



REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y POLÍTICAS
DOCTORADO EN CIENCIAS, MENCIÓN DERECHO

**FORMALISMO Y PERCEPCIÓN DE LOS PRINCIPIOS CATEGÓRICOS DE
LIBERTAD E IGUALDAD EN LA FORMACIÓN INICIAL DEL
CONSTITUCIONALISMO VENEZOLANO**

ESTUDIO HISTÓRICO, JURÍDICO Y SOCIOLÓGICO

Autor: Abog. Juan Francisco Lloan Reyssi
Tutor: Dr. Raúl Arrieta

Caracas, Septiembre, 2014

REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y POLÍTICAS
DOCTORADO EN CIENCIAS, MENCIÓN DERECHO

FORMALISMO Y PERCEPCIÓN DE LOS PRINCIPIOS CATEGÓRICOS DE LIBERTAD E IGUALDAD EN LA FORMACIÓN INICIAL DEL CONSTITUCIONALISMO VENEZOLANO. ESTUDIO HISTÓRICO, JURÍDICO Y SOCIOLÓGICO

Autor: Juan Francisco Lloan Reyssi

Tutor: Raúl Arrieta

Fecha: Septiembre de 2014

RESUMEN

Las veintiséis constituciones venezolanas contienen los principios de igualdad y libertad. El trabajo de tesis se propone analizar si estos principios corresponden efectivamente a valores culturales de la población venezolana, desde los inicios de la Independencia. Analizará la diversidad de los orígenes étnicos en la Capitanía General de Venezuela: indígenas, esclavos traídos de África y pocos españoles peninsulares; si el crisol de la mestización produjo o no una creación sincrética cultural de identidad colectiva, con *logos* propio, basada en valores culturales comunes y compartidos, en una mitología social estructurante de una consciencia colectiva de destino común y generadora de tradiciones generales. Estudiará textos de época que describen la realidad social de entonces. Analizará el fenómeno de la violencia, colectiva y generalizada como creadora de un eventual orden social y su manifestación en Venezuela, a lo largo de las guerras civiles del siglo XIX. Utilizará esquemas de la moderna etnología general para aplicarlos a la sociedad venezolana a los fines de determinar la existencia o no de una unidad cultural coherente que sustente en la mentalidad colectiva efectivos valores de igualdad y libertad que correspondan al texto constitucional. Revisará la literatura política del siglo XIX y primera mitad del XX para percibir los signos de una consciencia de nacionalidad, más allá de editoriales políticos de movimientos intelectuales venezolanos, a través del tiempo. Analizará la interacción entre Sociedad y Estado para determinar si, en el caso venezolano, el segundo es emanación cultural de la primera. Propondrá conclusión sobre la valoración, de la relación entre los textos constitucionales y la realidad de la constitución social, la *politeia*, venezolana. Analizará finalmente un sistema posible de integración cultural, social y política.

Descriptores: Libertad – igualdad – orden cultural – violencia colectiva – estructuración social – nomenclatura legal y realidad cultural – voluntad soberana y voluntad cultural.

INDICE

	Págs.
I. Interés del Tema	5
II. Aspectos Metodológicos	9
III. La Historia	10
3.1 Bases Sociológicas y Culturales de una Mentalidad Venezolana	19
3.2 De la relatividad del logro de una conciencia colectiva de comunidad en los inicios de la revolución de independencia en Venezuela.	20
IV. Los Actores	60
4.1 Indios	60
4.2 Esclavos Africanos	70
4.3 Blancos criollos y peninsulares: las Castas	81
4.4 Población General y Situación Económica	91
V. La violencia extrema generalizada	102
5.1 La guerra de independencia, la guerra como inveterada costumbre	102
5.2 Lo visto por testigos militares y viajeros extranjeros de la época	116
5.3 La Catarsis que no se dio - La fragmentación social	139
5.4 La tesis de René Girard sobre el origen de la violencia	143
5.5 Imitación ("mimetismo") del deseo y de la violencia	145
5.6 La Creación del Nuevo Orden	161
5.7 Etología: Orígenes culturales de mimetismo e imitación	163
5.8 Psicoanálisis y Deseo Mimético	166
5.9 Sistema jurídico como freno al mecanismo del mimetismo de la violencia	168
5.10 Los Mecanismos que disparan la Guerra en la Hipótesis Mimética	188
5.11 De cómo se forma la Masa por Mimetismo	189
5.12 El fin de los Límites de las Religiones Arcaicas a la Violencia Mimética	195
5.13 De la Relatividad del Logro de Mímesis Colectiva de Violencia en los Inicios de la Revolución de Independencia en Venezuela	202
VI El sustento formal de los conceptos constitucionalmente contemplados de libertad e igualdad	212
6.1 Normativa constitucional y realidad cultural	247
VII Diversos factores de creación de un orden social.	267

VIII	Igualdad y Libertad: valores semánticos o culturalmente actualizados	309
IX	Lo afirmativo venezolano	315
X	La literatura venezolana sobre el tema de cultura política	329
XI	Formas de conciliación, coordinación e inordinación social de base	334
XII	Conclusiones	359
XII	Bibliografía	362

I. INTERES DEL TEMA

El análisis constitucional venezolano tradicional se ha ocupado fundamentalmente de aspectos de la coincidencia de disposiciones constitucionales con modelos que se inscriben en los grandes movimientos ideológicos del pensamiento universal: Liberalismo, democracia republicana, socialismo, idea del estado social, estatización, derechos del hombre –individuales y sociales–, estructura centralizada o federativa del estado como aspectos determinantes del grado y de la calidad de la democracia. Tanto la sociología o, si se quiere, la pre-sociología filosófica del siglo XIX, como la doctrina socialista durante la primera mitad del mismo Siglo, son réplicas a la doble herencia de la revolución industrial y de la revolución francesa. Pero hasta donde llega la información de quien esto escribe, se desconoce algún estudio sistemático que trate de los temas de un sincretismo entre las inclinaciones y las imperaciones profundas que se derivan del temperamento del pueblo venezolano, dada su trayectoria histórica y los sentimientos que de ella derivan subjetivamente, y tal como se manifiestan en su conducta histórica colectiva y en sus tradiciones, por una parte, y por otra, los “preceptos, principios y disposiciones pragmáticas” (para retomar la clasificación descriptiva que utilizó la Comisión de Redacción del Proyecto de Constitución de 1961), que han debido estar presentes en las veinticinco Constituciones anteriores a la vigente de 1999.

Signo aparentemente ilustrativo de la toma en consideración del sentimiento popular acerca de libertad e igualdad en la estructuración de esquemas constitucionales, es probablemente el mantenimiento, en

grado relativo, y en definitiva prácticamente invocatorio del término, que no de la realidad, de un “sistema federal” como consecuencia de las guerras civiles de la Federación y la definitiva liberación de los esclavos, en la misma época. Fue entonces necesario alcanzar dos finalidades inseparables, desde el punto de vista funcional, una finalidad de legitimación del poder formalmente constituido y una finalidad de convocatoria a la integración y a la participación de la mayoría o por lo menos a la moderación y a la anulación de tendencias anárquicas. Esta doble necesidad es particularmente significativa en torno a las categorías de libertad e igualdad si se considera que a todo lo largo de la historia de Venezuela y de sus instituciones se manifiesta, directa o indirectamente, un miedo permanente de la élite a la “revolución” o más inmediatamente a los “alzamientos” populares. Surge entonces, en consecuencia, con raras excepciones, una historia y una literatura convencionales y de circunstancia que escamotean las causas primarias de las tensiones profundas en la historia de la sociedad venezolana y se circunscriben a un debate de nivel ideológico, según los modelos y las modas universales, seguidas con más o menos felicidad y mayor o menor demora.

A partir de este movimiento aparentemente espontáneo, pero originado en temores difusos que produce una especie de “sovietización” de la escritura de la historia para describirla de modo deformante – solipsismo obliga–, hay honrosas excepciones como la de José Gil Fortoul con su “Historia Constitucional de Venezuela”, publicada en 1909. Texto de explicaciones racionales frente a las circunstancias venezolanas del tiempo (y de ahora: luce viva en la situación y polarización actuales de la política y sociología venezolanas, la discusión, todavía estas alturas, sobre si las Guerras de Independencia fueron o no guerras civiles). Es el enfoque de la historia con el sentimiento a flor de piel y la ceguera voluntaria y radical ante la verdad histórica. El ejercicio del po-

der autocrático con aspiración totalitaria no puede tolerar la existencia de una realidad histórica, que existe y se resiste a la deformación falsificante. Tal como lo señala Hannah Arendt (quien además útilmente recuerda que “la mentira es más fuerte que la verdad porque satisface a la espera” (ARENDR)). En testimonio de la más oscura irracionalidad, como lo dice Mariano Picón Salas en su “Historia de la Revolución Federal” y Lisandro Alvarado, en su obra “Los Delitos Políticos de la Historia de Venezuela” (ALVARADO (1), p.300 y (2), p.557), así como también se lo aprecia en los ensayos históricos de Laureano Vallenilla Lanz, Pedro Manuel Arcaya y Arturo Uslar Pietri, entre otros. Excepción también a la regla de una descripción convencional, y falseada de la sociedad venezolana, todavía y aun más en literatura, en la tipología caricaturesca más variada de personajes de la naturaleza más violenta, cínica y oportunista “caciques”, “cuatrerros”, “propietarios de latifundios”, mujeres –amantes o feroces–, brujos, pueblo pobre, supersticioso y explotado estereotipado en las novelas y los cuentos venezolanos: “Zárate” de Eduardo Blanco; “Peonía” de Romero García; “El Sargento Felipe” de Picón Febres; hasta las grandes novelas del Siglo XX, como “Doña Bárbara”, “Cantaclaro” y “Canaima” de Rómulo Gallegos. Ante esto resalta la rara lucidez de Uslar Pietri con sus “Godos, insurgentes y visionarios”. Pero, hasta donde se conoce, no ha nacido ni el Víctor Hugo ni el Balzac venezolanos.

