hijo del hombre*, de Roa Bastos y otras novelas suyas facilitan el acercamiento al pasado del Paraguay y las novelas de José León Tapia son piezas claves e imprescindibles para entender el funcionamiento de la compleja sociedad llanera.

Sólo he mentado escritores y el abanico es, por supuesto, mucho mayor si incluimos creadores de otros ámbitos. La revolución mexicana, tan simple y tan compleja a la vez, no se entiende en demasiados libros de historia, pero está nítidamente narrada en *Viva Zapata*, film de Kazan, o en uno injustamente olvidado de Carlos Saura, *Antonieta*. *La Cantata de Santa María de Iquique* cuenta, deleitando, los sucesos espeluznantes ocurridos en el Norte Grande y el beneficio del salitre, a principios del siglo pasado, que no

mencionan, o apenas lo hacen, las obras de historiadores, mientras también se hace comprensible gracias a *Las actas de Marusia*, cinta de Miguel Littin. El listado debería incluir también cientos de poetas -en continente tan lírico- y tampoco pueden olvidarse las canciones, desde tanto cantautor de protesta actual que ha denunciado lo que los académicos callan, rebosando prudencia, hasta miles de tonadas populares, muchas mucho más que centenarias, recogidas por folkloristas, que nos informan sobre moral y costumbres, juegos y actividades, creencias y luchas. A otro nivel mentaré pintores: los murales de Diego Rivera son bien informativos, lo contrario que la pintura histórica venezolana.

La sociedad llanera, como todas las autosuficientes, produjo una cantidad ingente de cuentos, leyendas, poemas, canciones, acertijos o refranes, de los que han llegado hasta nosotros, por distintos caminos, una parte mínima, pero suficiente, para encontrar más pistas sobre su ética o sus usanzas. Tuve la suerte de conocer a Julio César Sánchez Olivo y puedo citar un par de sus obras. Pero como me ha ocurrido con el resto de gentes del Llano, el enriquecimiento personal-fabulosamente gratificante- que me supuso el trato directo, de viva voz, no hay forma humana de ponerlo por escrito.

El colosal novelista del Llano fue el cirujano barinés José León Tapia. Con sus recreaciones consiguió transmitir al lector el ambiente y el mundo mágico que él conocía tan bien por diversas razones: porque era llanero, porque su padre, un ser excepcional, fue uno de los últimos cimarrones, y porque recreó en su hato un mundo fuera de nuestro tiempo y nuestro espacio.

Entre sus novelas destacaría, todas ellas publicadas en Caracas por Centauro, *La heredad* (1985), *La música de las charnelas* (1980), *El tigre de Guaitó* (1979), *Por aquí pasó Zamora*

(1979) y *Maisanta: el último hombre a caballo* (1976).

Pero debo extenderme sobre la obra extraordinaria de Antonio José Torrealba Osto (Cunaviche, 1883-1949), nieto de otomaca pura, huérfano de madre a los seis meses, alimentado con leche de yegua. Usaba, indistintamente, castellano, yaruro y otomaco, y era capaz de entenderse no sólo con los caballos, sino también con perros y aves.

Tenía una información literaria y general (astronomía, mitología, zoología) impactante. También componía música y era gran bailarín a pesar de su considerable cojera. Propietario de un hato, se lo robó en 1922 el general Vicencio Pérez Soto, presidente del estado Apure y devino peón y más tarde caporal.

Era sabido que, como baquiano, acompañó en 1927 a Rómulo Gallegos por el hato La Candelaria, le dio información para escribir *Doña Bárbara* y *Cantaclaro* y venía a ser el Antonio Sandoval de la primera.

Pero ya no era tan del conocimiento público que había dictado unas memorias, una antología poética y una novela. En la Navidad de 1949 el profesor Ángel Rosemblat buscando un indígena otomaco supo de Torrealba, fallecido poco antes, y recibió del sobrino sus papeles que, perdidos más de 30 años en el Instituto de Filología Andrés Bello, los rescató y editó el profesor Edgar Colmenares del Valle, de la misma dependencia de la Universidad Central de Venezuela.

El silencio caído sobre Torrealba y el ostracismo al que se condenó al editor tienen que ver con la HO venezolana que sacraliza no sólo a los libertadores de principios del XIX sino también a personas del XX como Gallegos, no por novelistas, sino por ser uno de los fundadores de Acción Democrática.

Torrealba, un impactante conocedor, recopilador y transmisor de la cultura llanera, de gran memoria, quiso de forma insólita comunicar su saber por escrito a gente de otras culturas. Capaz dos razones, entre otras,

le movieron: afán de notoriedad, deslumbrado por el éxito de Gallegos con *Doña Bárbara* y una moral. Como señala Colmenares al final de la introducción, Torrealba quería «expresar el descontento del hombre con su realidad y [...] clamar por un modelo humano, el llanero auténtico, que ahora sólo existe como un recuerdo». Y remacha: «tengo la convicción de que Torrealba intuía que todo escritor genuino es, por naturaleza, un descontento y, por lo tanto, a pesar de su arte rudo y primitivo, sabía por qué y para qué se escribe. Él y sus escritos son la voz y conciencia de un pueblo que aún sufre y espera».

El *Diario*, obra sumamente compleja, contiene en primer lugar una obra de creación, una apasionante novela de aventuras y amor; en segundo una enciclopedia del Llano, incluyendo estrictamente de todo; en tercero una propuesta didáctica; y otra moral en cuarto. Cuatro piezas que se entrecruzan constantemente.

En la novela, más o menos autobiográfica, no discrepan realidad y ficción. El autor puede inventarse lo que quiera, hasta lo más increíble y fabuloso como los cuentos que, como tales, narra el protagonista.

Al contrario, en la enciclopedia, Torrealba es de impresionante fidelidad, no dejando en ningún momento que lo quimérico impregne sus descripciones. Informa sobre la región, sus características físicas -aguas y relieve- y exhaustivamente mentadas flora y fauna exuberantes y complejas.

Pero lo más trascendente del *Diario*, para mí por supuesto, es la información ubérrima, sobre las gentes del Llano y su cultura: el léxico o sobre la valoración del tiempo, nunca andan apurados; los singulares saberes, adivinar incluso el color del caballo mirando el rastro o domar cualquier clase de animal; la dietética y una alimentación intrincadas y variadas, tanto como los infinitos recursos de la sabana; medicina y veterinaria, naturales por supuesto, para neutralizar el daño de

caribes y cascabeles; el poder o el gobierno enemigo asesino.

En la cultura llanera el ocio es crucial. El Diario rebosa reseñas de fiestas, bailes o pruebas de destreza, celebradas por cualquier motivo, o sin ninguno; se consideraba juego enfrentarse con caimanes o tigres, no por necesidad alguna, sino por mera diversión, como alarde o para distraer a forasteros.

Muchos de sus juegos y/o actividades el llanero los ejecuta a caballo, animal con el que llega a una sorprendente, para nosotros, vinculación. Al describir a los suyos, Torrealba, los menciona como compañeros o amigos, se comunica con ellos, responden a todas sus demandas o pueden actuar autónomamente dotados de inteligencia. Hay muchas referencias y sorprende el sentimiento por sus pérdidas; los Torrealba a este nivel parece que fueron inusuales.

Para el llanero es su mejor compañero, su mejor amigo, con quien comparte penas y alegrías; por todas las circunstancias a su alrededor se le hace inestimable y necesario; dialoga con él, lo acaricia. Lo considera y lo cuida con esmero ardiente, no tan sólo por la utilidad reportada, más con la deferencia y el interés de algo muy querido porque brota de íntimos y no explicados sentimientos del alma; jamás acomete una empresa [...] sin contar con su caballo.

Hay mucha referencia al complejo mundo de los intercambios, en una sociedad centrada en el ocio. Cada uno de sus miembros ofrece a los demás sus habilidades lúdicas. Cantantes, narradores o jinetes están constantemente actuando porque les divierte y porque divierte a los demás. Y en una sociedad no excedentaria y en un medio con muchos más recursos que gentes, cada individuo conseguía más caballos, caza, frutas o pieles de tigre de las que necesitaba, por lo que constantemente estaba ofreciéndolos a terceros y, por supuesto, recibéndolos.

Torrealba hijo colaboró con sus compañeros en arrear un ganado. Cuando el

beneficiado les preguntó cuánto debía, le respondió:

Siento bastante el que usted me haga esa pregunta; toda vez que yo le pedí permiso a mi padre no fue para venir a ganar dinero [...]. Cuando un llanero de esas pampas ofrece su amistad es porque le sale ser amigo, no es interesándose en el dinero, con él se paga el sacrificio y termina la amistad; le repito, don Emilio, que no hemos venido a ganar dinero.

La transmisión de conocimientos y saberes, como en todas las comunidades autosuficientes, se realizaba sólo a través del aprendizaje, pues sin represión sobraba la escuela para domar a las criaturas. A este nivel hay también muchas referencias, de instrucción directa -mayores iniciando a jóvenes- o indirecto, a través de consejas o cuentos. En este caso se difundía un complejo mundo de códigos. El *Diario* evidencia repetidamente su coherencia, todo tiene explicación y lógica y la gente se comporta de acuerdo con ellos, no hay divorcio entre normativa y conducta.

Entre nosotros los llaneros -dice Agamenón-ninguno es mejor que otro, todos somos iguales, quiero decir. En el hombre, en el yo personal, lo que entre nosotros hay son personas más adineradas y visten mejor, así en su persona como en el lujo de su caballo, pero en lo demás somos iguales, nadie puede hacer menosprecio de otro por su pobreza». Soy infeliz dijo un expropietario arruinado por su hijo, «maldecido de Dios y los hombres, y todo por un orgullo insaciable, una avaricia desmedida, un egoísmo bien plantado en mí, que me parecía que mejor que yo no había nadie y que mis hijos superaban a todos los hombres llaneros.

La sociedad llanera al no tener excedente no generaba opresiones internas y no había explotadores ni explotados. Por ello los dos sexos eran simétricos, no había machismo, los Torrealba eran enamoradizos en grado sumo,

en especial el padre, pero en cada caso trataban a las mujeres como a iguales. El Diario cita suficientes hembras de a caballo, tan hábiles como ellos, para que no puedan pasar por excepciones. Preguntado Torrealba si las mujeres podían presidir la Asociación del Mutuo Socorro, respondió tajantemente: «Ahí ninguno es más que otro».

Hay muchos testimonios sobre estructura y relaciones sociales. Patentiza el respeto del llanero por el nativo, como honraba al resto de gentes y evidencia, sin cesar, su admiración por aquéllos, posiblemente debido a que algunas de las peculiaridades más admiradas por el llanero se daban en los indígenas en grado superlativo.

El llanero no es violento, todo lo contrario, a pesar de las falacias de la **HO**, en especial en ciertos períodos. Agamenón increpó a un llanero por arrojar al río caimanes heridos para que los destrozaran los caribes o pirañas, diciendo:

Tú no estás matando los caimanes, lo que estás haciendo es poniendo a sufrir un animal y a gozar otros, y gozarse en la agonía de un animal es encallecer el corazón, porque desaparece toda la parte sensible del ser humano hasta quedar convertido en un ogro, y si es mujer en ogresa.

Abundan las referencias a servicios de compensación, sobre relaciones afectivas y sexuales o lazos de unión, compadrazgo, amistad y solidaridad. El llanero corre los mayores riesgos para socorrer a quien sea, más si es amigo. A cada rato, si alguien da las gracias por haberle salvado de una muerte cierta, con riesgo de la propia vida, la respuesta es: «usted hubiera hecho otro tanto por mí, yo en su lugar».

Menta varias sociedades, la citada de Mutuo Socorro de la que eran ambos Torrealba y hay referencias a hermandad y compadrazgo, no sólo de bautismo sino también de *voluntad*.

Documenta pastos en los ejidos, donde los no propietarios podían apacentar sus animales evitándose ser acusados de cuatreros, lo que ya sabíamos por fuentes literarias.

La sociedad llanera, como todas, tenía ceremonias, creencias y ritos. También como en las otras, resultado de un largo sincretismo. No había religión, un mero conjunto de medidas represivas para mantener una situación injusta. El llanero habla de dios con una tranquilidad, una familiaridad y un desenfado curiosos, se menosprecian la corte celestial, los clérigos y no transigían con normas que les parecían injustas o absurdas.

Un extraño fenómeno atmosférico llamado la «jumacera», espesa nubosidad que impidió la llegada del sol a la sabana, acaeció en el Llano apureño, de abril a junio de 1926. Torrealba lo aprovechó para criticar lo que consideraba supercherías y supersticiones, así las que sostenían el regreso de los profetas Elías o Enoc a la tierra.

Dado el cariz del Diario, el talante de los Torrealba y el ámbito descrito, un elevado porcentaje de los seis volúmenes lo ocupan lo que llamaríamos literatura: acertijos, canciones, cuentos, leyendas, poesías o trabalenguas; buena parte para distraer y transmitir moral, creencias o costumbres. No siempre queda claro qué era de los autores.

El aporte literario abarca desde poesía cortesana (ibérica de los siglos XVI y XVII o quizás anterior) hasta creaciones muy *naifs* de una fantasía desbordada. Alguna fábula, poema o relato se ha documentado en otras regiones americanas: el joropo «Bodas de negro» es parejo a la canción popular, quizás chilena, inmortalizada por Violeta Parra.