Este estudio tratará de analizar los principios categóricos de libertad e igualdad del constitucionalismo venezolano, examinando los mitos colectivos que estarían en la base de ambas categorías del sentido de identidad venezolano. Estará consciente aunque no se detendrá a analizar los fabricados y artificiales productos de la deconstrucción del (mal) llamado “post-modernismo”, cuya idea central es de que el relativismo cultural produce tanto resquebrajamiento de todos los valores que sub-

yacen todo orden cultural y, partiendo de ello, de todo orden comunitario y por ende societario, y que como resultante es imposible la estructuración de reglas sociales racionales, ya que el propio tema de la racionalidad es uno de imposible aborde porque las palabras –drama lacaniano– no significan lo que significan, sino otra cosa, libre a cada uno de definir, según la inspiración del momento, significado y significante, Habermas y cohorte, etc.

El *homo sapiens sapiens* sólo vive socializado y por tanto en sociedad; no existe cohesión social sin previa cohesión de valores compartidos, no existe sociedad sin previa comunidad de destino como sentimiento general compartido; no existe sociedad como tal sin reglas generales de todo tipo desde lenguajes corpóreos, hasta costumbristas, legales y constitucionales. En casos extremos de exageración, tal sentimiento general compartido puede llegar a la exacerbación, lo que Gentile llama la sacralización de la política que puede llevar a lo que él califica de la política como religión (GENTILE, pp.17-44). En casos extremos de imperceptible, problemática o carencia de existencia de tal sentimiento general compartido, puede haber una falta de sustento indispensable a toda institucionalización de una nación.

II ASPECTOS METODOLÓGICOS

El estudio se hace sobre el plano histórico y jurídico, procura analizar y tratar los temas siguientes, todos incluidos y reagrupados en el Índice, mencionado *supra*:

- Conformación poblacional y cultural en Venezuela: Indios, Blancos y Esclavos. El mestizaje inicial. La sociedad colonial y su estratificación estamental.
- Los orígenes del pensamiento político venezolano. La igualdad y libertad como grandes temas intelectuales iniciales.
- Problemas de la creación de una cultura común: comunidad y sociedad.
- El pensamiento ideológico y constitucional de las primeras etapas de la revolución de independencia en torno a los temas de igualdad y libertad.
- Nociones de lo colectivo y de patria en la comunidad nacional. Ideas y normativa versus praxis política en materia de igualdad y libertad en la Venezuela del Siglo XIX.
- La constitucionalidad venezolana. La libertad y la igualdad como valores formales en las constituciones del Siglo XIX y del Siglo XX.
- Los principios categóricos de libertad e igualdad históricamente identificados en los movimientos intelectuales venezolanos.
- Democracia, representación y participación en la Venezuela de los Siglos XIX y XX.
- Libertad e igualdad como sustentos de concordia, inordinación y coordinación en nuevas formas de organización ciudadana de base.
- Conclusión.

III LA HISTORIA

Las guerras de independencia de Venezuela, 1810-1821, que fueron durante los primeros años guerras civiles, se hicieron bajo la influencia de ciertas ideas y mitos principales, transmitidos fundamentalmente por la palabra, forzosamente equívoca para una población fragmentada, estamental y castoide, mitos que por su fuerza y penetración en el ánimo del siglo, lograron la movilización de una población de base en su mayoría analfabeta y compuesta por esclavos y por la descendencia de éstos, mestizada con elementos indígenas y blancos, y con la minoría blanca de los descendientes de los primeros colonizadores y administradores y de los funcionarios de la Corona española, los “mantuanos”. Estas ideas y mitos tuvieron desde el comienzo un sesgo milenarista y de la edad de oro, donde todos creyeron ver sus contradictorios, y antagónicos, intereses reflejados: Los “criollos privilegiados” (“mantuanos”) como élite de propietarios de tierras y latifundios (café, cacao, ganado), ricos por el trabajo de esclavos, pero desprovistos de poder político, que sólo tenían una representación en órganos administrativos secundarios, a su vez subalternos del poder de los administradores españoles “peninsulares” –los “cabildos”– y buscaban entonces su particular libertad e igualdad frente a la metrópolis, un acceso al poder con el deseo de conquistar las libertades de comercio y de exportación fuera de monopolios coloniales; los esclavos, que por su parte buscaban y aspiraban a su libertad y ejercicio de humana dignidad, y los “pardos” que luchaban sobre todo para obtener la igualdad con los derechos de los “mantuanos”.

Las ideas y mitos de esta revolución de independencia se basaban naturalmente en un mimetismo de circunstancia con una “vulgata” de las ideas de la Ilustración cuyos autores sólo eran conocidos y comentados por algunos de los “criollos” ilustrados de esta colonia que sólo tenía el rango de Capitanía por ser, en realidad, comparativamente pobre y desprovista con relación a los otros dominios coloniales de los virreinos de México, del Perú, de la Nueva Granada, etc. Esta Capitanía, por su importancia comparativamente reducida, era objeto de una vigilancia más descuidada por parte de las autoridades de la Corona española y en consecuencia se había convertido en el lugar favorito para el contrabando de, entre otras cosas, obras prohibidas de la Ilustración y a la vez de la exportación, por contrabando, para escapar del monopolio peninsular, de los productos de las haciendas de los mantuanos, todo ello favorecido por el auge de los corsarios y piratas presentes en las Antillas.

Se pagó por la guerra de independencia de la Corona española un precio muy alto: una alta mortalidad –aproximadamente un tercio de la población desapareció–; despoblación de ciudades y de los campos por la conscripción; destrucción de las estructuras económicas de producción e interacción. Los criollos “mantuanos” tomaron entonces efímeramente el poder y se reorganizaron en torno al mismo esquema de propiedad rural o latifundista, y esclavista, según el cual los peones mestizos y naturalmente los esclavos se encontraron en una situación igual o peor que antes de la independencia, por encontrarse carentes ya de la protección paternalista de la Corona por la eliminación de la relativa protección formal de las “Leyes de Indias”. Al estado de orden colonial siguió un estado generalizado de anarquía y de guerrilla en las provincias donde los dueños de las haciendas se erigían en caudillos, guerreando

entre sí y disputándose un poder siempre inestable, en una situación globalmente anárquica.

El logro de la independencia, luego de los fracasos iniciales, sólo tiene como resultado tangible global una suma de decepciones y frustraciones para el pueblo llano. Sin embargo, las ideas de libertad y de igualdad –una igualdad que se hizo todavía más compleja e inalcanzable por la sustitución de una élite de blancos-españoles “peninsulares”– por otra élite de blancos, los “criollos” o “mantuanos”, dueños de los esclavos, siguen como anhelos, vigentes e inalcanzados, en el ánimo popular. Ya durante las guerras de independencia, algunos episodios: la guerrilla de Boves, por ejemplo, habían constituido brotes de guerras sobre bases socio/raciales donde los “blancos” eran identificados como los opresores o, en todo caso, considerados como un obstáculo al advenimiento de una anhelada nueva era de libertad e igualdad.

La proliferación de numerosos pequeños periódicos, o de panfletos, en la época que siguió a la independencia, repetía, a partir de un número reducido de lectores, un discurso político, febril y de gran virulencia, que se esparcía oralmente de manera extensa y rápida (por ejemplo la denuncia de un supuesto “complot” para reducir a la esclavitud a los hombres que ya habían sido liberados [muy pocos]; rumores de atrocidades imaginarias o de abusos y la opresión, éstos a veces demasiado reales, contra los “peones”, etc.). A las guerras de independencia y a la separación de la endeble estructura de la Gran Colombia en 1830, siguieron grandes dificultades económicas, pobreza generalizada (los oficiales y las tropas de las guerras de independencia habían recibido, como es bien sabido, como pago por sus servicios militares sólo “vales” por tierras, algunas confiscadas a los “realistas”, otras del nuevo Estado o que eran “res nullius”; tierras, por lo demás, cuya explotación resultaba imposible por falta de medios y recursos, etc.), la acen-

tuación de los efectos de la presencia de caudillos en las provincias, que en buena medida adquirieron, a vil precio, los “vales” de tierras de los soldados de la independencia y fueron amasando latifundios, todo esto finalmente contribuiría nuevamente a exacerbar los ánimos hacia una segunda guerra interna en la cual las ideas y mitos de libertad y de igualdad se cristalizaron, con confuso nominalismo sobre la nebulosa noción de “federación” por oposición a las no menos nebulosas, teóricamente, ideas centralistas del gobierno de los conservadores, los “godos”. El resultado fue un nuevo ciclo de guerras civiles de la “federación”, de 1858 a 1863, que arruinaron de nuevo el país y redujeron nuevamente su población de manera drástica, semejante porcentualmente a lo ocurrido en la guerra de independencia.

Subsiguientemente se instalaron sucesivas dictaduras militares más o menos fuertes y más o menos estructuradas. A inicios del Siglo XX, una aparente estabilidad se produce con el triunfo de la revolución “restauradora de los sesenta”, cuando los hombres de los Andes gobiernan el país, primero por la dictadura de Cipriano Castro y después por la de Juan Vicente Gómez, de 1909 a 1935. Esta larga dictadura logró liquidar militar y políticamente la anarquía causada por la presencia de los “caudillos”, a través de la creación de un ejército nacional que coincidió con el inicio de un periodo de una Venezuela rica por los recursos del petróleo, más allá del pozo de Zumaque de 1914, con una riqueza petrolera que se inicia realmente a partir de 1920.

Los terribles años del Siglo XIX y las riquezas y modernización del vigésimo originaron la creación y derogación sucesiva de 25 Constituciones, hasta la vigente, la vigésima sexta. Las 25 primeras, hasta la de 1961 inclusive, consagraban, más que todo, de una manera nominal o meramente semántica, y según la división de las constituciones de Loewestein (jurídicas, nominales o semánticas), los principios de liber-

tad, de igualdad, de “federación”, derechos individuales, políticos, económicos y sociales, que correspondían, a grandes rasgos, a las ideas constitucionales vigentes en Occidente a partir de la revolución americana y de la revolución francesa y de las ideas del estado social de derecho que se establecieron como consecuencia de las dos Guerras Mundiales del Siglo XX.

El término de la dictadura militar de Pérez Jiménez en 1958, precedió el establecimiento de un texto constitucional (el de la Constitución de 1961, derogada por la vigente de 1999) que estableció los esquemas contradictorios de un estatismo planificador conforme a las ideas generales de aquella época y una libertad individual de cariz clásico así como una libertad económica fuertemente limitada por leyes sociales y más irregularmente –legalmente hablando– por el “estado de necesidad” y “de excepción” que suspendió la garantía de libertad económica al momento mismo de la entrada en vigencia de la constitución de 1961, y que se mantuvo suspendida, con el aditamento de una seria numerosísima de enrevesadas y descoordinadas regulaciones reglamentarias, hasta el segundo y trunco gobierno del presidente Carlos Andrés Pérez (1988-1993).