Por último, era de esperar, el *Diario* aporta mucha referencia al pasado. La cronológicamente más antigua es una parrafada sobre las enfermedades llevadas a América por los europeos, que acaba hablando «muchos instrumentos de destrucción para la vida humana que ha traído lo que llaman

civilización». Por algunas alusiones, pocas, diría que Torrealba difundía el parecer llanero sobre la llamada guerra de la independencia que no concuerda precisamente con la **HO**. En un altercado entre vaqueros y caraqueños, un policía detuvo a éstos que dijeron, «lo que pasa es que usted apoya los indios campesinos y nos tira a las llamas, a nosotros que somos gentes de porvenir, por darles la razón a estos plebeyos llaneros», a lo que habría respondido: «¡Cállense insolentes! Oye ustedes hablan por el ombligo, sin saber lo que dicen. ¿Quiénes fueron los que independizaron el continente sudamericano? ¿No fueron los llaneros? Los patiquines [señoritos] lo que hicieron fue dar lástima, y hasta el presente no han servido para nada».

Tras su viaje a Maracay, Torrealba quiso visitar el Panteón de Caracas.

«Me interesa sobremanera conocer esa famosa tumba donde reposan las cenizas de esos grandes hombres que nacieron primero que nosotros y nos arrebataron esa gloria a nosotros los llaneros».

Pero hay mucha más información sobre su época, y en especial sobre despotismos perpetrados por Gómez en un intento, fracasado, de imponer su orden en el Llano. La corrupción de sus secuaces, matanzas indiscriminadas de llaneros y la violencia con familiares, las hembras primero, durante el gobierno, en Apure, de Vicencio Pérez Soto (1915-1921), y sus esbirros Manotano y Ángel M. Nieves.

También reseña algunos de los destacados dirigentes llaneros de la época, Marcial Azuaje, Alfredo Franco o Arévalo Cedeño.

Quienes le conocieron, -o han estudiado su obra- coinciden en tener a Torrealba por llanero inusual. Alcanzó en muchas cualidades el grado superior, conocimientos y experiencias, aptitud con los animales o creación; así, una novela, dictada en 1947, adelantada en lo literario a lo que años más

tarde harían consagrados escritores latinoamericanos: *Historia de Azabache: o sea la historia de un caballo contada por él mismo junto con la de sus compañeros de trabajo*.

El atuendo llanero era mínimo. Descalzo, vestía un pantalón hasta media pierna, camisa y el imprescindible sombrero. Existía también el traje de gala, para los festejos, que describe Machado con todo detalle. Si pocos llaneros podían lucir esta indumentaria, todos tenían cobija, dos trozos de bayeta superpuestos, uno rojo y otro azul, con una abertura en el centro, por la que meter la cabeza, que protegían de la lluvia o del rocío y era manta para dormir.

Tan ineludible como la cobija era el chinchorro o hamaca. Para dormir a la intemperie lo sujetaba a dos palmeras, entre ellas tendía una cuerda y de ésta colgaba la manta que sorteaba el relente y la lluvia.

Era impensable un llanero sin caballo. En casos extremos podía montarlo a pelo, pero solía disponer de arneses sencillos. Nómada en potencia, el llanero no viajaba sin cesar, pero lo hacía de ser necesario o si le provocaba, por ello todo su equipo, sobrio, colgaba de la silla, en la parte delantera dos cañoneras, pequeñas y angostas alforjas con hilazas, cera, lezna y aguja, sobre las alforjas iba arrollada la cobija a la grupa de la silla dos pequeños lazos de rejo, llamados tientos, para atar sogas, chinchorro embolsado en una funda de lienzo, cuerno que fungía de vaso, con harta frecuencia muy decorado por él, guitarra, si la tenía, y bastimento en una bolsa de piel de becerro.

La soga de enlazar para la faena la solía elaborar él con un cuero tensado entre estacas. A partir del centro se iba cortando en círculo una cinta de una pulgada de ancho: luego se retorció y se dejaba secar al sol manteniéndola tensa. Como quedaba dura y áspera la suavizaba con grasa. De utilizarse para cazar orejanos, no se sujetaba a la silla sino a la cola del caballo, lo que suponía tenerlos bien adiestrados.

Algunos pertrechos, machete, navaja y garrocha, podían devenir armas que lo transformaban en guerrero invencible. En caso extremo usaba las de fuego y se valía de un sinfín de estratagemas.

Con las inundaciones la lancha era más útil que el caballo. Había balsas, bongos, canoas de junco, ciengueros o piraguas a remo o vela.

Su vida errante fijaba su alimentación u organización familiar, distinta de las europeas. La vivienda, de haberla, era tan sobria que se armaba en poco rato. Desconcertó a Ramón Páez que las inundaciones obligaran a los sedentarios a plantar su hogar en otra parte, lo que evidentemente debían hacer cada año. En los hatos solían llamar caney al dormitorio de los peones, techo de palma sostenido por columnas de troncos de la misma planta, donde colgaban chinchorros y arneses. Las provisiones estaban a cierta altura en estantes de bambú. En el caney sólo se dormía en la estación lluviosa, en verano se tendía el chinchorro a la intemperie. En los hatos había piezas separadas para las mujeres.

De poder, comía carne fresca, a veces con plátano o queso fritos; y la que no consumía al instante se conservaba como tasajo: salada y secada al sol hasta estar bastante dura para no corromperse o ser pasto de las moscas. Para comer el tasajo (frito, asado o sancochado) debía dejarse toda una noche en remojo para que perdiese parte del olor a rancio. De no haber alternativa, podía masticarse sin más. No ingería leche, pero si mucho queso. Era afanoso y ameno ordeñar vacas bravías, bien amarradas éstas por cuernos y la zaga. Ellos procedían parados, de pie, por si debía escapar corriendo; primero cantaba la canción propia del becerro, éste se acercaba a amamantarse, se le apartaba y seguía otra canción, propia de la res.

La familia no se ajustaba a las pautas occidentales. Pasmó a los forasteros la ausencia de casorios, lo que comentaban de

forma más o menos irrisoria. Para Crist, «los matrimonios regulares eran excepción». Según Sachs, más ocurrente: «Verdaderos matrimonios rara vez ocurren entre los llanos, aunque no es raro ver en cualquier parte niños jugando». La cuestión le dejó perplejo y volvía sobre el tema, repitiendo que en el interior de Venezuela los eclesiásticos eran una rareza y añadía: «con frecuencia me asombraba cuando en una casa bastante respetable el señor me presentaba con toda formalidad a su «señora esposa» y yo después me enteraba de que ahí no había sino una unión libre, con recíproco derecho de rescisión. En todo momento puede ser disuelto semejante rústico matrimonio y ambas partes se casan, otra vez, sin que en eso se vea algo de chocante. Los niños que haya, son repartidos según amistoso acuerdo». Páez preguntó a una mujer que amamantaba a un niño quién era el padre y respondió con el consabido «¿Quién sabe?», pues no era un pormenor recordable. El uso perduró y desconcertó a Lascano que en 1938 las gentes de los Llanos siguieran reacias a las nupcias, y no comprendía cómo en los estados Guárico y Apure, según datos de aquel año, hubiese sólo 8.500 desposorios frente a 153.000 solteros, y que fuese tan baja la natalidad (hijos legítimos y naturales), ya que en el reportado 1938 sólo se habían registrado 5.742.

Cuando un muchacho cumplía los 18 años, habiendo aprendido de la pareja de su madre las artes de la sabana, se emancipaba de ella. Vegueros eran varones que, por las razones que fuesen, no querían participar en la vida de la sabana, seguían con la madre y las hermanas dedicándose normalmente a la agricultura.

La lengua de los Llanos parecía distinta a los foráneos. Crist dijo que el castellano había sufrido grandes transformaciones en América y particularmente en las zonas más recónditas y se asombró de que un español que se sirviese del mejor castellano, para los llaneros hablaba como un musíú (extranjero). Páez contó que al

llegar a Apurito les recibió el intendente general del distrito que usaba una jerga peculiar «siendo necesario estar muy versado en el *patois* de los Llanos para entender sus disertaciones y asuntos en general».

Como en toda cultura oral eran cruciales las leyendas, la música y las canciones. Había tres instrumentos básicos y principales: maraca, una totuma o calabaza con semillas, herencia de los nativos; arpa de 32 cuerdas y madera de cedro, traídas por misioneros en vez del imposible órgano; y cuatro, guitarra de cuatro cuerdas, que suplía, por falta de troncos, el tambor africano.

La mayoría de coplas o baladas narraban hazañas y audacias de sus héroes o lances amorosos. Había también coplas de desafío, porfías o contrapuntos: un cantor contestando en verso al contrincante, podía mantener un diálogo más o menos sarcástico o violento durante horas, e incluso, en casos extraordinarios, durante días.

Usos y costumbres llaneras pasmaron a forasteros, lo solían hacer prejuiciadamente, comparándoles siempre con sus hábitos y la mayoría de las veces evidenciando sus absurdos complejos de superioridad de quienes se llamaban civilizados y visitaban pueblos *salvajes*. Bastarán unos pocos casos para ejemplificarlo. Vallenilla Lanz enumeró las que consideraba características sociológicas del llanero: conciencia de valor personal, altivez, espíritu igualitario, hospitalidad caballeresca, lealtad como base de la moral política, tendencia a la aventura, incapacidad orgánica de constituir gobiernos estables y de sustentar aristocracias, oligarquías o clases privilegiadas, indiferencia religiosa y aptitud para la abstracción y la poesía. O, poco antes: «la guerra vino a darle cierta cohesión a aquellas partidas de bandoleros, quienes, al encontrar un jefe poseído de sus mismos instintos y sus mismos rencores, corrieron a vengarse de la sociedad

que les perseguía en nombre de una justicia que ellos eran incapaces de comprender».

José Antonio de Armas Chitty recopiló, poéticamente como él solía, algunos mitos esparcidos por los Llanos:

Voces que susurran y se ignora su origen; puertas y ventanas que se sacuden y no es el viento; el *Ánima del Taguapire* que oye a un devoto y reúne en la madrugada los rebaños que barajustó un fantasma; campanazos que agrietan la sombra y perros que aullan y encienden los ojos como carbones; el fuego fatuo en el Cerro de Boves o el alma de Guardajumo como una llama errante por la Misión de Abajo; la blanca procesión de las *Ánimas*, en la alta noche, como un largo rosario de luces y rezos; el pañuelo embrujado que una mujer con celos envía en solicitud del novio; el *Ánima Sola* que aletea en forma de mariposa ante los santos domésticos y vela a los niños enfermos y ahuyenta a los malos espíritus; la costumbre de enterrar boca abajo al que asesinan y con los pies amarrados para que el criminal no pueda abandonar el sitio; el jinete que galopa en la noche y cruza lagunazos y nadie logra verle; el fantasma de Laguna del Muerto, que desde la hora federal, todas las noches se consume en su hoguera; el arco iris que bebe chubascos y borra tormentas y es escala del indio para subir al cielo; el *ánima de Picapica*, teniente de la Libertadora, que reza noche y día; los *mijaos* que lloran la muerte de Cristo, después del Viernes Santo; la Lámpara del Santísimo, que en las lagunas de los pueblos ubica el cuerpo del ahogado; el canto de la pavita anunciando peligros o el del alcaraván por las calles del pueblo, a media noche, durante mayo, augurando bautizos en enero.

También son grotescas las opiniones sobre creencias religiosas de los llaneros. Machado, tras mentar su sobriedad, añadía: «no son creyentes, pero han adoptado una serie de reliquias o amuletos con extravagantes oraciones». Obviamente, tan extravagantes para otros como los de cualquier religión. Azoró a Páez, llegando a Apurito, que no hubiera templo, escuela o lugar para reuniones públicas. Un cura llegaba anualmente al lugar y bautizaba a todos los

nacidos desde su última visita, «lo que llevaba a cabo de manera algo informal, y sin preocuparse mucho de los estrictos preceptos de la Iglesia».

Otro fraude frecuente de la **HO** venezolana dice que los Llanos han generado caudillos y caudillismo, cuando podría ser lo contrario: la presión, ineficaz desde principios del siglo XVIII de la oligarquía del norte sobre las sabanas, exigió que en ésta se organizaran formas de defensa y necesariamente coordinadores que las encabezaran.

Vallenilla Lanz trató la cuestión, pero debemos evocar que fue intelectual orgánico de Gómez, el tirano venezolano. Podrían servirnos sus opiniones sobre Boves, líder llamado realista, y del caudillaje que proliferó tras la consolidación de la Independencia. Aquél manumitió esclavos, tuvo por iguales a las castas, dio altos cargos militares a zambos y mulatos y fue notable su popularidad; lo estimaba hijo legítimo de los Llanos en los que creció, fue jefe natural de sus gentes, con los que compartía odios instintivos, pasiones plebeyas y móviles inconscientes, lo comparó con otros caudillos coetáneos, llamados patriotas. Enumeraba su valor heroico, espíritu aventurero y legendaria ferocidad y enfatizó que no luchó por mantener lazos con la Metrópoli, sino contra la insurgencia de la oligarquía blanca.

Vallenilla reconoció que Independencia y triunfo oligárquico no sosegaron un espacio donde, la oposición a su control había culminado con los sucesos de 1810. Inquietó al Congreso de 1836, la persistencia del abigeo, las sublevaciones, así como la ineficacia de leyes represivas de este año y de 1826. Concluía dolido por montoneras como las de Boves y Yáñez, seguían en 1846 y en 1859 a un nuevo caudillo, Zamora, «de la misma fisonomía moral, de las mismas dotes de mando, del mismo empuje heroico, del mismo desprendimiento, de los mismos instintos eclocráticos y hasta podemos decir que de la

misma raza que el asturiano legendario», pues Zamora era tan blanco como Boves.

EL IMPACTO DE LOS MISIONEROS

Desde mediado el XVII siglo, el territorio sufrió el afán evangelizador de los capuchinos. Desconcertó a Olivares que hubiera más de 22 tribus diferentes, «a cuál más bárbara», de lenguas distintas, entorpeciendo y agravando su tarea, pues «no hay en estas lenguas salvajes términos adecuados para darles a conocer los misterios de nuestra Religión [...] necesarios para su salvación». Urdió algo que fracasó: enseñar la doctrina a los párvulos para que llegara a los adultos, «aquí se tropieza cada día con los inconvenientes y errores que llevo dichos, pues jamás concuerdan los unos con los otros, y hasta uno mismo varía cada día en interpretar lo que oyó al Misionero, y preguntando a los intérpretes, hallamos que es un error intolerable y a veces una formal herejía».

Por ello se redujeron los nativos a pueblo, organizaron hatos, en los que se ejercía ganadería y agricultura, no en la llanura, por las riadas, sino en tierras altas cerca de la sierra. Para fundar Tucuragua retuvieron, en varias entradas unos 2.000 indios, a los que «se empezó a enseñar la doctrina cristiana y nuestra política y costumbres, con grandísimo trabajo, por la muchísima rusticidad de estos bárbaros».

De 1661 a 1665 los capuchinos realizaron nuevas entradas para poblar dicha Tucuragua, pero ocurría lo mismo, tras tres o cuatro meses:

«después de haber gastado mucho en la manutención, vestidos, hachas, machetes y otras cosas, se huyen a los montes, sin más motivo que su natural veleidoso e inconstante», pero otra causa eran las extorsiones de los corregidores.

Las relaciones debieron agravarse, pues se dio el «edificante» martirio de fray Belicena. Sin embargo, los capuchinos tardaron un tiempo en descubrir que los aborígenes se dejaban reducir a pueblo para recibir herramientas y armas con las que al poco desertaban. Pensaron remediarlo si les sujetaban colonos blancos, lograron que el obispo y el capitán general de Caracas autorizasen fundar pueblos de españoles en tierras de misión que, además, les escoltarían en sus entradas, pues el repudio era ya colosal «por cuyo trabajo y residir precisamente en dicho pueblo se les diesen, de los indios que se sacasen, algunos que les sirvieran en sus casas y labranzas, así para que les ayudasen en ellas, como para que aprendiesen a cultivar la tierra, acostumbrándoles al trabajo».

La medida se comunicó al Consejo de Indias, que estudió el asunto, sin excesiva prisa como solía, y en 1676 una Real Cédula autorizó fundar una ciudad de españoles a orillas del río Tírgua. Pero siguieron idénticas dificultades con nativos rechazando reducirse a pueblo y en el mejor de los casos escapando. El intento de fundar otro pueblo, San Antonio de Araure (1692), enfrentó la oposición de blancos de Barquisimeto, San Carlos y Nirgua, negándose a ver menguado el territorio de sus municipios.

Era cada vez más difícil capturar indios del Llano. Seguramente huían a regiones más al sur e Ildefonso de Zaragoza propuso al Consejo de Indias (1692), «tras largas deliberaciones» que los indios fugitivos y apóstatas, capturados nuevamente, entraran al servicio de los blancos que hubiesen colaborado en las entradas, trabajando para ellos tres días a la semana durante diez años, debiendo los vecinos blancos vestirlos y alimentarlos. Junto al poblado de indios de Araure se fundaría otra villa de españoles, para evitar la fuga de aquéllos, gozando de los privilegios mencionados.

A poco aumentaron las dificultades para los frailes, pues llegaron blancos, pardos, mulatos y negros huidos del norte. Una Real Cédula, (2-8-1702), ordenó actuar al Capitán General, pues según fray Marcelino de San Vicente «había toda clase de gente alzada por la zona, haciendo una vida escandalosa, más reprobable que la de los mismos indios gentiles, cometiendo gravísimas ofensas de Dios sin señal exterior de la Religión Católica, pues viven y mueren como bárbaros en los montes».

El primer cuarto del siglo XVIII siguió igual, los frailes debían ir cada vez más allá en sus entradas y los pocos indígenas conseguidos eran confiados a blancos de zonas más lejos de los Llanos, el Yaracuy por ejemplo, para entorpecer sus fugas. Los capuchinos intentaron, también colaborar con la Guipuzcoana a fin de someter pueblos de blancos que contrabandeaban con holandeses de Curazao.

Al final, sólo pudieron fundar Calabozo (1723) o Charallave en el Tuy (1735), en sabanas ya vaciadas de aborígenes, porque iban más al sur y refinaban hasta la sofisticación sus tácticas defensivas. Lo decía Lodares en sus conclusiones: los ríos eran sus «padrastrós, por donde se nos huyen los indios en canoas que hacen a escondidas de los misioneros, o en balsas de maderos y ramas que improvisan».

Hacendados norteños se apropiaron del territorio, de las sierras hasta el Orinoco, vaciado de nativos y armaron hatos beneficiándose del numeroso ganado orejano. Pero el espacio también era refugio para cantidades crecientes de gentes de todos los colores que huían del norte.

Más tarde la expansión general en todo el mundo caribeño tuvo dos secuelas que, en interacción, trocaron los Llanos en un polvorín. Al agrandarse las plantaciones en Tierra Firme crecía la suma de huidos, mayormente esclavos o negros y castas

acosados por una ley medieval que los tachaba de vagos y malentretenidos, al negarse a trabajar por salarios de hambre. La misma expansión material en el Norte y en las Antillas, disparó la demanda de bienes obtenidos en la zona ganadera, tasajo, carne en pie o bestias de acarreo o tiro. El afán oligárquico de controlar recursos y habitantes de los Llanos coincidió con una mayor afluencia de quienes allí buscaban refugio y cazaban algún orejano.

El conflicto, inevitable, alcanzaría unas dimensiones que nadie podía prever. En el último cuarto del XVIII, los capuchinos, hostigando a los aborígenes, actuaron sobre una nueva región, la situada entre el Apure y el Meta, y fundaron nuevos pueblos de indios y españoles: San Fernando de Apure hacia 1770 y San Carlos del Meta hacia 1778.

Según Lodares alcanzaron una región «hasta entonces quizás por ningún civilizado visitada», pero recordó las contrariedades: «no sólo de parte de los indios por su natural inconstancia y amor a la vida libre, sino también de otros individuos que les faltaban al respeto», los frailes debían llevar comisario y alguna escolta para enfrentar además de a los nativos, a una «rochela de zambos que hacían prevaricar a dichos indios.

VÍSPERAS DE LA TRAGICOMEDIA

A finales del período colonial, la presión ganadera perjudicaba a todos. Fray Félix de Cortés, hablaba de Cojedes (1770), donde mucho nativo había huido acosado por vecinos de San Carlos, y Araure, que «los quisieron despojar y han despojado de sus tierras, pretextando composiciones a beneficio del Real Erario, por lo que el pueblo había quedado prácticamente despoblado».

Quienes se pregonaban estancieros querían por cualquier medio excluir a los

llaneros cazadores, vistos como competidores, y éstos, hacia 1808, dada su cantidad y aptitud logística, encarnaban para aquéllos un riesgo mayor como rebeldes que como *cuatros*, pues a mayor hostigamiento más inclinados podían sentirse a seguir a quien les sugirió defenderse atacando. Lo que pasó más de una vez, siempre que una mayor revuelta llanera coincidió con auge de la suma de quienes buscaba refugio en las sabanas, aumento de la demanda de bienes pecuarios, revueltas de peones de la zona agraria y aparición de caudillos caraqueños bregando por el control del poder.

También creció la deserción de indios tributarios. El corregidor de Siquisique lamentaba, a mediados de 1803, que se habían fugado muchos del pueblo y de otros vecinos en los últimos diez o doce años, y añadía «este perjuicio es muy crecido y lo peor que se advierte es que va a más y más sin remedio por darles abrigo en donde quiera que se presentan».

Parte de estos indios escurridizos vivían en otras poblaciones o se habían refugiado en una propiedad, pero era frecuente la información sobre cumbes o rochelas, pues rechazaban pagar tributo, pero también cualquier tipo de control por parte de los blancos y, por añadidura se abastecían cazando vacuno, tildados, automáticamente, de *cuatros*.

Algún esclavo huido de los Llanos había trabajado en un hato. Pero los más procedían de donde eran mayoría, de las plantaciones del norte, y las posibilidades de escapar aumentaban durante las repetidas guerras con Inglaterra, al flaquear la vigilancia pues el grueso de las fuerzas represivas estaba inmerso en las contiendas.

Da idea de la cantidad de siervos huidos, el copioso monto de información en los archivos de Caracas sobre patrullas creadas para perseguirlos y detener a «delincuentes comunes». Al margen de delitos de sangre o

contra la propiedad, había un sinnúmero de acosados por «vagos, viciosos o mal entretenidos» al quebrantar normas ideológicas, laborales o morales. La documentación menta adúlteros, concubinas, desertores, jugadores, ladrones, lascivos, ociosos, no sólo extraños a la religión, sino que, además, despreciaban todos sus preceptos.

Son más abundantes los expedientes sobre rochelas. Finalizando 1777 informaban desde Barquisimeto de los grandísimos perjuicios «contra el servicio de Dios y bien de esta ciudad» cometidos en Mano de Polas o Cabudare, por unos cuantos vagos y forajidos «que viven arrochelados cometiendo muertes, quimeras, amancebamientos», y quedándose el ganado llegado del Llano para abastecer Barquisimeto. José Francisco de Tovar informó, once años después desde el Pao, de las repetidas quejas de los mayordomos de sus haciendas de ganado mayor cercanas a los montes de las Cocuicitas, «a cuyo abrigo subsisten sin dexar de ser rebeldes algunos vagos». Insistía: «viven una vida ociosa para sí, y perjudicial al prójimo, negados al pasto espiritual y exceptos de la sujeción que exige la vida civil». Parecería que, en otros casos, el arrochelamiento sólo existía en la imaginación o mala voluntad de propietarios y autoridades para expulsar de sus viviendas a pacíficos vecinos.

LOS ENFRENTAMIENTOS

Fueron también notables los conflictos de intereses entre grandes y pequeños ganaderos. Empezando 1783 Don Juan de Acosta Espinosa de los Monteros oficiaba sobre su pleito, por asunto de tierras, con Don Sebastián de Mier y Terán; «uno de los hombres más poderosos de la Provincia, de pocos igualado en su caudal y de ninguno

excedido», y le acusaba de abusar de su preponderancia y de sobornar a los jueces.

Más complejo era el asunto planteado en un expediente de 1799: Manuel Guzmán, Teniente Justicia Mayor de San Carlos, notificaba que tan pronto como había llegado a dicha población se le presentaron varios pobres suplicándole «mandase a hacer los rodeos para ver si así logran hacerse de sus animales que tienen desgarrados y no pueden conseguir por que los dueños de sabana les impiden entrar en ellas aprovechándose el servicio de caballos y yeguas mansas», lo que en apariencia protagonizaban Rafael de Herrera, además de propietario teniente de caballería, y el mayordomo, negro, del hato de Don Jacinto Hernández. Dichos pobres querían que se celebrasen las correrías de ganados y de hierros incógnitos para intentar recuperar animales que decían tener perdidos.

Sobran las evidencias de hostilidades entre ganaderos y llaneros cazadores, que revistieron mayor envergadura al crecer la tensión y degenerar en una desbordada violencia, lo que ayudaría a comprender el ensañamiento de las guerras iniciadas hacia 1812. La documentación no aclara si la autoridad diferenciaba entre cuatrerros y bandoleros. Al parecer, los primeros eran acusados de *robar* animales y los segundos de otros *delitos* contra la propiedad o de sangre. Para los segundos usaban cantidad considerable de sinónimos más o menos cercanos a malhechor y existía una figura concreta, que mencionaré de inmediato, el salteador.

Hay alguna información más asociada al tabaco. La mayoría del de contrabando procedía de «plantaciones clandestinas que hacían los que habitaban fuera de poblado, en los campos y montañas, sin sujeción, ni temor de la justicia», lo que se podía solucionar obligando a los dispersos a vivir en sociedad en los pueblos.

Alarmó la huida de Doña Isabel de Villasana: «se temía que una mujer tan mala fuera capaz de formar nueva cuadrilla de salteadores, que diese que hacer tanto como la pasada». Más tarde fue detenida y enviada a la cárcel de corte.