La realidad institucional y social, que históricamente no se correspondía con las definiciones y valores cristalizados en el texto de las sucesivas constituciones, originó, a partir de 1961 con la nueva constitución de ese año, un esquema populista clásico, en términos de “realpolitik”, diferente en su efectiva proyección real a las definiciones formales del texto constitucional, y cuya duración, a pesar de muy graves errores de políticas económicas dimanantes de una especie de hibridación entre estatismo parcial y libre mercado, con garantías de libertades económicas suspendidas, como queda dicho, desde el momento mismo de entrada en vigencia de la nueva constitución del 1961. La carencia, en

términos generales, de una razonable eficiencia y nivel técnico en y de una administración pública basada en el clientelismo, la manía reglamentaria socialdemócrata (a la venezolana) de la economía, que redundó en una compleja trama cada vez más extensa y compleja de reglamentaciones económicas, contradictoria a veces y por lo general constrictivas, todo ello, abrió la vía a una creciente disfunción, desnaturalización y corrupción del modelo de esquema de administración pública, cuya continuidad, a pesar de las consecuencias, a término inescapables, de tales carencias fue asegurada por los inmensos recursos generados por la producción petrolera, antes y después de la nacionalización de la industria petrolera (1976) y de la minera (1975).

La fluctuación y caída de los precios del petróleo, el incremento de una deuda exterior enorme para mantener el elevado gasto público, primordialmente administrativo y por el mantenimiento de subsidios de todo y para todos, el agotamiento del modelo populista de partido social demócrata de organización leninista de intento incompetente pero castrotrante de control de la sociedad civil por el partido y por el Estado, fueron los vectores de una crisis en la cual la limitación de la acción de la sociedad civil no controlada por partidos políticos a un espacio extremadamente restringido, produjo considerables tensiones sociales, cuyas manifestaciones más espectaculares fueron las graves sublevaciones populares de febrero de 1989, que produjeron numerosas víctimas por represión militar de los disturbios, una vez desbordada la acción débil y tardía de los cuerpos policiales civiles, al tratarse de hacer cambios macroeconómicos para el destete de los subsidios ya imposibles de sostener, sin preparación ni explicación política medianamente seria, en contra de los hábitos adquiridos desde largo tiempo por la población y en contra de la opinión e “ideología” de los propios partidos de gobierno. La salud del sistema y del país, como tal, se mide por la circunstancia,

enorme, de que los dramáticos sucesos de febrero de 1989, no suscitaron un profundo y serio análisis, verdadero examen de conciencia, por los actores políticos y sociales, del orden público y privado del momento.

El derrumbe del modelo de las economías y gobiernos socialistas en la URSS y en Europa del Este, coincidió con la demostración, en América Latina, del agotamiento del modelo populista arruinado, en la práctica, una y otra vez al término de los ciclos de alza de las materias primas y regreso a la realidad impuesta por su caída en los mercados mundiales. En Venezuela, fue solamente sostenible con los ingresos extraordinarios del petróleo, que permitió durante los largos años de su auge el mantenimiento de un sistema de distribución paternalista y distorsionante en donde todas las clases consiguieron, a través de los subsidios a todo y para todos, mantener un nivel de vida que no tenía nada que ver con su capacidad de producción efectiva y su trabajo, y permitió un nuevo auge de ese modelo en los últimos años recientes por los extraordinarios ingresos petroleros que permitieron perpetuarlo ruinosamente, mientras dure el auge petrolero. Vale decir precios y producción, aun con el avatar de la baja de la última.

A lo largo de todos estos años de contrastes espasmódicos entre abundancia y escasez por los ciclos de los precios de las materias primas y especialmente de los hidrocarburos, se ha mantenido en Venezuela la paz social a través del factor emoliente de los subsidios, hechos posibles por la renta petrolera. Incluso en la fase del gobierno que se inicia en 1999, con un precio por el barril de petróleo en doce dólares, y el cual ronda actualmente en la proximidad de los cien dólares, se ha seguido haciendo más que nunca política populista con la curiosa variación de que el amortiguador de la renta petrolera ha seguido siendo utilizado para eliminar las tensiones sociales, con un gasto por el Estado,

para ese concepto, cada vez mayor, pero con la simultánea y permanente formulación de un discurso de lucha de clases que ha dado por resultado una acentuada división de la población del país. Tal división se estructura entre beneficiados por el régimen, tanto a nivel de clases populares como a nivel de una nueva nomenclatura de la riqueza y de la corrupción, frente a un numeroso contingente del país, no sólo de la clase media, sino principalmente de la clase popular a la cual no llegan eficazmente las dádivas populistas y, por supuesto, por la alienación de grupos cada vez más extensos del sector privado de la economía, tanto de la producción como del comercio, cuya actividad ha sido restringida y a veces eliminada a través de la competencia de las importaciones directas de bienes y servicios y básicamente de alimentos por las instituciones gubernamentales, y frecuentemente objeto de nacionalizaciones y confiscaciones.

Se plantea así la realidad de la situación de un país dividido, “polarizado”, donde no se han actualizado en la realidad sociológica, política y cultural los valores de la igualdad y libertad del ideario constitucional, piadosamente sobreentendida, y sin mayor asidero en la realidad cultural *lato sensu* de un verdadero sentimiento colectivo, y que más bien sólo está presente como una respetable pero ficcional normativa, expresada de modo nominal en el discurso político. Queda por verse si a través de estos años de inmensa abundancia y sostenimiento populista de un esquema de baja productividad y de alto clientelismo político, tal situación ha permitido el despliegue en términos reales y materiales de las ideas fundamentales y tradicionales en Venezuela, al menos en los textos constitucionales, sobre libertad e igualdad.

Es notorio y de gran consecuencia que en ningún momento de su historia independiente los sucesivos gobiernos de Venezuela y sus marcos constitucionales han aupado o siquiera realmente permitido la cons-

trucción de un tejido social independiente, no dependiente en alguna forma de las estructuras partidistas que todo lo abarcaban, o del gobierno, esencialmente, aunque, hasta el 1999, atemperadamente, hostil a lo privado, y controlador de toda actividad privada y, a partir de 1999, en progresiva y cada vez más radical oposición a la sociedad abierta.

No se ha dado la construcción de un tejido social en el que los ciudadanos estuvieran franquiciados, no sólo con su constitucional derecho político al voto universal, comparativamente tardía concesión constitucional en Venezuela, sino más fundamental y radicalmente con la posibilidad, avalada por realidades políticas, económicas y constitucionales de que se crearan libremente estructuras en la sociedad civil que contribuyeran a una existencia orgánica e independiente, es decir libre, como tal, frente al poder del Estado, conforme a una realidad sociológica y políticamente más cónsona con los tiempos modernos y que se apartara del concepto meramente nominal y formal de la dualidad de Estado y sociedad.

Este breve bosquejo de actualización cuyos hitos históricos son objeto de permanente e interminable debate, y cuyo análisis sistemático no es objeto de este trabajo, sirve de simple prolegómeno para señalar, críticamente, que era esencial, y en lo fundamental no se dio, por complejas y problemáticas razones, que se permitiera la existencia de un Estado moderno como un Estado de asociaciones civiles de hombres libres e iguales frente al Estado y en la cual la relación entre el Estado y los factores de la sociedad civil lograra organizarse de manera democrática y orgánica para una real integración armónica justamente entre Estado y Sociedad, y la construcción de un civismo, como expresión de una cultura colectiva que permitiera la existencia como Nación. Esencialmente, no se pudo producir la construcción de un tejido conjuntivo de sociedad civil frente al Estado, debido a la ausencia de una común

tradicional cultura compartida por la generalidad de las generaciones, a lo largo de un siglo de guerras civiles de dimensión virtualmente genocida, aunada luego a formas de dominación política ejercidas asfixiantemente desde el Estado sobre una sociedad resquebrajada, primero por las dictaduras de finales del Siglo XIX y principios del XX, y luego, reforzadas por la abundancia petrolera con efecto radicalizador del poder del Estado frente a la sociedad.

El objeto de la tesis, entonces, es analizar si los principales conceptos formales, los principios categóricos de igualdad y libertad, que se destacan regular y reiteradamente en todas las Constituciones venezolanas, desde la primera hasta la última vigente, incluso en la última, con su tendencia a la invocación y al verbalismo, corresponden, y de qué manera, con la realidad de un sentir difuso de la población presente como factor cultural y tradicional en la memoria histórica de los acontecimientos de las guerras civiles de independencia y de la Federación y del epocal episodio de la liberación de los esclavos, largamente prometida y más largamente frustrada y solo formalmente realizada a partir de 1854.

3.1 Bases sociológicas y culturales de una mentalidad venezolana.

El trabajo procura explorar, por lo tanto, si en realidad, de conformidad con la prensa y los escritos políticos de los Siglos XIX y XX, en las obras de doctrina, de interpretación, tanto a nivel jurídico como histórico, sociológico, de antropología política y literario, puede concluirse que de alguna manera exista, y en qué forma, una concreción conceptual, en la memoria y en la conciencia cultural y sociológica de la comu-

nidad formada por el pueblo venezolano, primero de la idea básica de una comunidad de destino común, y como consecuencia de ella el surgimiento del mito nacional, por definición compartido, y de las ideas básicas de libertad e igualdad contenidas formalmente en los primeros textos constitucionales, y naturalmente en todos los siguientes y de cómo, eventualmente, tales posibles correspondencias de formalismos constitucionales con sentimientos en la realidad sociológica y cultural (es decir, que sean conceptos constitucionales “jurídicos” según la clasificación de Loewenstein, *supra*, quien así califica la normativa constitucional –lo formal– cuando coincide con *la realidad* de lo cultural, jurídico y político), que puedan, o no, servir de base para la estructuración viable de esquemas constitucionales formales, que correspondan a una realidad de sentimiento nacional, es decir, general, para la construcción y reconstrucción de la sociedad venezolana y sus resultantes instituciones políticas, en libertad, democracia y justicia, si tal cosa fuese estructuralmente posible en base a su realidad sociológica y cultural *general*.

3.2 De la relatividad del logro de una conciencia colectiva de comunidad en los inicios de la revolución de independencia en Venezuela.

Partiendo del análisis del reflejo documental de la sociedad venezolana en los Siglos XIX y XX, el trabajo de la tesis procura analizar si lo que motiva la acción política en la sociedad venezolana es primordialmente la conciencia de una mitología o de ideas sociológicamente compartidas, más o menos racionales o racionalizadas, pero en todo caso con fuerza de respaldo emotivo, presentes en la percepción de un sentimiento colectivo de identidad. Si la existencia de tales ideas o mitos permite identificar su correspondencia con los esquemas constitu-

cionales sucesivos que siguieron a los esquemas fundamentales y definitivos iniciales del constitucionalismo venezolano en Constituciones ulteriores, realmente estructuradas éstas alrededor de un mismo eje central inicial sobre una definición liminar de libertad e igualdad al inicio de la República.

Se trata entonces de analizar, a través de las fuentes bibliográficas genéricamente referidas, en el acápite de bibliografía (vid. XIII-Bibliografía *infra*) de distinguir si existen en la mentalidad o en el temperamento general de la sociedad venezolana, si tal cosa se puede identificar de las fuentes documentales estudiadas de la Venezuela del Siglo XIX y del Siglo XX, unas ideas concretas, o más bien vivencias míticas colectivas, que por su naturaleza no responden necesariamente a la verdad histórica-científica (dentro de lo que ésta pueda tener de objetiva, lo cual, como es bien sabido, abre también una larga discusión), sino a la conceptualización e interiorización emotiva, mítica, folclórica si se quiere, pero inmanente, por las sucesivas generaciones, de los hechos históricos pasados. No ya que el conjunto, como “saga”, de tales sentimientos, en la medida en que hayan podido existir como variante sociológico de una “consciencia” colectiva forme propiamente una identidad nacional, proyecto vastamente ambicioso y que escapa notoriamente al estudio que pretende hacer el trabajo de la tesis, sino más concreta y simplemente, si se quiere, a la existencia de grandes líneas de conciencia histórica, nacional y sociológica, llámense mitos, que permitan servir de base lógica (claro está con lógica o “logos” propio, *sui generis*) de la estructuración de un esquema jurídico-político, a través de la eventual cristalización en un principio constitucional formalizado, que se corresponda así, y sólo así, al temperamento y “realidades” venezolanas. Se trata, por lo tanto, de analizar si tal formulación ha existido desde el inicio de la vida republicana y halló correspondencia, tanto funcional-

mente como conceptualmente, con las grandes líneas indispensables de un pensamiento común como necesario, fundamento para todo sistema jurídico-constitucional, en democracia, libertad y justicia. Justicia entendida en su más amplio término, no solamente jurisdiccional y social, sino en el vasto entendimiento de sistema justo en el sentido tomista de la expresión.

Se trata por lo tanto de realizar un análisis de la situación venezolana, conforme al actual desarrollo de las disciplinas de ciencia política y antropología política, definitorias de esquemas aplicables para el análisis del caso venezolano. Se estima que tal estudio es relevante, toda vez que, a contrario, pareciera de total irrelevancia el habitual estudio abstracto de los solos textos legales y constitucionales referidos a los valores de igualdad y libertad sin analizar si tales valores existen en el sentir colectivo y corresponden a la realidad de una evolución histórica y cultural *creadora* de tales valores actualizados. Se parte de la idea de que las instituciones existen y sirven sólo si dimanan orgánicamente, se diría, de un sentimiento de la comunidad política. Las normas que estatuyen principios sólo adquieren relevancia funcional si tales principios existen de modo cultural en la mentalidad consciente del colectivo, es decir, de modo difuso quizá, pero vivido sin necesidad de explicación, sino como algo que es, de por sí, así. Es entonces capital determinar si esos principios ínsitos existen o no en la conciencia colectiva y si, como tales, informan lo que se pueda denominarse una reflexión política general, cultural.

Aun cuando el concepto de la reflexión política puede, evidentemente, encontrarse muy lejos en la historia de la filosofía, es útil tener presente que la ciencia política sólo pasa a ser disciplina con la aparición, al fin del Siglo XIX, de una serie de condiciones sociales y culturales, como la revolución industrial, el individualismo y la democracia o la

secularización, el espíritu científico y la elevación del nivel de educación, que cambiaron el modo de percibir el mundo y desembocaron en el nuevo problema de un análisis riguroso de los procesos del poder, de toma de decisiones y de interiorización de la sociedad. También ha sido continua en la historia del pensamiento la búsqueda permanente de características fundamentales de la identidad del hombre, sea ésta concebida como naturalmente política, sea naturalmente concebida como asocial y dimanante de una reflexión sobre la sociedad considerada a partir del estudio de una pluralidad de culturas, tanto en Aristóteles como en Rousseau. En algunas obras se ha invocado la existencia un sentimiento colectivo de lo venezolano. Así, ha sostenido Augusto Mijares: *“Pero la verdad es que, aun en los peores momentos de nuestras crisis políticas, no se perdieron totalmente aquellos propósitos de honradez, abnegación, decoro ciudadano y sincero anhelo de trabajar para la patria. Aun en las épocas más funestas puede observarse cómo en el fondo del negro cuadro aparecen, bien en forma de rebeldía, bien convertidas en silencioso y empeinado trabajo, aquellas virtudes. Figuras siniestras o grotescas se agitan ante las candilejas y acaparan la atención pública; pero siempre un mártir, un héroe o un pensador iluminan el fondo y dejan para la posteridad su testimonio de bondad, de desinterés y de justicia”*. (MIJARES (1)): *“No se perdieron totalmente aquellos propósitos de honradez, abnegación, decoro ciudadano y sincero anhelo de trabajar para la patria”, dice Mijares, no ha de ser el autor quien lo niegue, pero esta honesta hombría de bien, esta “common human decency”, presente, quien lo puede dudar, en la mente de los componentes de un movimiento intelectual, por definición numéricamente limitado aunque cualitativamente trascendental, ¿Bastó acaso para crear, en la generalidad de toda la población, un mito o mitos de nacionalidad y de destino común? Esta tesis tratará de verlo.*

Por su parte, la antropología fue desde sus orígenes dividida entre una corriente orientada por el relativismo cultural y otra dedicada a descubrir las condiciones de la sociedad ideal, que sólo se refirió a los “primitivos” o a los “salvajes” para interpretar la evolución humana medida esencialmente en función del modelo occidental. Y no es que el evolucionismo sea refractario al enfoque de la ciencia política, por cuanto la noción de desarrollo político ha sido, durante largo tiempo, uno de los paradigmas dominantes de la escuela anglosajona como también de las sociologías Weberiana o Marxista. Las teorías de Tönnies (TÖNNIES) y de Durkheim (DURKHEIM (1)) consideraron el cambio social como el paso de una forma de organización natural a una de tipo más racional, o de una división del trabajo basada en la solidaridad mecánica, a otra, de tipo orgánico, más compleja y, aunque eventualmente fuente de anomia, sin duda, al cabo, emancipadora del individuo por su posibilidad de realizar nuevas y distintas actividades en los campos que su imaginación y creatividad iban abriendo. Las teorías de Parsons (PARSONS) o de Easton (EASTON) concibieron el paso de la indiferenciación de las sociedades tradicionales al surgimiento del Estado como necesariamente inducido por determinantes de tipo sistémico. Las teorías conflictuales evaluaron la salida del estado primitivo como circunstancia creadora de un esquema político regulador de la división del trabajo y que a la vez acompañaba el cambio social. Pero la ciencia política actual ha reconocido, con autores como Eisenstadt (EISENSTADT), que evidentemente todos los sistemas políticos no cambian de la misma manera, que el conocimiento de las sociedades supone la toma en consideración de los microcosmos que las componen y que la variedad de los modelos de organización impide concluir, como lo suponían los “desarrollistas” que las sociedades tradicionales sólo representan etapas en un modelo único de evolución calcado sobre el de la

modernidad occidental. Vuelve así a ser de actualidad el estudio de la antropología social de Evans-Pritchard (EVANS-PRITCHARD).

Por otra parte, la antropología se la tiene que ver, en su orientación fundamental, orientada con el concepto de evolución. Así, el objeto del estudio de los primeros antropólogos no fue la de tal o cual sociedad particular sino más bien la totalidad de la cultura humana en su devenir en el tiempo y en el espacio. Siendo eso así, el postulado de la unidad de la especie humana llevó, a partir del método comparativo, a plantear el problema de la evolución, a elaborar escalas de civilización y buscar así los rastros de los orígenes de las formas culturales de las sociedades modernas, nuevamente, considerando éstas como el punto de culminación del progreso humano. Naturalmente la corriente evolucionista ha sido cuestionada, notoriamente, desde los comienzos por H. J. Summer Maine en su obra clásica "Ancient Law" de 1861 (SUMMER MAINE, pp. 109-165), pero básicamente es efectivamente este postulado de la unidad del Hombre y del *continuum* cultural el que ha implicado que la cuestión de la evolución, de la historia y, en consecuencia, posiblemente del progreso, siempre haya estado naturalmente en el núcleo central de la reflexión antropológica. Como lo indicaba Linton, en 1955, en su Obra, otro clásico, "The Tree of Culture" (LINTON), aun cuando las culturas se fragmentan y se entremezclan, la transmisión de los saberes y de las costumbres debe ser pensado como un todo, de tal manera que el punto de desarrollo de una cultura dada expresa los cambios pasados e incluyen todas las potencialidades de las evoluciones siguientes. Por lo tanto, aun si el evolucionismo propiamente dicho puede ser evaluado como una posición epistemológica contestable y ya descartada, no deja de ser cierto que la atención particular a los fenómenos de difusión y el postulado de la necesidad de una interpretación global del destino humano, implican el identificar y comprender cada es-

tado de las costumbres de los pueblos como resultante de acontecimientos históricos y por lo tanto la necesidad de concentrarse en la definición de esos círculos culturales concretos a partir de los cuales se operó el respectivo desarrollo de las sociedades. *A fortiori*, entender la realidad de la conciencia política colectiva de Venezuela al inicio del Siglo XIX implica forzosamente analizar el estado y grado de integración cultural de los grupos diferenciados que compusieron la realidad sociológica del momento.