Los lamentos por cuatreroismo o abigeo proliferaron finalizando el siglo XVIII. Entre respuestas de propietarios al gobernador José Solano sobre los problemas del Llano en 1768, Bartolomé Padrón señaló como el más pernicioso y culpable de un mayor «aniquilo de ganado» la presencia de vaguistas que con «caldos, dulces, tabacos andan de hato en hato comprando a los mayordomos y esclavos de los hatos sin saberlo sus amos». La cuestión, según Sebastián de Mier y Terán mejoraría si los jueces del Llano proveían de mercancías a los hatos «a fin de evitar la introducción de gente vaga». Al margen de este abigeo menor aumentaron de forma impresionante las acusaciones de puro y simple cuatreroismo. Hay cientos de documentos sobre juicios, y de año en año crecía el número de procesados y condenados. Normalmente se les imponían seis años en Puerto Cabello o Maracaibo y había prófugos. Hay también referencias a procesados que resultaban inocentes de la acusación, buena parte de ellos con don y recursos con que pagar las costas del juicio.

A medida que crecía el abigeo, sencillamente porque eran más los refugiados en los Llanos cazando como sustento o incluso para perjudicar a los causantes de su escapada, las medidas decretadas para erradicarlo eran un descalabro.

CRÓNICA DE UNA VIOLENCIA ANUNCIADA

El sistema represivo de la oligarquía ganadera podía perjudicar indirectamente a terceros, en especial pequeños propietarios residiendo, no en Caracas, sino en el interior, y a los que atañía parte considerable del costo

de aquél. Por razones obvias se han conservado pocos de sus memoriales de agravios, pues la oligarquía controlaba el poder y la vía judicial, pero los hallados bastan para calibrar el alcance del fenómeno.

Vecinos de Guanare y San Carlos fueron paladines abrumando a las altas instancias con cantidad de recursos en los que, por añadidura, hay información sobre toda la temática, quejas de costo o considerando ilícita la figura del Juez de Llano «sin disposición legal ni Real» o por «su genio quimérico, díscolo y orgulloso».

Proliferan quejas contra los cabos de cuadrillas de Llanos y hay demasiada evidencia de que los antagonismos eran cada vez más fieros. A principios de 1786 el teniente interino de Calabozo ofició sobre la revuelta de indios del pueblo de Nuestra Señora de los Ángeles acusados de robar y «devorar» haciendas vecinas y de que, castigados, habían perdido el «temor a la Justicia». Así, no sólo se apoderaban de ganado, además, robaban y asesinaban viajeros:

«Y con tanta tiranía, que los cuerpos que por casualidad se han encontrado con piel, manifiestan evidentemente el crecido martirio con que les quitaron la vida» y era imposible detener a alguno con vida pues «vivían ya resueltos a morir antes que ser presos conociendo su delito».

En una carta de 1795 de un largo expediente, el hacendado Tomás Paz del Castillo narró delitos cometidos por la banda de Ermenegildo de la Caridad López, el Xerezano: en la Malena atracó a dos hijos del hacendado Noguera, les ataron, quitaron cuanto tenían y un zambo, capitán de la banda, les preguntó si eran hijos de Noguera, estos lo negaron, y aquel soltó: «Ustedes vean bien porque tengo empeño en un cuero de un Noguera y no me voy hasta que no lo quite». El Xerezano, y su cuñado Pedro Peña, zambos libres, residían cerca de Barcelona, sin el

menor temor por la complicidad de la mayoría del paisanaje. Robaban mujeres y «algunos de los que asaltan pueden estar contentos cuando tienen la fortuna de que no se encruelzcan con sus cuerpos martirizándolos». En los caminos del Llano de Calabozo, desde 1784, fueron asesinadas más de 50 personas «con la mayor atrocidad, hasta desollar los cuerpos y dejarlos atados y colgados a los árboles, en los montes y desiertos, a los caminantes, después de haberles azotado con indecible crueldad».

Paz del Castillo creía que la solución era un mayor rigor con los cuatreros, pues con el mandato del marqués de la Torre «se extirparon estos males casi en sus principios» aplicando «sin perjuicio de la causa» subsiguiente 200 azotes al cuatrero al detenerle y haberse ejecutado entre 1771 y 1773 a siete reos. Pero la situación se había vuelto de nuevo crítica en 1783, tras diez años de calma, con la aparición del Xerezano. También pedía autorizar a mayordomos, administradores y caporales de los hatos salir a las praderas con sus esclavos, peones y agregados armados para poder enfrentarse con ladrones, bandidos y malhechores. Y comenzando el siglo XIX varios expedientes mentaban la ejecución de penas capitales a facinerosos.

Hay constancia de unas Ordenanzas de Llanos de 1773, pero otras más prolijas de 1794 decretaban:

Nadie podrá introducirse en sabanas ni montes ajenos con pretexto de caza de venados, castración de colmenas, pesca, ni otro alguno, ni entrar en ellas, so color de levantar animales, para juntas o rodeos sin expresa licencia por escrito del dueño [...] pena de 50 pesos siendo persona blanca que pueda exhibirlos, y no teniéndolos un mes de cárcel, y siendo de otro color la de 100 azotes» lo que «se duplicará por la segunda vez que se verifique transgresión.

El 2° epígrafe prohibía:

A toda persona de color el transitar por sabanas aunque sean de las del propio hato en que sirvan, montes y caminos reales con género alguno de armas [...] pena de 200 azotes por la primera vez, y por la segunda los mismos, y dos años de presidio. Las mismas penas caerían sobre quienes robasen caballos.

El Título 4 se refería a *Los Delitos Comunes. Robos y Sus penas* y según el 2° epígrafe:

Cualquiera dueño de hato, mayordomo u otro individuo de su servicio que maliciosamente, y con conocimiento de ser ajenos, herrare cinco animales de cualquiera especie que sean, justificado el hecho con testigos imparciales, sufrirá irremisiblemente la pena de muerte, en el caso de haberlo ejecutado persona de color se le aplicará la pena de cien azotes, entendiéndose ésta duplicada en caso de reincidencia.

Y según el 3°:

Toda persona de cualquiera clase, o condición que sea, que por la primera vez hurtare cinco animales de cualesquiera especie de ganados mayores sufrirá la pena de muerte, e igual pena sufrirán todos aquellos que cometieren tres hurtos distintos de dichos animales aunque estos no lleguen a cinco en todos los tres actos, pero si fuese el robo sólo de una cabeza, y por una vez sufrirá la pena de cien azotes, si de dos, doscientos, y si de tres, además de aquella sufrirá la de dos años de presidio.

En resumen, el auge material fue una de las causas de que los Llanos devinieran en una zona conflictiva: los latifundistas, en un tan desesperado como ineficaz intento de imponer su legalidad, recurrieron a unas Ordenanzas, cada vez más coercitivas, pero sin brío suficiente para hacerlas cumplir.

Un documento de 1765 localizado por Armas Chitty sugiere que las primeras Ordenanzas son de 1704 como mínimo. Sean de la fecha que sean, en vez de liquidar el asunto incrementaron el afán cimarrón de

preservar su territorio y conservar su modo de vida.

Del talante de la resistencia llanera destacaría, en primer lugar, que no era espasmódica, respuestas aisladas a determinados impactos sociales, sino que los Llanos seguían siendo desde el principio región rebelde. Que haya más información puntual de momentos concretos se debe sólo a las referencias de las gentes del norte que nos han llegado. En segundo lugar, las alianzas entre insurgentes llaneros y dirigentes políticos eran accesorias, éstos obtenían carne de cañón y aquéllos legitimaban su revuelta y esperaban la derogación de unas leyes que los convertían en delincuentes o cuatrerros muy a pesar suyo.

GUERRAS LLAMADAS DE INDEPENDENCIA

Es indudable que los llaneros desempeñaron un rol fundamental en las contiendas que asolaron Venezuela entre 1812 y 1821. Escribió Vallenilla que la independencia surgió en las dos colonias con pueblos ganaderos, gauchos y llaneros y añadía receloso:

Y a caballo como las hordas de Atila, como los tártaros y los árabes nómadas, llevan por todas partes el terror y la devastación, arrastrados por sus instintos depredadores a las órdenes de cabecillas tan bárbaros como ellos mismos, para convertirse más tarde en los más esforzados defensores de la Independencia y recorrer en triunfo el continente cuando Bolívar en el norte y San Martín en el sur, les hicieron tramontar las cordilleras para llevar la guerra de emancipación a los dos países.

Ramón Aizpurua analizó el colosal tráfico de Curazao a Holanda y el cabotaje caribeño uniendo las costas del Continente y las Antillas, en el que participaban naves de todas

las banderas, incluso castellanas. De Tierra Firme salían coloniales, alimentos, reses o mulas, comercio ilícito, verificado al margen de las leyes pero no contra ellas, de todos sabido hasta de los oficiales y, sin duda, aumentado a lo largo del XVIII siglo al crecer la demanda, suponiendo más presión sobre los explotados y mayor afán de autonomía entre los hacendados. Por el circuito también llegaban ideas, ilustración y liberalismo sacralizando el crecimiento y el rechazo al mismo, así de los sans-culottes; el secesionismo de las Trece Colonias en 1776 o la negación total, que no individual, de la esclavitud, en Saint Domingue. Cada una afectó a distintos grupos del orbe indiano generando ejemplo, euforia o pánico.

Hacia 1775 otra crisis, corolario de la expansión del capitalismo, afectó al cacao, el llamado Caracas, muy valorado y el mejor cotizado en el mercado de Ámsterdam, cedió el liderazgo en provecho del de otras áreas. Al menguar los ingresos cuando se debían pagar esclavos o infraestructuras, se escogió un fruto en alza, el café, pero se debía buscar una opción mientras los nuevos arbustos no daban provecho. Y, otra vez, creció el afán por conseguir más fauna de los Llanos, tan valorada en las Antillas, cuando llegaba más gente huyendo del norte y, en su intento de neutralizar a los cuatrerros, pidieron la real aprobación para las citadas y drásticas Ordenanzas, en 1794 y no en 1810 como se había pensado, provocando que los llaneros, de natural pacífico, resolvieran defenderse empezando una atroz guerra jamás declarada.

Además varios sucesos perturbaron el escenario Atlántico: emancipación de las Trece Colonias inglesas; Revolución francesa que acobardó a quienes se vieron amenazados y provocó la escisión de los ilustrados en dos fracciones crecientemente incompatibles, no sólo por las ideas, lo que en la Metrópoli enfrentó a afrancesados liderados por Godoy con retrógrados, que acaudillaba Fernando,

príncipe de Asturias; revuelta esclava de Saint-Domingue (1791), secuela de 1789 agudizando el pánico; derrota estrepitosa franco hispana en Trafalgar (1805), que implicó el absurdo de un imperio transatlántico sin naves e incapaz de sustituir autoridades *designadas* por Godoy; decreto por Napoleón del Bloqueo continental que exigió a Inglaterra, limitarse al comercio atlántico; arresto de Fernando (1807), por conspirar; motín de Aranjuez (1808), contra Godoy; y abdicación de Carlos IV y viaje de padre e hijo a Bayonne para que Bonaparte decidiera la trifulca, aprovechándolo el Corso que coronó a su hermano José. Estas rivalidades trascendieron en las Indias, donde casi todos los cargos, insisto, habían sido hechura Godoy. Tras la victoria pírrica de Bailén, la potestad francesa sobre la Metrópoli y en sus dependencias trasatlánticas pareció definitiva.

La HO venezolana silencia el Público regocijo solemnizado en Caracas, al llegar noticia de Bailén (23 de enero de 1809), por la «Feliz Instalación de la Suprema Junta Central». Alarde hispanista contra José I con *Te Deums*, campanadas, rogativas, retratos iluminados de Fernando que no de Carlos y más galas diversas. Pronto fue patente que la victoria había sido ilusoria y los Bonaparte invencibles. Y, de inmediato, crecieron las fricciones entre notables indios para fallar quién mandaba y reprimía y cuál sería la capital de un país todavía indefinido vinculado a la añeja o a nuevas metrópolis o engarzando virreinos indios. El apaño de los que proclamaban defender los derechos de Fernando era ridículo y arriesgado, pero ni alteraba ni hipotecaba nada, mientras cuestionar la monarquía podía desencadenar una ristra de secesionismos.

La indeterminación trajo sucesos inciertos: mantuanos rehuyendo el plan secesionista de Miranda con apoyo inglés (1806), que llegaron a ofrecer una suma por su cabeza; intriga de aquéllos (24 de noviembre

de 1808), originando que los pardos respaldaran las autoridades; conspiración pro Fernando pero contra la Regencia (19 de abril de 1810); erección de una Junta (27 de abril de 1810), que invitó a cabildos de otras capitales, reunió un Congreso (5 de agosto de 1811) y sugirió renegar de José I. Cada uno de estos incidentes puede reclamarlo la HS (Historia Sagrada, nota editorial) como el inicio de la ruptura final y el último, impugnado por notables de Barinas, Cumaná o Valencia, llamados realistas y aliados eventuales de quienes rechazaban toda mudanza, declinó en una contienda aprovechada por los esclavos para huir al enviarse las tropas a occidente, lo que aconsejó capitular a Miranda.

En 1812 las Cortes de Cádiz proclamaron una Constitución de nuevo cuño, y Bolívar inició su primer intento plenamente secesionista desde la Nueva Granada. Estrepitoso fracaso que él reconoció e intentó enmendar con el exabrupto de la guerra a muerte, agravado por otra osadía: bajar a los Llanos para rescatar esclavos fugitivos, insustituibles para la economía de plantación a la que no pensaba renunciar. El mismo desatino perpetró el Capitán General Monteverde, que mandó a restablecer cinco juzgados en los Llanos (1 de septiembre de 1812), como los anteriores, lo que reiteraron Bolívar, 1814 y Morillo en 1815, acarreando que los llaneros, acosados, se aliaran de forma accesoria con los *realistas* o los *patriotas*, según quien controlara el poder.

La derrota de Bolívar (1814), había coincidido con el retorno al trono de Fernando, tras el imprevisto revés napoleónico con muchos militares en paro y excedentes en los arsenales buscando, todos, salida. Y desconcierta que una de las primeras decisiones del Deseado fuese enviar un ejército a Venezuela donde los separatistas habían sido humillados por los centauros de las praderas llamados realistas por la HS. Quizás querían restaurar el orden alterado por

una hueste en la que descollaban siervos que no querían serlo y, si la expedición española de Morillo controló el norte de la colonia, fue arrollada siempre que bajó al Llano por baquianos que se armaban con recursos naturales y se desplazaban con desenvoltura por las sabanas. Mientras, todo devenía obstáculo insalvable para los forasteros: podían atar cueros a las colas de los caballos y con la polvareda hacer creer al enemigo que eran muchos más o prender fuego al pastizal seco de soplar el viento contra sus contrarios. Pasmó a Vawell, hablando de las huestes de Páez, que cabalgaran sin bagajes ni impedimenta, lo que les daba gran movilidad para avanzar o retirarse en cualquier momento, pudiendo atosigar durante largo tiempo al ejército expedicionario, que debió evacuar los Llanos, donde había entrado a sangre y fuego, sin llegar a entablar una batalla formal: la caballería llanera les imposibilitó procurarse alimento y estorbó cualquier conexión del grueso del ejército con su cuerpo de reserva, el primero debió comer carne de caballos y mulas, quedando sin monturas y sin animales de acarreo para la artillería y los pertrechos.

En su segundo intento, Bolívar, con ayuda del haitiano Petion, logró aglutinar autonomistas y llaneros, pero no al mantuanaje, harto de tantos y tan arriesgados ensayos. Aquél, buen estratega, tras vender patentes de corso pudo pagar mercenarios y comprar armas. El motín de Riego (1820), distrajo tropas prestas para ir a Indias y repuso la Constitución liberal, lo que inquietó a la oligarquía colonial que, porfío, no deseaba más riesgos que alteraran el frágil equilibrio de sociedades con tantos soliviantados o insurgentes.

La victoria secesionista (Carabobo, 1821), apuntilló una derrota hacía tiempo anunciada. Y oso una conjetura, en Venezuela se llegó a un pacto jamás explicitado que, de momento, dificultó la implantación final de la sociedad

excedentaria, los cimarrones fueron tolerados en el Llano y los terratenientes intentaron una sociedad de plantación sin esclavos.

Tras tantos trastornos, los mantuanos, recuperado el poder exigieron, necesariamente, a sus lacayos dos alegatos, uno falseando la etapa colonial y otro adulterando la eclosión nacional, uno ninguneaba a la mayoría y el otro inventaba causas o lances estrafalarios.

Los llaneros, durante los combates llamados de Independencia habían derrotado ejércitos supuestamente enemigos, pero nada más. La estructuración social, el aparato legislativo-represivo de los sucesivos Congresos Constituyentes, fue mera continuación de lo que ya se fraguó durante el período colonial y el poder político siguió controlado por los potentados. Pero si no obtuvieron la posibilidad de ejercer sin acoso sus actividades frugales, naturales, pero suficientes, surgieron de la guerra más y mejor pertrechados para continuar defendiéndose: perfeccionado su táctica guerrillera, escogido responsables -aunque alguno apostató al devenir poderoso-, que seguirían coordinándoles en la defensa su manera de vivir, aliándose, de ser conveniente, y de nuevo accesoriamente, con rivales políticos de quienes controlaban el poder en Caracas, liberales o federales.

EL TURBULENTO SIGLO XIX

La insurgencia llanera de este siglo fue prórroga del desequilibrio que hizo crisis en 1810. Sorprende la valoración de Vallenilla: el decreto de guerra a muerte a españoles y canarios, decidido por Bolívar en 1813, que a la vez garantizaba la vida a los venezolanos por culpables que fuesen, se refería esencialmente a quienes en los Llanos habían luchado con los realistas, sin olvidar que éstos, en

determinados momentos de las guerras y en especial al principio, tuvieron un nítido cariz anti oligárquico.

Pasma la obsesión de concretos intelectuales achacando a los llaneros la desestabilización de la República y tildándolos de hordas devastadoras que pretendían una, para mí incomprensible, nivelación. Capaz, como tantas veces, debe interpretarse lo acontecido al revés; el sinfín de conflictos en los que se vieron envueltos los llaneros desde tiempo inmemorial fueron siempre defensivos, no deseaban arrasar, ni imponer nada a nadie, sólo poder vivir en su tierra de acuerdo con unas normas forjadas mucho antes. Si empuñaron las armas, si se dejaron arrastrar por caudillos políticos, fue solamente en un desesperado, y en última instancia inútil, intento de evitar el arrollador y ahora devastador avance de los del Norte, decididos a organizar un sistema económico y unas formas de vida en contra, y a pesar de los llaneros.

Terminada la contienda en Tierra Firme, el ejército llanero era un riesgo para quienes al final se habían hecho con el poder que apoyaron decididamente el plan de Bolívar de alargar la campaña emancipadora más allá, hasta la Nueva Granada, Quito, Perú o Charcas, desde donde alguno participó en las hostilidades que ensangrentaron el noroeste argentino. Y a partir de 1830 pudieron ser aprovechados en el sinfín de refriegas entre caudillos libertadores.

Pero los mismos trastornos que antes de 1810 habían convertido a los llaneros en forajidos, siguieron sin alteración a lo que se añadió algún elemento nuevo. Lo evidencia la gran cantidad de legislación condenando delitos que, si se ratificaban, con tanta frecuencia era sólo debido a su incumplimiento por parte de todos.

Antigua cuestión era la apetencia oligárquica por toda la tierra de la región, no porque no dispusieran ya de grandes

posesiones, sino para evitar la competencia de nuevos propietarios que pudieran reclamar un porcentaje de los orejanos. Así pretendió hacerse con toda el área de la orilla derecha del Apure, que hasta 1810, oficialmente, era realenga.

Siendo Codazzi gobernador de la provincia de Barinas afirmó en un expediente que también se refugiaban en los Llanos jóvenes que no querían cumplir el servicio militar. Otra avalancha de gente del Norte fue mano de obra potencial acosada por las leyes que condenaban a los vagos y mal entretenidos. Los códigos ya regían en el período colonial, pero se intentó, sin éxito, conseguir más obreros tras la abolición de la esclavitud. Una nueva ley (1 de abril de 1845), pedía a las autoridades extremasen su celo en su cumplimiento. El gobernador de Barinas manifestó (4 de marzo de 1850), al Secretario de Interior:

Nunca ha sido indiferente el legislador con los vagos y mal entretenidos. Indignado contra toda persona sin ocupación honesta, o de malas costumbres, ha promulgado en todos tiempos leyes severas que le saquen de la ociosidad o le moralicen en su proceder. Vaga siempre el pensamiento del holgazán y vaga asociado a la maldad en busca del crimen. La presencia de esta clase de hombres es amenazante [...]. Ocupados honesta y útilmente los hombres profesan amor al trabajo: dedicados al trabajo adquieren la propiedad y dueños de la propiedad son una garantía de orden y de paz, que es lo que verdaderamente necesita Venezuela para su engrandecimiento y prosperidad.

Por añadidura, un hecho fortuito alteró el equilibrio llanero, a poco de terminadas las guerras. Una epizootia, la derrengadera, que alcanzó su máxima incidencia en 1841, mermó el ganado caballar y diezmó los hatos. Fue más difícil todavía controlar el ganado orejano, obviamente, se disparó el costo de las bestias y fue un extraordinario aliciente para los cuatreros.

Otro viejo problema creció después de 1830: el tráfico furtivo de bienes pecuarios. Durante el período colonial el contrabando había sido crónico, pero a la vez una de las pocas formas normales, como mínimo en Venezuela, de trapichear con el extranjero. El régimen republicano, primero colombiano y de inmediato venezolano, intentó inútilmente liquidar el sistema fraudulento pues confiaba en los aranceles de aduanas para sufragar unos gastos siempre superiores a los ingresos. Durante la colonia el contrabando era fraude necesariamente tolerado; a partir de 1824 fue, legalmente, un alijo enteramente perseguido. Pero a partir de entonces la extracción ilegal de ganado no fue, para el llanero, sólo una vía para conseguir un beneficio material, sino también, dados los enfrentamientos con los gobiernos de Caracas, una de sus variantes de la resistencia contra quienes controlaban el poder central. Las posibilidades de burlar la ley en este terreno eran muchísimas: Angostura siguió siendo buen enclave para el matute, desde donde por las bocas del Orinoco se enviaba carne o ganado vivo a los siempre escasamente abastecidos mercados antillanos. Así mismo, se expedían, con dolo, cantidades considerables de animales, por su propio pie, a la Nueva Granada, lo que allanaba la falta de una divisoria natural entre los Llanos venezolanos y su prolongación en poniente.

Añejas y nuevas causas que favorecían al bandolerismo dieron lugar a lo largo del XIX a la aparición de reductos en los Llanos donde grandes o pequeñas cuadrillas de forajidos encontraban un santuario e imponían su ley. La impunidad con la que actuaron a lo largo de tanto tiempo se debía, en parte, a que contaban con la tolerancia, cuando no la complicidad, de la mayoría de los habitantes de la zona y a que las fuerzas represivas gubernamentales fueron siempre insuficientes y debían actuar con notoria inferioridad logística frente a los que debían perseguir. Por añadidura, faltos de recursos, debían vivir sobre el terreno y solían convertirse en una

plaga muchas veces muy onerosa. Por ello los ganaderos deploraban su desamparo y los de Achaguas anhelaban obedecer y guardar fidelidad a Caracas, pero exigían a cambio seguridad y amparo, dada su situación apurada:

Lloramos y lamentamos nuestra desgracia. Si en otro tiempo estas fértiles llanuras [...] estaban cubiertas de millares de ganados que llamaban como por encanto a los criadores para que se establecieran en ellas: Si el Apure tuvo en su seno un número considerable de hombres que fue el apoyo de las armas de la República donde se labró el estandarte de la Independencia [hoy] todo se ha cambiado. A excepción de muy pocos hatos [...] ya las llanuras fértiles no están habitadas sino por reptiles. De los pueblos sólo quedan escombros; de la población la parte ilustrada y propietaria se retiró a otras provincias huyendo del tremendo azote de la fiebre.

Encima, desaparecidos los caudillos, los llaneros:

Careciendo de quien les hable de los preceptos de la Religión, y siendo de una candidez extremada, vienen a ser el juguete de los charlatanes y embusteros e instrumentos ciegos de los facciosos y bandidos, que de todas partes se han concentrado en estas soledades por el abrigo que les brinda la localidad del territorio.

Añadían que la provincia sólo tenía de tal el nombre, sin fuerzas para defenderla, ni siquiera alguaciles. Insistían, se sentían desamparados, blanco de cualquier forajido, temblaban en cuanto oían el ruido de las armas, y terminaban con un rosario de lamentos:

¡Tremenda cosa es adquirir para ser perseguido! Es menester confesarlo, Excmo. Sr., o estos principios no nos convienen, o se ha hecho de ellos para con nosotros una mala aplicación [...]. Suplicando a V.E. se sirva darnos seguridad y protección haciendo que una fuerza cubra esta provincia para no exponerla a continuas facciones, y para que en su caso sirva de apoyo a

la milicia que deba organizarse. Y, por último, con el mayor encarecimiento, también suplicamos a V.E. que si no fuese aseQUIBLE nuestra demanda, se nos diga sin rebozo, para huir de este territorio y abandonar unos bienes cuyos resultados son zozobras, y por lo que pesa sobre nuestros cuellos una cuchilla que a cada paso puede dividirlos.

A las tres semanas, la situación era posiblemente desesperada. A los propietarios de Achaguas se unieron 78 de Calabozo que elevaron un expediente al Ejecutivo exponiendo que las continuas sublevaciones ponían en peligro sus bienes, pues carecían de guarnición y de armas para defenderse. Ya habían dado repetidas pruebas de su adhesión al gobierno y a las leyes y «sabido cumplir con todas las condiciones que les imponía el pacto social; [...] llevado religiosamente el sagrado deber de sacrificar». Pero desde 1821 su existencia había «sido una continua pelea, una incesante lucha contra los trastornadores del orden que se levantan por todos los ángulos del Estado».

Reiteraban algo que ya estaba en la representación anterior: «o las instituciones de Venezuela no están ajustadas a nuestra situación moral y política, o no se ha hecho hasta ahora una juiciosa aplicación de los principios proclamados a nuestras urgentes necesidades. Una dolorosa experiencia demuestra que existe algún vicio en nuestra organización y el resultado de siete años de oscilaciones patentiza a todos que la República no marcha aún a la carrera de su prosperidad». Deploraban también tantos partidos políticos: que no traían libertad sino libertinaje, un gobierno sin el nervio «de que debe estar revestido para reprimir y gobernar, y se han soltado las riendas a una multitud ciega y desmoralizada».