Así, el estudio de la aculturación y de la difusión de modelos sociales tanto por la Escuela Alemana, o por la escuela Inglesa, como también por la Escuela Francesa, conduce a percibir la obviedad de que cada cultura, si bien responde a un desarrollo original, fruto de su propia creatividad dimanante de sus propios componentes internos, es forzosamente influenciada y conformada también, enriquecida, con materiales externos. La comparación de múltiples sociedades tradicionales permite seguir los procesos de difusión hasta la búsqueda de un esquema universal de la cultura, que tome en consideración el carácter diacrónico de los elementos retenidos. La atención a los fenómenos de difusión lleva a la noción de integración cultural que tendrá una importancia decisiva en el pensamiento funcionalista del cual Emilio Durkheim (DURKHEIM (1)) había fundamentalmente ya establecido el programa.

Es siempre este postulado de la unidad del hombre que conduce Levy-Bruhl, a la célebre distinción entre mentalidad primitiva y mentalidad moderna que Levy-Bruhl presenta, no como una oposición entre dos tipos de culturas, sino como dos características estructurales activas, en proporciones variables, en todos los grupos humanos, visto que toda sociedad primitiva elabora una mentalidad lógica y toda sociedad moderna presenta, a su vez, residuos de propiedades místicas y de vin-

culaciones con criterios pre-lógicos. De igual manera, con la noción de hecho social total de Mauss (MAUSS), la realidad socio-cultural se percibe como un conjunto integrado, cuya totalidad de elementos entran en relación (LEVI-BRUHL). Por lo tanto, a partir de allí, sin duda, y notoriamente con Malinowsky (MALINOWSKY), lo que busca la antropología política en las sociedades, “exóticas” o no, no es tanto la raíz histórica de la cultura sino más profunda y significativamente, su raíz lógica. Es decir, el particular “logos” que la inspira; “logos” que es más una conciencia respectiva de sí que la experiencia de un conocimiento científico objetivo y correspondería posiblemente al enfoque de la categorización hegeliana de la conciencia “para sí”, retomado por Lukács para su análisis de la conciencia de clase.

Sin embargo, el enfoque funcionalista, como más tarde el enfoque estructuralista, a pesar de su visión totalizante y más allá de este postulado siempre presente de la “unidad del hombre”, parecen ambos apartarse de la consideración de lo político en sí. Sin duda hubo que esperar hasta la aparición de la llamada “corriente dinamista”, a partir del decenio de los cincuenta del siglo pasado, que no consideró ya sólo el enfoque de la coherencia y de la integración de las sociedades tradicionales, sino que se interesó además en las modificaciones que la historia impuso a tales sociedades, a fin de subrayar la existencia de tensiones y de conflictos, notoriamente aquellos debidos a los cambios profundos aportados por la colonización occidental.

La heterogeneidad de toda sociedad, en la edad y el origen de los elementos que la componen, las contradicciones que la afectan, el carácter siempre provisorio e inseguro de los dispositivos de equilibrio a los cuales tienden las instituciones, pasan entonces a ser considerados de manera mucho más precisa por esta antropología política. Ya no se trata de la armonía que se concebiría como característica de las socie-

dades tradicionales, sino de considerar el cambio y el conflicto que llevan a percibir las como unidades activas y no ya pasivas, en donde constantemente las relaciones de poder y la legitimación de las dominaciones definen el curso principal de las evoluciones y de las adaptaciones.

Por lo tanto, el enfoque antropológico-político es enteramente válido y se proyecta esencialmente sobre una reflexión acerca de la esencia de lo político, su naturaleza y su fundamento, más allá de la multiplicidad de sus manifestaciones formales objetivas.

En cuanto al juicio de lo que sea actividad política, hay que considerar la perspectiva de los dos campos enfrentados sobre la cuestión: los maximalistas, que consideran que no hay sociedad sin gobierno, que la unidad social siempre es una unidad política, y el campo de los minimalistas que, basándose en la constatación de una falta de instituciones comparables al del Estado moderno en sociedades primeras, aboga por la tesis de lo político, definido simplemente como un aspecto adicional de toda vida social pero sin ninguna identidad específica, ya que el poder se proyectaría o expresaría en los circuitos del parentesco, de la religión y de la economía.

Hay que considerar finalmente, para el trabajo enfocado por esta tesis, que pasar de la descripción de las estructuras a la búsqueda de la génesis de su producción, no implica la afirmación de una necesidad absoluta de la especialización política. Toda sociedad se basa en el respeto de un orden que la fundamenta y desarrolla los medios necesarios para limitar los efectos de la competencia entre los grupos y entre los individuos. En este sentido, la necesidad de luchar contra el desorden y la fuerza centrífuga no implica necesariamente la coerción. Implica sí las interrogantes que planteen a las ciencias políticas los descu-

brimientos de los antropólogos sobre la naturaleza de lo político, situado entre la definición estrecha del apoderamiento por grupos de ciudadanos y el mantenimiento de una fuerza de coerción legítima, detentada por un cuerpo especializado de agentes, por una parte, y, por la otra, la definición amplia del basamento de un orden común producido por la interiorización de normas de comportamiento respaldadas y estructuradas por lo simbólico, lo mítico y lo religioso. Así, ante el problema de la naturaleza propiamente política de las relaciones de poder, es naturalmente una parte esencial de la teoría política la que se encuentra directamente afectada por los aportes de la antropología. La antropología política es el estudio de las instituciones y del funcionamiento del poder político en las sociedades. La antropología de la cultura, por su parte, estudia los mecanismos simbólicos en virtud de los cuales el hombre se comprende a sí mismo, en una cultura determinada. La noción colectiva de esta cultura determinada genera los principios de una “ideología”, entendida como un conjunto de mediaciones simbólicas a través de las cuales se estructura la realidad social y política. Aquí lo que hay de “positivo” es la necesidad de todo grupo de recurrir a mediaciones (mitos, leyendas, relatos históricos, valores estructurantes...) para fabricarse una entidad colectiva, para relatarse a sí mismo, para tener presencia en un escenario histórico presente. Según Paul Ricoeur, los análisis antropológicos demuestran que “la acción (social) está inmediatamente regulada por las formas culturales que suministran matrices y cuadros para la organización de procesos sociales o psicológicos, del mismo modo, quizás, que los códigos genéticos...suministran tales marcos para los procesos orgánicos”. Es por ello que es sin duda ilusorio, según Ricoeur, querer desenmascarar, detrás de un sistema simbólico, una realidad que, a su vez, no lo sería, es decir que no sería simbólica sino científicamente cierta, ya que detrás de una capa simbólica, se encontrarían nuevamente otras capas simbólicas. Al fin y al cabo se trata de *Homo sapiens sa-*

piens. Así, la función negativa, disimuladora, de la ideología, en el sentido marxista, no puede tener sentido sino sobre el trasfondo de una función más primitiva, constitutiva a su vez de todo grupo social, una función de integración simbólica. Esta integración se produce por el efecto de las interacciones con un fondo constituido por acervos históricos y por cuadros simbólicos, que se estructuran culturalmente, esto es, como referencias culturales, colectivamente aceptadas o concebidas como portadoras de valores referenciales generales. Se trata entonces de procurar identificar y entender, en la medida en que lo permitan las fuentes, el conjunto de factores motivacionales de la acción, desde los tipos de motivaciones individuales hasta las motivaciones lustrales de las instituciones políticas, pasando por las características de los componentes integrantes del orden social concreto. Esto significa un análisis que no se hace sobre el ángulo idealista o humanista, ni sobre el solo ángulo estructuralista, freudiano o marxista, todos reductores, y con ello empobrecedores, a lo Procusto, de la compleja y frondosa realidad humana individual y social, sino dentro de la perspectiva de lo que sería un análisis post-weberiano y post-fenomenológico. Lo que interesa, en este estudio, es el análisis de conceptos de “reivindicación” y de “legitimidad” en un análisis weberiano del Estado, planteando, según lo hace Ricoeur (p. 86 y ss.), citándose a sí mismo (Ricoeur: “Memory, History and Forgetting”, University of Chicago Press, University of Chicago 2004, págs. 86 y ss.), que *“la coacción estatal, en última instancia, se basa no sobre su poder físico sino sobre nuestra respuesta: es decir, sobre nuestra creencia en su reivindicación de legitimidad. En el idioma de Platón, podríamos decir que lo que permite la dominación estatal, es más su estructura sofisticada o retórica que su fuerza bruta”*.

Se trata entonces de enriquecer la concepción no evaluativa y dinámica de la ideología (en el sentido de un análisis de las correlaciones

entre las estructuras mentales y las estructuras sociales), con una evaluación conceptual que presupone algunos juicios que conciernen la realidad de las ideas y de las estructuras de la conciencia, y aun cuando tales juicios arquetípicos sean necesariamente siempre referidos a una realidad que está en constante movimiento.

Ante la evolución moderna de las ideas sobre la dimensión simbólica de la realidad social, la intención de Paul Ricoeur ha sido la de demostrar, en contra de Marx y de Althusser, que efectivamente hay una dimensión simbólica de la realidad social que escapa al proceso de distorsión y de disimulación, esto es, una simbología que contribuye a proporcionarle al grupo social una imagen idealizada y consonante de sí mismo. Simbología ésta necesariamente conceptuada subjetivamente en el sentir emocional colectivo. Así, la idea de una idealización del grupo por sí mismo no está muy alejada de la noción del estadio de la relación en reflejo o del espejo, que Althusser ha tomado de Lacan, o también de la noción de “deformación sistemática de la comunicación” teorizada por Habermas.

Se trata, por lo tanto, del estudio y análisis para determinar si, en el sentido que le da Carl Schmitt (SCHMITT) a este término, “las decisiones fundamentales” de libertad e igualdad de la Constitución venezolana, que el autor piensa designar como sus *formales* principios categóricos iniciales y permanentes, tal como se distinguen en todos los textos constitucionales de 1811 hasta la Constitución de 1999 y que consistirían, para asumir relevancia, en nociones culturales propias de la sociedad venezolana sobre tales libertad e igualdad, corresponden o no a una “ideología constitucional” concretada en un conjunto de mecanismos simbólicos gracias a los cuales habría una conciencia y una comprensión de sí misma de la comunidad venezolana, con referencia a su

cultura, determinada y determinante, la conciencia “para sí” de la categorización hegeliana, de la sociedad venezolana.

Partiendo de que lo que motiva la acción en las sociedades son de modo primario (pero no único) las referidas nociones de mitos, leyendas, relatos históricos, evemerismo etc., nociones, o mejor aun, valores estructurantes todos, que vienen a “constituir” una identidad colectiva, más o menos racionalizada, pero en todo caso de base emotiva comunitaria, así y sólo así determinante, por lo tanto presente en la percepción del sentimiento colectivo de identidad colectiva que la mayoría de esta sociedad tiene de sí misma, se plantea entonces la interrogante acerca de si estos mitos, leyendas o sagas son los que cuentan en el momento de establecer el marco referencial de un modelo formal de sociedad y de estado, y eso independientemente de las ideologías más o menos universales y referenciales y de circunstancias culturales, étnicas, sociales y económicas particulares y coyunturales del momento.

Se ha de analizar, de modo primordial, un periodo de la historia política, social y cultural desde la perspectiva de la existencia o no de una conciencia socialmente difundida de pertenencia a ese grupo. Para ello, conviene revisar la interacción estudiada por Tönnies (1855-1936), a finales del Siglo XIX, entre *gemeinschaft* y *gesellschaft*, respectivamente conciencia de grupo societario y estructura estatal. Las voluntades humanas interactúan de muchas diferentes maneras, cada una de esas interacciones son de carácter recíproco, de un lado activa o asertiva, y del otro pasiva o de aceptación. Nos interesan aquí las que Tönnies define como positivas, esto es, las que se basan en la mutua afirmación positiva. Que son las únicas que, generalizadas, pueden construir sólidamente un sentimiento de comunidad (la “Gemeinschaft” de Tönnies). Las relaciones de este tipo implican el logro de un equilibrio entre unidad (“ipseidad”) y diversidad. Esto necesariamente implica el

enaltecimiento mutuo del obrar en común y el compartir cargas y recompensas con sentido de comunidad, todo lo cual puede ser apreciado como la expresión conjunta de las energías y voluntades de un pueblo cuya identidad, como tal, sólo puede a su vez existir si hay tales energías y voluntades colectivas. Así, tanto externamente como internamente, según Tönnies, es que puede surgir la existencia de una “entidad viviente unificada” que sea conocida por algún nombre colectivo, como unión, fraternidad o asociación. Estas interrelaciones y el vínculo social que de ellas surge, puede ser entonces considerado como teniendo una verdadera vida orgánica (la comunidad real o “Gemeinschaft”) o, por el contrario, corresponder únicamente a una construcción mecánica, intelectualmente concebida, una entelequia, basada en un orden formal legal, “la sociedad” (“Gesellschaft”), el Estado. Se nace en comunidad, “Gemeinschaft”, y tras la educación se inserta el individuo en la sociedad, en el Estado. Por eso en los viejos países de milenarias tradiciones, ambos términos se usan prácticamente de modo indistinto. Pero en realidad el sentido profundo de todo esto es que sólo hay *comunidad* cuando hay genuina y duradera vida en conjunto con todos, mientras que la *sociedad* es algo transitorio y superficial. *La comunidad debe ser entendida como un organismo vivo, con orgánica coherencia y estructura, mientras que *sociedad* es un artefacto de agregación mecánica.* Cuanto menos estén ligados entre sí por un sentido de comunidad los que se interrelacionen, cuanto más se encuentran enfrentados entre sí como sujetos libres de sus propios deseos y poderes, esa libertad será todavía mayor en tanto no se sientan como dependientes de un poder guía predeterminado, el cual sólo puede surgir de la voluntad de una comunidad, distinta de instintos e impulsos hereditarios. El factor más importante en el desarrollo y formación del carácter y comportamiento del individuo es alguna forma de voluntad colectiva que educa y guía. El espíritu de familia es de particular importancia, pero lo es tam-

bién todo otro principio mental o espiritual que funciona del mismo modo” o “consenso”. El sentimiento de recíproca vinculación como expresión peculiar de la voluntad de una comunidad es lo que Tönnies llama “comprensión mutua”. Es aquella especial fuerza social y sentido de compartir (“das verständnis”, término que es a la vez, comprensión, indulgencia, inteligencia, entendimiento) que aglutina a la gente como parte de un todo. Todos los de una ciudad, de un pueblo, de una aldea, de una nación, una tribu, un clan y finalmente de una familia, pueden ser vistos y comprendidos como integrantes de un tipo de guilda o comunidad religiosa. Y, recíprocamente, todas esas muy diferentes estructuras y formaciones están contenidas en la idea de la familia, y todas proceden de tal idea de la familia como expresión universal de la realidad de una comunidad. Vida comunitaria significa mutua posesión y disfrute, y posesión y disfrute de bienes comunes. La fuerza motivante tras la posesión y disfrute de bienes comunes, es el deseo de tener y conservar tales bienes: amigos comunes, enemigos comunes, males y enemigos no son en sí objetos de posesión y disfrute, sino que provienen de motivaciones no positivas sino negativas, de animosidades y odios *comunes*, del deseo común, y por ello compartido, de destruir (TÖNNIES, págs17-22). Tönnies señala que el pueblo o ciudad, tanto como los describe Aristóteles como por sus propios propósitos intrínsecos, corresponde también a un organismo que vive en una manera comunitaria, fueren cuales fueren sus empíricos inicios, y su existencia ha de ser concebida como una totalidad, junto con las asociaciones individuales y familias que lo componen y de ellos dependen, con su idioma, sus costumbres, sus creencias, junto a sus tierras, sus edificaciones, sus bienes; conformando así una entidad permanente que sobrevive a los cambios traídos por muchas generaciones, en parte por sus propios recursos, en parte por el acervo cultural y educación de sus ciudadanos, y en esta forma va reproduciendo el mismo carácter, espíritu y acti-

tud mental, si es que puede asegurarse de alimento y recursos de sus propias posesiones y las de sus ciudadanos, o por suministros estables de las regiones circunvecinas. Sólo así puede entonces dedicar energías a actividades de mayor elevación, intelectuales y manuales, alcanzando formas armónicas y haciéndolas coherentes con los gustos, mentalidad y apreciación de sus habitantes, lo cual es la esencia misma de la creación artística. En la creación de cultura común que preside la creación de sentimiento y realidad comunitarios, Tönnies estudia fundamentalmente los primitivos modelos griegos y germanos, en los cuales los cultos primitivos iniciales eran siempre familiares para sólo después pasar a ser cívicos. La ciudad, *la polis, la civis*, pasa a ser custodia de paz colectiva, por unidad religiosa, organización interna y externa del trabajo, todas estas ordenanzas de importancia moral directa. Huelga decir que tales modelos que explican sí el emerger de cultura en partes de occidente, son del todo inaplicables a la fraccionadísima sociedad, por así llamar al heteróclito ensamblaje humano, de tan diversa y dividida raigambre, que ocupa los vastos deshabitados e incultos espacios de la Capitanía General de Venezuela. Sin perjuicio de ello, es preciso señalar otras características de una necesaria voluntad general, para que pueda haber sentido de comunidad y algo más que un agregado ocasional de ocupantes de un territorio que sería sólo una especie de campamento minero. Terrible sentencia la de este tipo accidental de aglomeración humana, así calificada Venezuela, en espantosa *boutade*, por el articulista Francisco Paco Vera Izquierdo.

Así, a la simple expresión de una voluntad general de la sociedad llama Tönnies *convención*. Con lo cual, prescripciones normativas y reglas de todo tipo, aunque sean de muy diversos orígenes, preferiblemente intrínsecos, pueden reconocerse como convencionales, como no sean las llamadas leyes de Indias estructuradas y aplicadas por el po-

der externo y lejano, el colonial español, con acaso las mejores intenciones ordenadoras, pero completamente extrañas al conjunto de las almas todas que integraban la fraccionada humanidad que poblaba, muy escasamente, el territorio de la Capitanía.

Señala Tönnies que “convenciones”, en su sentido social, pueden ser también sinónimo de prescripciones y reglas de todo tipo, aunque su origen pueda ser de diverso género, de tal forma que el término de “convención” es frecuentemente entendido como sinónimo de tradición o de costumbre; aun cuando todo lo que surja de la costumbre o de la tradición es sólo convencional en la medida en que es socialmente aceptado como conveniente o beneficioso para todos, y siempre y cuando ese beneficio o conveniencia general es aceptado por sí mismo. Así, esas convenciones no suelen ser lo mismo que la tradición como legado sagrado de los ancestros. Son por lo tanto algo distinto a la tradición. En todo caso, las convenciones y la tradición se amalgaman en las reglas del Estado, en lo que Hobbes llamó, en el Leviatán, la forma y poder organizado del “Commonwealth” combinado con la materia (“Matter”) de ese “Commonwealth”, que sería entonces la conjugación equivalente a la unión orgánica entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*. Según Tönnies, el desarrollo de la sociedad es siempre un resultado o producto eventual de *una realidad espiritual general latente*, en relación causal con la evolución gradual de una “sociedad de mercado” (“market society”) o “gesellschaft”. Tal desarrollo es un proceso dinámico, siempre en movimiento y mutación, que sería la personificación, o mejor, la cosificación de una voluntad o racionalidad, generalizadas, como producto de una ficción nominal.

Todo esto significa que no sólo no puede haber sociedad sin un sentir compartido global de tal cosa, es decir sin un concepto generalmente aceptado de la existencia de tal sociedad en la generalidad de

sus integrantes, sino que además tal cosa no puede existir durablemente sin que haya también, consiguientemente, una comunidad de relaciones económicas de interdependencia. Ambas cosas tienen así vidas convergentes. Entonces para que haya sociedad, entendida ésta en un sentido holístico, es menester que haya conjuntamente *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* (TÖNNIES, pp. 35-43). Y la *Gesellschaft* se da, por antonomasia, según Tönnies, en el contexto de relaciones económicas; añade, quien esto escribe, que es una *Gemeinschaft* previa, conciencia de sí mismo y de la identidad de su grupo por el ser humano que justamente permite la económica *Gesellschaft*. Estas relaciones comunales, acaso pueden ser vistas como una guerra de todos contra todos, como el *homo homini lupus* de Hobbes. Pero justamente, es el sentido de *Gemeinschaft*, comunidad de cultura, temperamento, mitos compartidos por la generalidad, espíritu de identidad nacional y de comunidad de destino, aunado al *Gesellschaft* de las estructuras normativas y estatales *que emanan de lo primero*, neutralizan esa guerra creando una *convención de sociabilidad* en la cual los egoísmos primarios, primitivos y asociales quedan pacíficamente regulados por el sentido de reciprocidad que permite la vida en sociedad como manifestación de un interés común genuino. Según Tönnies, toda sociabilidad convencional puede ser entendida como análoga al intercambio de bienes materiales. La regla primaria es precisamente algo que el relativista y extraviado sentido actual de la “modernidad” menosprecia como antigualla alienante: las reglas de lo que llama *Höflichkeit* (traducidas por ‘cortesía’ or por ‘courtesies’, que dan la idea del comportamiento adecuado en una corte, cuando en realidad se trataría más bien de la ‘politesse’ francesa, de la ‘politeness’ inglesa , expresiones que con acertada filología reflejan la idea de trato recíproco en la *polis*, porque son parte de la ordenación no normativa, pero de eficacia funcional de esa *polis*, de esa *civitas*, de la cual surge el inglés ‘civility’), que son de necesario despliegue recípro-