Aparentemente, estos criadores elevando memoriales de agravios al Ejecutivo eran los pequeños propietarios del Llano; existían capaz otros, muy pocos, dueños de grandes hatos, que no necesitaban rogar a un Gobierno

pues lo controlaban. Perjudicados o no, los primeros eran también víctimas de una situación en la que los grandes perdedores, los olvidados, eran, a largo plazo, los llaneros. Las alteraciones en la región siguieron hasta comienzos del XX e idea del nivel que alcanzaron los enfrentamientos podrían dárnosla los calificativos empleados en una circular sobre orden público anunciada en la *Gazeta Oficial* (16 de julio de 1860), dirigida a los gobernadores de las provincias donde aún había facciosos, estos, desafortunadamente, sin prensa oficial, no han dejado por escrito los adjetivos que convenían a sus antagonistas. La circular aludía a:

Restos facciosos que escasos y diseminados ocultan en los bosques la vergüenza de su delito, y acechan desde allí la favorable ocasión de caer sobre los campos y poblaciones indefensas, difundiendo con la atrocidad de sus crímenes, la desolación y el espanto. Infatigable el Poder Ejecutivo en buscar y realizar los medios de consolidar el orden y restituir la tranquilidad a la República, no puede ver indiferente la inseguridad y natural zozobra de los pacíficos moradores de los contornos próximos a las guardidas selváticas de las facciones.

El Presidente de la República ordenaba al Secretario del Interior:

La pronta, activa y enérgica persecución de esas indisciplinadas bandas de enemigos públicos que intranquilizan y mancillan aún el suelo de esa provincia [...]. El carácter de partidas errantes y fugitivas que hoy distinguen a los dispersos restos de las facciones, sin orden ni concierto. en sus operaciones, y la propia naturaleza de sus escandalosos hechos, hace difícil el éxito de un plan general de campaña, y los sitúa más bien en la condición de criminales prófugos, sujetos a la acción de la policía gubernativa, que debe hacer su activa persecución para aprenderlos y someterlos al fallo y castigo de los tribunales [...]. Si severo es el castigo que la justicia demanda para los que aún osan tremolar el roto pendón de la revolución, no menos rígido e irremisible ha de ser para los que extraviados por un celo mal entendido, desgraciadamente lleguen a

contradecir los principios de moralidad y orden que proclaman, incurriendo en los mismos excesos que en los enemigos públicos condenan y que la ley somete a su sanción penal. La paz sería infecunda y estériles también todos los costosos sacrificios prodigados para alcanzarla, si no quedase de un modo estable afianzado el imperio de la ley.

La frágil estabilidad republicana se desbarajustó en 1859, porque Ezequiel Zamora, caudillo federal, fracción radical y populista de los liberales, logró armonizar las ideas e intereses de los llaneros, de las masas populares campesinas o urbanas del norte y de la oposición política al gobierno de Caracas: consiguió que confiaran unos en otros y armas para los que no las tenían, lo que no necesitaban los llaneros pues les bastaban sus aperos. Así estalló la Guerra Federal y por eso mismo fue asesinado Zamora, posiblemente por uno de sus correligionarios, a principios de 1860. El resto de la contienda fue un muy largo paréntesis mientras centralistas y federales intentaban detener la revuelta social que entre todos habían desencadenado y regresar a la situación anterior.

Peones de los valles del norte o el oeste prolongaban y a la vez intensificaban, una vieja lucha contra la opresión, que parte de ellos iniciaron cuando aún se les llamaba esclavos: los llaneros proseguían la centenaria defensa de sus praderas y de sus formas de vida. Pero llama la atención que, en 1859, en los conflictos de intereses por el control del poder, algún dirigente político fuera bastante alocado como para unirse con campesinos y llaneros, reanudando alianzas accesorias como las entretajadas durante las guerras civiles llamadas de la independencia.

Diversas causas provocaron que la nueva contienda civil durase casi cinco años. Los insurgentes eran mayoría, entre ellos estaban los llaneros, invencibles en su tierra. Los gubernamentales se encontraban en una flagrante inferioridad logística y, dado el cariz

de la contienda, se les hizo imposible en la práctica levantar un ejército, pues los humildes estaban en la trincheras opuestas, y los poderosos no estaban dispuestos a pelear en una guerra de la que solo esperaban beneficios. Se agudizaron las dificultades de los conservadores para obtener comida o pertrechos. Por añadidura, los llamados federales contaron con la ayuda de los anti centralistas neogranadinos y con el ideario colombiano de Bolívar, que todavía pesaba de forma considerable entre muchos venezolanos.

Sorpresivamente, cuando uno de los dos bandos, el Federal, tenía ganada la contienda, sus dirigentes sintieron la necesidad imperiosa de pactar con sus oponentes que estaban desahuciados. Simplemente los jefes del Partido Federal que habían usado y abusado de una demagogia populista y una confusa verborrea en apariencia anti oligárquica, temían que sus seguidores, y en especial los llaneros, intentaran llevar a cabo una verdadera revolución social.

La felonía la perpetró en Coche Juan Crisóstomo Falcón, sumo dirigente militar federal, el mismo que en un discurso ante sus tropas en 1861 había dicho:

Las revoluciones populares pueden prolongarse, generalmente se prolongan, pero no se pierden jamás, que a la larga todo se gasta en política excepto el surtidor inagotable y perenne de la opinión. La opinión es el pueblo, el pueblo que lo puede todo, como quien tiene la suprema razón y la fuerza suprema de la sociedad que forma; a la revolución fáltanle los elementos y se disemina, y vuelve a empezar combate de nuevo, sin jefes, sin dirección, y vence unas veces y es vencida otras. Por eso los oligarcas están cansados, la revolución se muestra como el primer día: Los 30 meses que a ellos les parece una eternidad sangrienta, el pueblo, que es contemporáneo del tiempo e inmortal como él, ni aún siquiera los ha sentido transcurrir. Esta revolución no se parece a ninguna de las que la han precedido, el país busca ensayar un cambio radical por medio de la Federación, en que predomina la libertad sobre

todo: o mejor; busca un sistema por el cual sea el pueblo el que piense, administre, ejecute y cumpla su propio pensamiento.

La alevosía de Coche se llevó a cabo, por parte de los dirigentes federales, precisamente para evitar que el pueblo pensara, administrara, ejecutara y cumpliera su propio pensamiento. Y como ello fue así, luego de Coche las circunstancias siguieron exactamente igual en Venezuela y alrededores como antes de iniciarse la contienda.

Apenas sabemos nada de los acontecimientos del Llano de 1863 a 1920. Sencillamente, y una vez más, porque nadie se interesó en su estudio, pero no hay duda alguna de que las algarabías y las guerras hubieran tenido un cariz bien distinto sin la intervención de los jinetes de la sabana. La revolución legalista acaudillada por Joaquín Crespo, la restauradora de Cipriano Castro, la libertadora, que tuvo más caudillos que soldados, las asonadas del Mocho Hernández o de Maisanta, no podrán jamás captarse en su totalidad si olvidamos el papel jugado en cada uno de estos lances por los caballeros de las praderas.

EL AMO DEL PODER NO MANDÓ EN LOS LLANOS

El general Juan Vicente Gómez alcanzó el poder tras traicionar a su compadre el general Castro en 1909. Intentó otra vez el difícil pacto oligárquico y realizó repetidos ensayos por aumentar el peso específico de Venezuela en el mercado mundial, aprovechando la rivalidad anglo norteamericana en el Caribe, tan evidente desde 1898. Fracásó en lo segundo, pues no contaban los deseos de los estados periféricos, sino los de los países capitalistas centrales; pero para lo primero organizó un ejército moderno con una nutrida fuerza permanente, eficaz oficialidad de

escuela y cuerpos especiales; además, sus colaboradores le tenían informado de las novedades logísticas que ocurrían doquier: compró aviones tan pronto como superaron la etapa experimental, los últimos modelos de armas de repetición, especialmente ametralladoras y le seducía cualquier primicia de vehículos terrestres o fluviales.

Tan eficaz como el ejército le resultó el telégrafo, que le permitía percatarse al instante de cualquier novedad ocurrida en la República. Entre mayo y junio de 1921 -un muestreo bien primario- en Maracay o Caracas se recibieron telegramas de 134 estaciones, desde las cuales se mandaban, como mínimo, dos diarios con las siglas *nn df: ninguna novedad, Dios y Federación*, el viejo slogan federal.

Consolidada su administración autoritaria, la difusión del motor de explosión trajo la extracción y exportación petrolera brindando a Gómez un notable incremento de ingresos lo que amplió su capacidad crematística y le dio más recursos para una de sus tácticas predilectas, corromper y envilecer con todo tipo de dádivas, limosnas y propinas; además de terror rayano en el paroxismo generó servilismo y adulación.

Durante su larga tiranía, como antes y después, imposibles y fracasadas revueltas de la oposición política, coincidieron con la insurgencia en los Llanos, el único territorio que no logró sojuzgar y Gómez debió sobrellevar espectaculares e impresionantes fracasos en las incursiones de sus oficiales.

Insisto, si los opositores políticos tenían muy pocas posibilidades de inquietar al Benemérito, los llaneros tenían muchas probabilidades de resistir, excelentes baquianos podían desenvolverse sin riesgos en una región hostil y problemática para los foráneos y contaban, además, con un excelente refugio en los Llanos oficialmente colombianos.

Los desastres de las autoridades fueron abundantes y constantes y sólo detallaré algunos. Finalizando abril de 1921, el telegrafista Emilio Arévalo Cedeño, que acababa de imponer el orden revolucionario en el Amazonas con un ejército de 600 jinetes, tomó Caicara del Orinoco. A partir de mediado mayo si las contradictorias noticias sobre su rumbo tenían perplejos a los gubernativos, la toma de Guasualito les alarmó y desorientó nuevamente; según el cónsul de Arauca todo el Alto Apure habría quedado en poder del enemigo, que se estaba organizando con entera libertad y precisaba: «Ruégole que si lo juzga conveniente me tenga al corriente de los triunfos del Gobierno para hacerlos publicar y acallar el escándalo que ha formado la prensa enemiga». El pánico debió ser suficiente como para que se enviara a la región a La Sagrada, la pandilla de asesinos que fungían de guardia pretoriana del dictador. A partir del 12 de junio las noticias fueron crecientemente inquietantes, los rebeldes iban bien remontados y recogían todas las bestias que encontraban. Las lluvias torrenciales acrecentaron el Arauca y hacía intransitables los caminos por los que pocos días antes habían pasado los insurgentes y por añadidura enfermaron todos los soldados.

Cuando concluía la expedita y larga expedición de Arévalo por todo el Llano, empezaron a llegar noticias de Marcial Azuaje. Desde Paso Arauca informaron (28 de diciembre de 1926), de sus cuatrerías, meses más tarde, se le creía ahuyentado por el ejército y el 8 de abril zarpó el presidente de Apure de San Fernando en el vapor Amparo que, la madrugada del 9 y anclado en Caicara, fue capturado por los de Azuaje que lo habían seguido en 20 curiaras. Azuaje usó el vapor para que los suyos cruzaran el río hasta Cabruta, donde tenía bestias para internarse en el Guárico, donde se apoderó de armas y pertrechos, aumentando de forma muy importante un parque ya considerable para los ciento y pico de hombres que tenía al salir de

Colombia. Como ocurrió con los que perseguían a Arévalo, las fuerzas represivas estaban siempre abrumadas y exhaustas, mientras los *bandidos* iniciaban un tranquilo paseo con banquetes y jolgorios. Desde Cantaura, el 29 de mayo, Marco A. Moros telegrafió a Gómez: «después de una forzada marcha por ver si le dábamos alcance a Azuaje hemos llegado a ésta teniendo que dejar algunas bestias cansadas en el camino y por la misma razón no seguimos persecución. Azuaje salió de ésta ayer a las 5.30 por vía Santa Rosa hacia Maturín. Ya lo llevábamos muy cerca y si se da una corta parada le daremos alcance».

Las incursiones de Arévalo y Azuaje certificaron que los llaneros seguían siendo invencibles en su territorio, pero si las tropas de Gómez no podían atraparlos y derrotarlos en campo abierto, tenían suficientes recursos para mantenerse en las capitales estatales. De lo que es una prueba la batalla de San Fernando (mayo de 1922), especialmente porque en el caso no fue un acto de rebeldía, sino una intentona política acabando, al final en tragicomedia haciendo concebir ilusiones al Gobierno sobre el final de la insurgencia llanera. De nuevo la esperanza duró poquísimo; tres días más tarde se telegrafió a Gómez desde San Carlos: habían recibido del jefe civil de El Baúl información sobre unos 400 insurgentes, dirigidos por Parra Pacheco y otros que habían pasado de Apurito a Arismendi.