co, porque resultan ser la base del civismo. Son entonces aquellas reglas socio/culturales por medio de las cuales se realiza un intercambio de palabras y cortesías por las cuales se establece la positiva ficción, idea formal, de que todos aparecen como les importa parecer a los demás y pueden así estimarse recíprocamente como “iguales” y, con igual relevancia, miembros reconocidos de una comunidad . Como queda dicho, ello es ficción, pero ficción útil, en todo caso funcional, por cuanto facilita el contacto social, más bien lo permite, con inicial renuncia, formalizada y visible/audible, a la agresión. No basta para eliminar las asperezas de la competencia en el marco de la *Gesellschaft*, área de la competencia económica, pero es un emoliente, tanto más eficaz que está enraizado en la *Gemeinschaft*, la cual cuando realmente existe, y esto es el *quid*, actúa como un vínculo de sangre, principalmente y esencialmente una relación basada en la sensación de una relación de integración física en y con la sociedad de la comunidad nacional. Mito sí, pero cuan eficaz e indispensable. Tönnies, influenciado por el marxismo, hace un análisis restringidamente económico del origen de las sociedades como siguiendo el camino transitado de una economía tribal de autarquía, a una extensión del comercio con vías de comunicación terrestres y marítimas, en un antagonismo originario entre economía agrícola y desarrollo comercial general ulterior.

En realidad ese análisis no es totalmente inexacto, aunque es de cierta manera indudablemente empobrecedor, sino que es en suma incompleto, porque no ha podido tomar en cuenta los más recientes avances de la antropología al respecto del profundo significado para la civilización humana de los esquemas culturales existentes al inicio de la agricultura con el período neolítico. Los estudios corroborados abundantemente con arqueología, demuestran que primero no vino la economía, ni siquiera la agricultura que la permitiría, sino la religión. Más

precisamente dicho *el sentimiento religioso compartido* (CAUVIN). Permítasenos una indispensable digresión al respecto sobre el fenómeno de la primera religiosidad, como manifestación antropológica primera de un *sentimiento compartido por una comunidad, cuyo comparitr es, precisamente, lo que ha permitido, la propia civilización humana*. Que es lo que fundamentalmente interesa. Nada menos. Cauvin trata de explicar que el nacimiento de la civilización de eurasia, comenzando con la Revolución Neolítica en el Levante y partes adyacentes de Asia occidental. Esa innovación cultural implicó todos los aspectos de la vida humana, desde lo más material hacia lo más simbólico (CAUVIN, pp.13-14, 44), marcó el comienzo del final de la trashumancia, del inicio de comunidades ya sedentarizadas, en números crecientes, de una creciente dependencia de cultivos y pastoreo y de cambios en las expresiones simbólicas. Según Cauvin tales desarrollos se interrelacionan, pero “el comienzo de la primera manipulación del entorno natural por nuestra especie” (CAUVIN, p. 9, que fue la domesticación de plantas y animales) y la agricultura propiamente, sólo se pudo dar por una previa transformación mental (“mutation mentale”). Sostiene así la idea de que los avances científicos de la humanidad no se derivan de la simple acumulación de hechos externos sino de reflexiones mentales derivadas de nuevas premisas. Así, los saltos creativos son impredecibles. Con la sedentariidad de los villorios y sus áreas de cementerios se logró crear una conexión entre los mundos de los vivos y de los muertos y se empezó a reconocer dos planos de existencia. La presencia y proximidad de la muerte creó un “malaise existencial” (CAUVIN, P. 100) que exigió solución. Se empezó a dirigir súplicas hacia ese otro plano extra-natural. Ya entonces los dos planos de la existencia consisten en uno “alto”, caracterizado por la divinidad, y el otro “bajo”, caracterizado por la humanidad. Por lo tanto, la producción de alimentos, la agricultura fue incidental, o por lo menos secundario a los cambios en sistemas de creencias,

que pasaron, en su representación plástica, del mundo animal, a seres humanos y, finalmente a deidades, creencia ésta última como zócalo de la civilización humana evolucionada, por cuanto ella sólo es posible cuando los miembros de la respectiva comunidad se vinculan a empresas colectivas a través de las prácticas religiosas primeras – inhumaciones, pinturas rupestres, estatuillas– que implican absolutamente la presencia previa de un sentimiento colectivo compartido de pertenencia al grupo en su mística común creencia (sea cual fuere, objetivamente, esa creencia, puesto que *lo que importa radicalmente es su condición de genuinamente compartida*).

Para los fines del presente estudio, esta tan lejana perspectiva pareciera ser hartamente remota del análisis seguido, pero en realidad sí es útil para observar aquí, la noción a ser más adelante desarrollada, que a la fragmentación cultural y sociológica aguda de los pobladores de la Capitanía General (arriba señalada al referirse a los fragmentados orígenes de la población indígena, esclava y blanca), que impidió la creación de una colectiva conciencia de comunidad de destino con mitos estructurantes compartidos, se añadió gravosamente la enervante condición de una economía esencialmente de raigambre esclavista, y por lo tanto de paupérrimas posibilidades de expansión y crecimiento, de monopolio colonial, de tesitura estamental de desprecio al comercio y a los comerciantes, y de indigentes condiciones de vida frente a lo despoblado de los territorios, carentes de cultivos y desarrollo.

Volviendo al aspecto económico originario, Tönnies sostiene que, para considerar la formación y estructuración de un orden social, existen dos sistemas contrastantes de orden social colectivo: uno esencialmente basado en la concordia, en la armonía fundamental de voluntades, y que es desarrollada y cultivada por religión y costumbres; el otro se basa en convenciones, en una convergencia y reunión de deseos ra-

cionales, y es posibilitado y protegido a la vez por legislación política que es derivada de la opinión pública. Nótese que siempre se vuelve a opinión i.e. a sentimiento colectivo, sin el cual no se podría llegar a la expresión de una consiguiente voluntad normativa, esto es, normativizada. Más aun, siempre según Tönnies, hay dos sistemas contrastantes de legalidad: uno de derecho positivo con reglas mutuamente obligantes de derecho positivo que regulan las relaciones de los individuos entre sí; el otro, que encuentra sus raíces en las reglas de la vida de la familia y se encarna en la posesión de la tierra, y cuyas formas son determinadas fundamentalmente por la costumbre, que la religión consagra y transfigura, si no en regla dada por voluntad divina, por lo menos en voluntad de dirigentes sabios que “sí” interpretan la voluntad divina. Así, en el centro de la existencia y de la voluntad social están la concordia, la costumbre y la religión. Si las circunstancias son favorables, se desarrollan entonces combinaciones de alta complejidad de esos diversos factores para adaptarse al crecimiento y desarrollo de las sociedades (TÖNNIES, pp. 247-261). Esto es, si hay un sentimiento colectivo enraizado en el sentimiento colectivo, por el vehículo que sea: mitos seculares o sacros –religiones-, lo que se presente, pero siempre subjetividad de todo un colectivo, o una mayoría determinante del mismo, zócalo indispensable para la existencia, o no, de todo grupo social que funcione como entidad efectivamente aglutinada y estructurada.

La paz y la cohesión social se mantienen por las convenciones y por el temor mutuo que su infracción involucra, todo bajo la protección de legislación y políticas del poder. Pero en todo caso el carácter nacional y la cultura nacional se preservan mejor por el orden y modo de vida *inmanente* de la *Gemeinschaft*, concepto y realidad ésta que resume y cristaliza toda la situación de la *Gesellschaft*.

La obligación de todo estudio al respecto sobre la integración de una sociedad para explorar la correspondencia entre sus reglas de lo que sería su *Gesellschaft* (ordenamiento jurídico/político formal material) y su inmanente realidad socio cultural –que sería su *Gemeinschaft*– es entonces la de tener conocimiento y analizar las principales tendencias de la sociología política moderna sobre estos temas. Así, para aproximarse al estudio de la noción de principios fundamentales de organización social recogidos en una normativa constitucional que sostiene un Estado de Derecho Constitucional (García Pelayo, Obras Completas, Tomo III, págs. 3.029 a 3.030) y su valor organizativo, como emanación de una *paidea*, es decir, de una cultura común compartida en un momento histórico dado, se ha analizado la noción de que el Estado de Derecho, como también lo señala García Pelayo, “es la concreción en una época determinada de un arquetipo intemporal de convivencia política” que puede ser calificado de “nomocrático” toda vez que el poder está investido en las normas. En torno a esto hay tres ideas que, hasta ahora, *pace* “post-modernos”, han estructurado el pensamiento político a lo largo de toda su historia: i) la noción de que la dignidad y la libertad humanas son incompatibles con la sumisión a otros hombres, sino solamente con la sumisión a las leyes; ii) consecuentemente que sólo el imperio de normas abstractas e impersonales garantiza un orden digno, cierto y seguro de convivencia y iii) que en la dialéctica entre norma (*nomos*) y poder (*kratos*), la primera ha de imponerse al segundo. La norma siempre necesariamente es emanación de una cultura dada, de una *paidea*, que a su vez permite la concreción de una cierta idea de orden en un sistema jurídico, concreción que se actualiza en la formalización de una normalidad en una normatividad (HELLER, 200-216; 269-274). Ortega y Gasset escribió que la cultura, esa *paidea*, es la interpretación que el hombre da a su vida, en un momento histórico dado y en un *locus* determinado, inventando una serie de solu-