La zozobra de los gubernamentales no terminaría nunca. El 19 de julio se telegrafió, urgentemente, del Amparo a San Fernando:

«Tengo informes fidedignos de que por los lados de Laguna de Término y Capanaparo a inmediaciones de la frontera colombiana merodea un bando como de 30 o 40 individuos armados y capitaneados por un tal De Suse, oficial del faccioso Arévalo Cedeño. Estos individuos son unos de los que escaparon al desastre que sufrieron últimamente y los otros prófugos de Colombia que han logrado burlar la persecución de la gendarmería colombiana».

**Encuentros por la vida, salud y arte:
Memorias de Medicina Tradicional China.
(Contexto: Centro de Estudios y Creación Artística,
Argimiro Gabaldón – UNEARTE, estado Portuguesa).**

Rosa Mujica Verasmendi¹, Angelina Rivero²

*La mayoría de nuestros recuerdos se
manifiestan en el momento que
nuestros parientes, amigos u
otras personas los evocan³.
Maurice Halbwachs, 2004, p. 8.*

Resumen

Maurice Halbwachs señala que la memoria es colectiva, construida a través de interacciones sociales. Este enfoque se aplica a la Medicina Tradicional China (MTC), una práctica milenaria con técnicas como acupuntura y moxibustión. En Venezuela, la MTC ha crecido con instituciones como la Escuela Neijing y la FEVEMETTEC, aunque la OMS exige validación científica, generando tensiones con saberes ancestrales.

Desde marzo de 2024, la UNEARTE (Araure) implementó un servicio gratuito de MTC, atendiendo dolor crónico, hipertensión y problemas respiratorios en 139 sesiones con 21 pacientes. El proyecto, coordinado con pasantes de Neijing, combinó terapias holísticas y seguimiento personalizado, integrando arte y salud. Agradece a colaboradores como la terapeuta Angelina Rivero, destacando su impacto comunitario.

Palabras clave: Memoria colectiva, Medicina Tradicional China, terapias complementarias, salud holística, UNEARTE.

Abstract

Maurice Halbwachs points out that memory is collective, constructed through social interactions. This approach applies to Traditional Chinese Medicine (TCM), an ancient practice that uses techniques such as acupuncture and moxibustion. In Venezuela, TCM has grown with institutions such as the Neijing School and FEVEMETTEC, although the WHO requires scientific validation, creating tensions with ancestral knowledge.

Since March 2024, UNEARTE (Araure) has implemented a free TCM service, treating chronic pain, hypertension, and respiratory problems in 139 sessions with 21 patients. The project, coordinated with Neijing interns, combined holistic therapies and personalized follow-up, integrating art and health. He thanks collaborators such as therapist Angelina Rivero, highlighting her community impact.

Keywords: Collective memory, Traditional Chinese Medicine, complementary therapies, holistic health, UNEARTE.

1 Docente – Investigadora. Dra. en Artes y Culturas del Sur. Centro de Estudios y Creación Artística Argimiro Gabaldón. UNEARTE - Araure, estado Portuguesa

2 Terapeuta de Escuela Neijing. Licenciada en Artes Plásticas, Pintura. Centro de Estudios y Creación Artística Argimiro Gabaldón. UNEARTE - Araure, estado Portuguesa

3 *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos Editorial (Barcelona) / Universidad de Concepción (Chile) / Universidad Central de Venezuela (Caracas).

Maurice Halbwachs hace énfasis en que la memoria está vinculada con el “entorno social”. Muchos de nuestros recuerdos los hemos elaborado desde las historias que nos han contado nuestros padres, nuestros compañeros de clases, nuestros amigos; y esto se debe a que los hechos, apreciaciones y percepciones son diferentes para cada uno de nosotros; vivimos y procesamos las experiencias de diversas formas. Como resultado, damos relevancia a unos detalles de un acontecimiento que a otros y, quienes hayan compartido con nosotros los hechos, reflexiones y vivencias, no escapan de esta dinámica. A su vez el ejercicio de la memoria y el recuerdo posibilita el enriquecimiento de los mismos, en la medida que conversación trae conversación, recuerdos evocan recuerdos. Memoria trae memoria.

En consecuencia, reconstruir en el tiempo los detalles de unos hechos, pasa por reconocer que se trata de una memoria colectiva, no solamente individual, porque no ha sido una actividad aislada de la que solamente haya sido partícipe de ella una sola persona, sino que constituye un proceso colectivo, en el que han participado varios seres humanos, de múltiples formas.⁴

Sirva este escrito de reconocimiento a quienes de una u otra manera han aportado su granito de arena en esta labor o servicio a la salud en la consulta de Medicina Tradicional China, que se ha venido realizando desde hace un año (19 de marzo de 2024) los días martes, en un horario 8:00 am a 12:00 del medio día (en ocasiones se atiende hasta las 12:30 pm a

1:00 pm), en el Centro de Estudios y Creación Artística (CECA), Argimiro Gabaldón de la Universidad Nacional Experimental de las Artes - UNEARTE, Araure, Portuguesa.

Para aproximarnos al significado y sentido del contexto, de la importancia que posee la Medicina Tradicional China, implica reconocer que sus antecedentes son milenarios, conserva una historia, mantiene una filosofía y, es una poesía colectiva de más de cinco mil años, transmitida de generación en generación. Algunos señalan tres mil o dos mil años, considerando las fechas de los tratados escritos como, por ejemplo, *Huangdi Neijing* (Emperador Amarillo), de la época de la Dinastía Han (206 a.C. – 220 d.C.).

En síntesis, ninguno de los presentes, en cualquiera de las fechas mencionadas, estábamos allí para contar por lo menos alguna anécdota. Sin embargo, a través de diferentes modos ha llegado a nosotros, como una tradición que posee diversas formas de tratamiento como la acupuntura⁵, la fitoterapia⁶, la moxibustión⁷, masajes terapéuticos, ventosas⁸, QiGong o Chikung⁹, entre otras.

En Venezuela hay diversas escuelas dedicadas al estudio de la medicina china; incluso está conformada la Federación Venezolana de la Medicina Tradicional y las Terapias Complementarias (FEVEMETEC), que inició sus actividades en Caracas, en el año 2006, con la intención de reunir a todos los profesionales en Medicina Alternativa. La experiencia que se describirá en este texto corresponde a las vivencias en la UNEARTE y

4 En el caso de las autoras, iniciamos compartires de saberes en 2013, cuando una estudiaba artes plásticas simultáneamente con Medicina Tradicional China y la otra era docente de UNEARTE en Proyecto Artístico Comunitario. Hace tres años la profesora, por invitación de la antigua estudiante se convirtió en estudiante de Medicina Tradicional China; su estudiante, ya egresada como terapeuta y docente de la Escuela Neijing, es quien le ha acompañado desde hace dos años en este hermoso proceso de aprendizaje en la realización de las pasantías.

5 “La acupuntura trata las enfermedades por medio de agujas. Consiste en insertar una aguja metálica de cuerpo largo y punta fina en determinadas zonas (puntos), aplicando ciertos métodos de manipulación para producir en el paciente sensaciones de dolor, entumecimiento, distensión y pesadez, con el fin de curar la enfermedad”. Tian Chonghuo y José Luis Padilla Corral (1985). *Tratado de acupuntura*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, de Beijing, China, y la Editorial Alhambra, S. A., de Madrid, España, p. 14.

las enseñanzas de la Medicina Tradicional China de la Escuela Neijing.

La Escuela Neijing es una Escuela Internacional, fundada y coordinada por el Dr. José Luis Padilla Corral en 1972, en Madrid, España. Tiene sedes en unos 24 países:

Cuba, Ecuador, España, Estados Unidos, Estonia, Finlandia, Francia, Italia, Lituania, México, Noruega, Paraguay, Perú, Reino Unido, República Dominicana, Suecia, Suiza, Uruguay y en Venezuela¹⁰ (en las ciudades: Caracas, Maracay, Barquisimeto, Barinas y Mérida)¹¹.

En la búsqueda de información sobre las escuelas de medicina china, se encuentra la Asociación Pachi Taichi Chuan de Venezuela, ubicada en Caracas; el Centro de Entrenamiento de la Medicina Tradicional y Terapias Complementarias (CEMETCVEN), Caracas – Miranda; Centro de Formación en Bioterapias Mingmen, en Maracay, estado Aragua. También, el Centro Integral de Medicina Tradicional China; la Escuela de Acupuntura y Moxibustión “Los Tres Dragones”; la Escuela de Acupuntura “Herencia Luminosa”, Escuela *Peichi* (Paula

Rodríguez y Yohana Silvera, 2007)¹², entre muchas otras.

La Organización Mundial de la Salud (OMS) plantea el reconocimiento de la medicina tradicional, su investigación y su importancia en los sistemas de salud, creando el Centro Mundial de Medicina Tradicional de la OMS como parte de la estrategia general para conocer los fundamentos que le sustentan. En el caso de la Medicina Tradicional China, por ejemplo, se publica la Declaración de Beijing (traducida al español), que dice en su apartado número 3:

La base empírica es necesaria para la seguridad y la eficacia de la medicina tradicional china. Las decisiones sobre medicina tradicional china deben basarse tanto en la evidencia científica como en la tradicional, y se necesitan más datos para fortalecer su papel en la atención sanitaria junto con la biomedicina¹³.

Queda de manifiesto la solicitud de validación de “evidencia científica” en un primer orden para situaciones concretas de aplicación de la medicina tradicional china; invalidando saberes ancestrales milenarios de

6 “Consiste en tomar decocciones medicinales, preparadas con recetas de plantas, minerales, animales y otra (*sic*) sustancias. Las recetas médicas también se pueden presentar de otras formas, como píldoras grandes, comprimidos, polvos y tinturas. Los chinos tienen una materia médica increíblemente extensa”. Wong Kiew Kit (2003). *El gran libro de la medicina china. Un enfoque holista de la salud física, emocional, mental y espiritual*. Ediciones Urano, S.A. Barcelona, p. 136.

7 “Trata la enfermedad cauterizando con moxas. Esta terapia consiste en aplicar conos o cigarrillos encendidos hechos con hojas secas y molidas de artemisa (*artemisia vulgaris*) sobre determinadas regiones de la superficie del cuerpo humano con el propósito de curar la enfermedad”. Tian Chonghuo y José Luis Padilla Corral (1985). *Tratado de acupuntura*, p. 14.

8 “Es un método terapéutico que consiste en utilizar ventosas haciendo que se peguen al cuerpo para que se produzca equimosis, con el propósito de tratar las enfermedades”. Tian Chonghuo y José Luis Padilla Corral (1985). *Tratado de acupuntura*, p. 103. Cfr. Ventosa: “Med. Vaso o campana, comúnmente de vidrio, que se aplica sobre una parte cualquiera de los tegumentos, enrareciendo el aire en su interior al quemar una cerilla, una estopa, etc.”. Diccionario de la Real Academia Española, en: <https://dle.rae.es/ventosa>

9 “Es el arte de moverse en relación con él mismo y con todo lo que le rodea, desde la quietud aparente —como es la respiración—, hasta la expresión más sublime —como es la expresión del movimiento de una idea—”. José Luis Padilla Corral (s/f). *Curso de Acupuntura*, p. 529.

10 José Luis Padilla Corral. *Guía Escuela Neijing. Escuelas. Consultas. Terapeutas*. “Encuentro de almas por la salud de la vida”, en: <https://guia.escuelaneijing.org/venezuela/>

11 Ver mapa anexo al final del documento (figura 1)

12 *La Medicina Tradicional China en Venezuela (serie de microprogramas radiofónicos)*, Trabajo de Grado, Escuela de Comunicación Social, UCV.

manera solapada ante un aparente reconocimiento. Por lo que, se deja claro, que hay elementos de contradicción y que, en nuestro caso, no se trata de posicionarla por encima de la medicina convencional o llamada alopática, ni se recomienda dejar ningún tratamiento que una persona esté tomando; queda en manos del médico con quien se esté tratando el paciente, si disminuye la dosis a consumir o le persuade para dejar el tratamiento relacionado con alguna patología.

Es significativo precisar que este espacio de atención a la salud, surge, entre otros motivos, por la realización de estudios de Medicina Tradicional China en la Escuela Neijing desde noviembre 2022, en su sede Barquisimeto – estado Lara y, la necesidad de las correspondientes pasantías que tienen lugar en la Escuela, al iniciar segundo año. Con gratitud hacia la profesora Angelina Rivero, quien me permitió comenzar las pasantías en el mes de diciembre de 2023 en Araure – estado Portuguesa. Posteriormente, como parte de las revisiones y evaluaciones del significado y requerimientos de las pasantías, tanto por las diversas patologías a tratar como por la cantidad de personas a atender, la disponibilidad de tiempo a dedicar y los materiales ineludibles para una consulta, en fecha 12 de marzo de 2024, conversando con la profesora Angelina Rivero sobre la búsqueda de otro espacio para el desarrollo de las pasantías, hace la pregunta sobre estas posibilidades en la UNEARTE. Por esta razón, me comuniqué con la profesora Yuly Orellana para realizar la propuesta y los detalles de la misma. Recibimos con beneplácito una respuesta favorable ese mismo día, del apoyo por parte de la Decana Johana Quintero.

Por consiguiente, la articulación se haría a través de Bienestar Estudiantil, coordinación

que se encontraba para ese momento bajo la responsabilidad de la profesora Mónica Rodríguez; en fecha 13 de marzo de 2024, nos reunimos en horas de la tarde, en aras de convenir los detalles para la realización de las consultas, en el espacio ubicado al lado del Taller de Artes Plásticas “Edgar Hernández” y su adecuación, la cantidad de personas a atender previa cita, dirigida a personal de la institución: docente, administrativo, de servicios generales y de seguridad, así como a estudiantes, quienes habían culminado recientemente el lapso académico, y no estaban viniendo a la sede universitaria con la misma frecuencia. Se planificó dar inicio al servicio de atención para el día martes, 19 de marzo de 2024, con cinco (5) pacientes, considerando aspectos como el tamaño del espacio y contar con una sola camilla.

Efectivamente, comenzamos el día martes 19 de marzo en los espacios de Biblioteca Digital (mientras se acondiciona el espacio previsto) y, como todo lo nuevo, donde muchas personas esperan a ver cómo fluye, de qué trata, cómo es el servicio; este día, en el que se celebra el Día del Trabajador Universitario (administrativos y de servicios) y, el Día Internacional del Artesano, fue decretado como Día Nacional del Artesano y Artesana, según Decreto Presidencial Nro. 4.929, por el presidente Nicolás Maduro. En este contexto, en un primer momento se sugirió postergar el inicio de la atención de la consulta de Medicina Tradicional China; sin embargo, seguimos adelante con la fecha prevista, tomando en cuenta que siempre hay actividades y la preservación de la salud es vital, no debería depender de estas situaciones, por lo que, en el CECA Argimiro Gabaldón, se realizó la primera consulta con la asistencia de dos (2) pacientes.

13 “3. Evidence-Based is necessary for TM’s safety and effectiveness. Decisions on TM should draw from both scientific and traditional evidence, with more data needed to strengthen its role in healthcare alongside biomedicine”. (Traducida la versión en español por Google), *Beijing Declaration of 2024 World Conference on Traditional Medicine*, en: [https://cdn.who.int/media/docs/default-source/integrated-health-services-\(ihs\)/tci/beijing-declaration.pdf?sfvrsn=225f74cc_1](https://cdn.who.int/media/docs/default-source/integrated-health-services-(ihs)/tci/beijing-declaration.pdf?sfvrsn=225f74cc_1)

Posteriormente, la profesora Jodaly Quintero, asume la Coordinación de Bienestar Estudiantil y en fecha 16/4/2024, nos reunimos para mantener la articulación y los detalles de la consulta para dar información oportuna a los estudiantes. Se planificó para que compartiera una charla informativa sobre la Medicina Tradicional China, dirigida a la sección de Artes, Culturas y Comunidades, bajo la responsabilidad docente de la profesora Jodaly, en el Salón o Taller de Maquillaje, a las 8:00 am, día viernes, fecha 26/4/2024. Este encuentro, fue pautado con el propósito de dar a conocer a los estudiantes el servicio de atención a la salud, para incentivar a quienes requieran ser atendidos, tener la información necesaria sobre el funcionamiento y responder algunas inquietudes que pudieran surgir en el conversatorio.

La actividad se realizó de manera amena y fluida, se destacó el interés en aprender a cuidar la salud, la consciencia de lo que comemos, el descanso y el cuerpo, la importancia de los hábitos, si escuchamos o hacemos caso omiso a los avisos de nuestro cuerpo, y cómo sanar depende de cada persona, donde en la Medicina Tradicional China el terapeuta, se considera un intermediario. Se conversó sobre la Medicina Tradicional China, cómo ha llegado a nosotros y, el estudio en la Escuela Neijing, en Barquisimeto estado Lara, por medio de seminarios, realizados un fin de semana al mes, para quienes estuviesen interesados. También, acerca del proceso de pasantías, a partir del segundo año en la Escuela y la posibilidad, en esta Universidad, de ser atendidos, recalando que es un servicio gratuito que funciona en el consultorio ubicado al lado del Taller de Artes Plásticas “Edgar Hernández”, previa cita.

Se explicó que al igual que en cualquier consulta médica, se iniciaba con una historia

clínica, para conocer qué está afectando la salud de quien va a solicitar atención; la importancia del seguimiento para mejorar la salud y, por ende, la vida. Entre las inquietudes, surgieron preguntas sobre lo espiritual, la diferencia entre puntos y resonadores, la relación entre las emociones y los órganos, así como la teoría y la práctica en nuestra vida de los conocimientos sobre el funcionamiento de nuestro cuerpo. La estudiante Heeisy Escudero nos hizo el favor de grabar la conversa.

Procesos organizativos vividos:

La realización de las consultas pautadas, se ha organizado operativamente de la siguiente manera:

Se confirma los días domingo la asistencia a la consulta de los martes, por medio de mensajes (WhatsApp). Esta actividad ha sido realizada por la pasante Rosa Mujica y la terapeuta Angelina Rivero.

Se le indica al paciente que viene por primera vez a la consulta, traer ropa cómoda (no ajustada).

Se solicita una colaboración de dos (2) dólares (\$) - (al cambio a BCV)¹⁴ para la reposición de material (agujas, moxa, cremas o mentol para masajes).

Se les informa a los pacientes que se elabora una historia y se hace tipo entrevista abierta.

Número de encuentros de sanación por cada caso:

- o Caso 1: veintitrés (23).
- o Caso 2: trece (13).
- o Caso 3: tres (3).
- o Caso 4: siete (7).
- o Caso 5: seis (6).

¹⁴ BCV: Banco Central de Venezuela.

- o Caso 6: diez (10).
- o Caso 7: catorce (14).
- o Caso 8: uno (1).
- o Caso 9: seis (6).
- o Caso 10: diecinueve (19).
- o Caso 11: tres (3).
- o Caso 12: uno (1).
- o Caso 13: trece (13).
- o Caso 14: tres (3).
- o Caso 15: tres (3).
- o Caso 16: cinco (5).
- o Caso 17: uno (1).
- o Caso 18: cuatro (4).
- o Caso 19: dos (2).
- o Caso 20: uno (1).
- o Caso 21: uno (1).

Total de encuentros de sanación: ciento treinta y nueve (139).

Cantidad de personas atendidas: veintiún (21).

Nota: El total de encuentros por cada caso, nos indica un total de veintiún (21) personas que han sido atendidas y el seguimiento o chequeo de salud, que cada paciente ha considerado y se le ha acompañado en su proceso de sanación.

AGRADECIMIENTOS

Nuestro agradecimiento a quienes han hecho posible un encuentro de sanación, una comunidad de aprendizaje y, en palabras de José Luis Padilla Corral, un “encuentro de almas por la salud de la vida”:

- ∞ Decana Johana Quintero.
- ∞ Profesora Yuly Orellana.
- ∞ Mónica Rodríguez.
- ∞ Terapeuta Angelina Rivero.
- ∞ John Gonzáles.
- ∞ Terapeuta Marilyn Jiménez.
- ∞ Pasantes.
- ∞ Pacientes.
- ∞ Jodaly Quintero.
- ∞ Leonel Chacín.
- ∞ Deisy Cabrera.
- ∞ Renny Loyo.
- ∞ Personal de Servicios Generales.
- ∞ Personal de Servicios de Seguridad.
- ∞ Y si hay alguna omisión, nos la puede hacer saber...

Esta ha sido una experiencia gratificante, llena de compromiso y amor por la vida; donde se han propiciado encuentros de sanación, para su prosecución en la comprensión de la salud como vida, promover la salud y el arte de vivir en equilibrio, en armonía; que se estima sea un espacio que se mantenga en el tiempo como una posibilidad para la sanación del alma y, seguir contribuyendo a la vida saludable en la Universidad Nacional Experimental de las Artes, y la continuidad, en la incorporación de pasantes y en la que el arte, siga siendo una herramienta valiosa; implica la transdisciplinariedad de la investigación en Arte y Transformación Social, de la sublínea Arte y Salud.

Síntesis de los encuentros de sanación:

Tabla 1.
Estadística del servicio de atención.

Semana N°	Fecha	Casos Atendidos	Algunas patologías	Pasantes de Escuela Neijing
1	19/03/2024	2	Dolor / Fibromialgia / Estreñimiento	Rosa Mujica
2	2/4/2024	4	Dolor cervical / Artrosis/Hipertensión arterial	Rosa Mujica
3	9/4/2024	4	Dolor focalizado / Calambres / Depresión	Rosa Mujica
4	16/4/2024	4	Dolor cervical / Artrosis/Hipertensión arterial	Rosa Mujica
5	23/4/2024	4	Procesos inflamatorios/ Acidez/ Dolor / Cansancio	Rosa Mujica
6	30/4/2024	5	Dolor / Hipertensión arterial	Rosa Mujica
7	14/5/2024	5	Colon inflamado / Calambres /	Rosa Mujica
8	28/5/2024	6	Dolor / Hipertensión arterial / Colon inflamado	Rosa Mujica
9	4/6/2024	5	Dolor focalizado / Calambres	Rosa Mujica
10	11/6/2024	4	Dolor focalizado / Calambres / Hipertensión arterial	Rosa Mujica
11	18/6/2024	5	Dolor / Problemas de circulación sanguínea / Procesos inflamatorios	Rosa Mujica
12	3/7/2024	6	Problemas respiratorios / Dolor / Estreñimiento	Rosa Mujica
13	9/7/2024	4	Calambres / Estreñimiento / Dolor / Colon inflamado	Rosa Mujica
14	17/7/2024	3	Dolor / Colon inflamado	Rosa Mujica
15	1/10/2024	4	Hipertensión arterial / Dolor	Rosa Mujica / Alcira Ortiz
16	8/10/2024	7	Dolor / Depresión	Alcira Ortiz / Raquel Cáceres
17	15/10/2024	7	Problemas respiratorios / Estreñimiento / Dolor / Calambres	Rosa Mujica / Raquel Cáceres
18	22/10/2024	5	Problemas respiratorios / Dolor / Ciática	Rosa Mujica / Alcira Ortiz
19	29/10/2024	5	Dolor / Problemas respiratorios / Estreñimiento / Calambres	Rosa Mujica / Alcira Ortiz
20	5/11/2024	6	Dolor / Calambres / Problemas respiratorios	Rosa Mujica / Alcira Ortiz
21	12/11/2024	5	Dolor / Problemas respiratorios / Alergias / Falta de apetito	Rosa Mujica / Raquel Cáceres /

				Alcira Ortiz	
22	26/11/2024	6	Dolor / Problemas respiratorios / Infección / Calambres	Rosa Mujica / Alcira Ortiz	
23	3/12/2024	6	Dolor / Falta de apetito / Problemas respiratorios / Calambres	Alcira Ortiz / Raquel Cáceres / Rosa Mujica	
24	22/1/2025	2	Dolor	Giomarys Rivero / Carmen Cárdenas	
25	28/1/2025	4	Dolor	Sonia Camacaro / Fidel Camacaro	
26	18/2/2025	3	Depresión / Dolor / Ciática	Rosa Mujica / Alcira Ortiz / Raquel Cáceres	
27	25/2/2025	4	Dolor	Raquel Cáceres / Giomarys Rivero / Carmen Cárdenas	
28	11/3/2025	7	Dolor	Sonia Camacaro / Fidel Camacaro / Raquel Cáceres	
29	18/3/2025	3	Dolor	Alcira Ortiz / Giomarys Rivero	
30	8/4/2025	4	Dolor / Colon inflamado	Rosa Mujica / Carmen Cárdenas	
Total encuentros de sanación		139		Total pasantes	7

Nota: Desde la fecha de inicio, 19 de marzo 2024, hasta el 8 de abril de 2025, se han realizado treinta (30) sesiones, para un total de 139 encuentros de sanación, con la participación de siete (7) pasantes de la Escuela Neijing y, un promedio de cinco (5) pacientes por sesión.

Fuentes consultadas

Beijing Declaration of 2024 World Conference on Traditional Medicine, en: [https://cdn.who.int/media/docs/default-source/integrated-health-services-\(ihs\)/tci/beijing-declaration.pdf?sfvrsn=225f74cc_1](https://cdn.who.int/media/docs/default-source/integrated-health-services-(ihs)/tci/beijing-declaration.pdf?sfvrsn=225f74cc_1)

Chonghuo Tian y José Luis Padilla Corral (1985). *Tratado de acupuntura*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, de Beijing, China, y la Editorial Alhambra, S. A., de Madrid, España.

Halbwachs Maurice (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos Editorial (Barcelona) / Universidad de Concepción (Chile) / Universidad Central de Venezuela (Caracas).

Kiew Kit Wong (2003). *El gran libro de la medicina china. Un enfoque holista de la salud física, emocional, mental y espiritual*. Ediciones Urano, S.A. Barcelona.

Padilla Corral José Luis (s/f). *Curso de Acupuntura*.

Padilla Corral José Luis. *Guía Escuela Neijing. Escuelas. Consultas. Terapeutas*. “Encuentro de almas por la salud de la vida”, en: <https://guia.escuelaneijing.org/venezuela/>

Rodríguez Paula y Yohana Silvera (2007). *La Medicina Tradicional China en Venezuela (Serie de microprogramas radiofónicos)*. [Trabajo de Grado], Escuela de Comunicación Social, UCV.

Figura 1.

Mapa de Escuelas Neijing por el mundo.



Nota: Imagen tomada de <https://guia.escuelaneijing.org/>