ciones, relativamente adecuadas para obviar o solucionar sus problemas y necesidades vitales. Entendiendo problemas y necesidades vitales, tanto a los materiales como a los espirituales. “*Creadas aquellas soluciones para necesidades auténticas, son ellas también auténticamente soluciones, son ideas, valoraciones, entusiasmos, estilos de pensamiento, de arte, de derecho, que emanan sinceramente del fondo radical del hombre, según éste era de verdad en el momento inicial de una cultura*”; (ORTEGA Y GASSET, “En torno a Galileo”; (1),pp. 70 y ss.). Sin embargo, la creación de tal bagaje trae fatalmente el inconveniente fundamental de su propia existencia: como está allí para las futuras generaciones, éstas están dispensadas de crear *ex novo* semejante conjunto de referencias sino que sólo deben recibir el existente y desarrollarlo. Construir a partir de él y en base a él. Aunque sea, en tiempos de “revolución”, para crear un modelo otro pero por oposición al anterior que, así, es cimiento del eventual nuevo o reordenado esquema. La existencia de modelos previos puede traer la desventaja de conducir a una inercia vital. Pero este autor constata, en observación del caso venezolano, que es singularmente más complejo no tener esquemas de referencia de valores culturales y sociales. Crear así, en cada generación, modelos que la sirvan, sin verdaderas referencias culturales anteriores sobre las cuales construir, así sea destruyendo, es constatar el adagio latino de *nihil ex nihilo*. Según Ortega y Gasset, el que o los que originalmente crean unas ideas lo hacen no creyendo que es un pensamiento propio, sino que les parece ser traducción de la realidad misma en contacto inmediato con él o con ellos mismos. Es decir, pensamiento como emanación de lo real. Esa intuición de Ortega y Gasset ha sido recogida científica y modernamente por el prehistoriador belga Marcel Otte (OTTE). Éste prehistoriador y paleoantropólogo propone descifrar los orígenes del hombre como los de una aventura del intelecto. El camino recorrido por la humanidad antigua hasta las sociedades

avanzadas sería buscado no ya gracias a las osamentas fosilizadas, sino más bien a través de los ritos, técnicas, símbolos y obras de arte, huellas indirectas de sus capacidades cognitivas y de las realizaciones de su pensamiento: lenguaje, música, religiones, mitos, o sea su “espiritualidad”, entendida *lato sensu*. En esa visión distinta de la prehistoria se pretende insuflar una espiritualidad al material arqueológico e inquirir lo que ha podido animar nuestros ancestros. No es ya un cómo vivían y a qué se parecían, sino qué podían pensar. Cuál fue la naturaleza del pensamiento audaz que presidió la larga aventura prometeica que llevó al hombre desde el tránsito de una cierta especie de primate, entre otros, desde la selva tropical africana, hasta sus planicies y de allí en infinitos desafíos y emigraciones a través del descubrimiento del fuego, la sepultura, una expansión mundial, arte y religiones. Dice el autor que pasar de la selva tropical africana a la luna no se produce por azar. Sería, para él, el fruto de un pensamiento imaginativo alimentado por el deseo y la imaginación. Ello llevaría a concebir el instrumento lítico como una simple etapa en la toma de conciencia frente al mundo, la cual se insertaría, hace dos millones y medio de años, en una tradición artesanal mucho más antigua; o a enfocar la desaparición del Neandertal por el derrumbe de su mitología más que por una supresión física por otros Homo. En todo caso vale la aserción orteguiana de que, como mencionado arriba, la cultura, esa *paidea*, es la interpretación que el hombre da a su vida, en un momento histórico dado y en un *locus* determinado, es decir, es pensamiento emanado de lo real. Pero también que antecede a lo real: la construcción de las siete maravillas de la antigüedad no se hizo sin idea preconcebida de cada uno, sólo amontonando al azar piedra sobre piedra, sino que correspondía al plan de la idea previa, de la idea completa de la obra, previa a la piedra. Es la idea que precede a la realidad que la realiza.

Frente a esto está la notable y, se podría decir, peculiar aventura intelectual del “pensamiento posmoderno” sobre la estructuración social (séale perdonado al autor enunciar la impresión personal de que lo “posmoderno” es en realidad todo lo que sucede continuamente después del momento presente –que sería lo moderno– y así viviríamos un post modernismo adminiculado de una cantidad infinita de “pos”, tan infinita como la prosecución infinita del *Pi* 3,1416), pensamiento posmoderno éste, dígase, que es el de la deconstrucción en todos los campos de la cultura entendida en su más antropológico sentido. Pero es innegable deber de rigor académico del que aspira a construir una tesis sobre las llamadas decisiones fundamentales de la Constitución (SCHMITT), referirse no solo a Píndaro (500 a.C.) y a su “*nomos o panton basileus*”, a Nicolas de Cusa (Siglo XV), y al mismo Machiavelo y su *vero vivere político* frente al *vivere corroto* y en general a toda la historia del pensamiento político en la que está presente la triple noción enunciada arriba, sino referirse también a cierta tendencia en las ideas “modernas” sobre ordenamiento social, poder y norma. Que, a primer abordaje, no parecen ser emanación de pensamiento frente a lo real.

Así, vistos Dubet, Elías, Foucault, Freitag, Giddens, Goffman, Habermas (el “Papa” intelectual que dialoga con otro Papa), Lockwood, Nisbet, Parsons, Riesman (y sus valores “*innerdirected*”), Taylor (el cual “*situates the interpretation of rules within the practices that are incorporated into our bodies in the form of habits, dispositions and tendencies*” y cita a Wittgenstein: “*obeying a rule is a practice*”) y Touraine, el autor piensa que Francois Dubet (Dubet, F.: “Conflictos de normas y ocaso de la institución” in “Estudios Sociológicos” Enero-Abril, Año 2004, Vol. XXII, N° 001. Págs. 3-24; El Colegio de México, D.F. México 11-3-24, Universidad Anónima del Estado de México), condensa y epitomiza bien las ideas de desconstrucción de las nociones de sociedad, cultura, de-

recho (normatividad), poder, etc. del “posmodernismo”. Se lo puede comentar y criticar (sentido griego y el otro) a continuación. Afirma Dubet: *“Las normas que regulan las conductas de los actores sociales, particularmente las normas de justicia que distribuyen los bienes y las jerarquías de manera legítima, preexisten a dichos actores y suponen que ésta las han interiorizado en el transcurso de los diversos procesos de socialización”...* *“Las sociedades modernas han construido instituciones específicas y organizadas cuyo trabajo consiste en socializar a los individuos con normas consideradas universales: un Dios único, la Razón, la Nación, la República, la Ciencia...”*... *“...descansen (éstas) en principios religiosos o laicos, homogéneos y no contradictorios entre sí (Nota: en realidad, en relación dialéctica y agonal entre sí), por esto, “... para ellas, la igualdad, el mérito y el reconocimiento no son principios contradictorios”;* *“Actualmente, ya sea que caractericemos a nuestras sociedades como “la posmodernidad”, hipermodernidad” “modernidad tardía” o como “modernidad inacabada”, todas ellas parecen sufrir el ocaso de esta(s) figura(s) de las instituciones de socialización”* (cfr. Freitag y Bonny, 2002; Habermas, 1981; Giddens, 1994 y Touraine, 1992). Se observa que es quizá confundir ocaso con simple mutación evolutiva; *“La socialización consiste más bien en disponer y combinar los roles sociales en experiencias sociales que en imponer normas a través de ellos”.*

Eso dice, pero es innegable que para que exista una sociedad debe existir una determinada legalidad que la encuadre y propenda a la solución de conflictos, tanto interpersonales como grupales, mediante la intervención de una autoridad judicial de jurisdicción exclusiva que zanje e imponga sanciones que permiten evacuar y neutralizar la vendetta y con ella la violencia sin fin que impide el orden social.

Al hablar de Durkheim, el citado (Dubet) nos aclara que el sentido de “instituciones modernas” debe ser entendido como “la modernidad clásica (sic)” y de “los tiempos modernos” (Nota: sería acaso moderno todo lo que es actual en distingo a lo que es pasado...) y refiere que Durkheim señala que la Iglesia (Nota: entiéndase cristiana: protestante y católica) “ha dado una forma “fina” a las instituciones de socialización, particularmente a la escuela (Durkheim 1990)”, (que serían) “un programa institucional”...“que tiene como objetivo arrancar (sic) a los individuos de las culturas particulares, de las culturas étnicas y de las culturas de clase”, izándolos hacia una cultura percibida como universal, la de una religión universal, la de la ciencia, de la razón, de las luces, al tiempo que los sitúa en una sociedad nacional específica ya que los actores y sujetos sociales estarían, a fortiori, “situados en una sociedad nacional específica”.

Se observa que “la cultura percibida como universal” p.ej. la Declaración de 1948 de la ONU sobre derechos humanos, al igual que el cristianismo y sus principios universalizantes; idem por la “ciencia”; “las luces” y “la razón” (erigida “como valor”, según Dubet por los griegos – *horresco referens*–); la idea de “ciencia”, sea como realidad objetiva o sucedáneo “moderno” de una forma de religión, son en realidad los “principios de los principios” los que permiten estructurar un orden –en existencia relativa, dinámica, fluida y dialéctica– que subyace y es en última instancia inmanente a órdenes creadas por principios “de la vida diaria y práctica” de las diversas sociedades, cuya diversidad –de detalle– puede ser integrada en valores de convivencia.

Se sostiene modestamente, por quien esto escribe, que lo anterior sólo podría ser cierto en el supuesto de que los principios ordenadores de cualquier sociedad –especialmente los religiosos– permitan integralmente el respeto a la igualdad de derechos de la referida declara-

ción universal de derechos (ONU 1948), que vendría a ser entonces ese “moderno” derecho natural, un “*ius gentium*”, ya de individuos.

Cabe notar igualmente que mientras ese lindo mundo se organiza universalmente, la necesidad esencial, vital, absoluta de un pueblo, *una vez constituido como tal*, es la de preservar su orden interno en contra de fuerzas e influencias externas de individuos, o grupos sobrevenidos, cuyos principios y vida práctica pueden acarrear la negación y antagonismo a los principios de socialización de la respectiva sociedad, habida cuenta, se repite, de la necesidad de que tales principios sean los de los derechos humanos universalmente normados.

Según Girard, se debe tener siempre presente que las religiones, y muy especialmente la cristiana, constituyen mitos y ritos, inconscientemente, pero justamente por ello eficazmente necesarios, para conjurar la violencia colectiva desbocada y destructora que pasa por una destrucción radical para llegar a la catarsis creadora del nuevo orden y sus ritos nuevos de mímica y conjura o exorcismo de la violencia, colectiva y miméticamente desatada (GIRARD, (13)).

Dubet llama estos principios “no negociables, no justificables”, “distantes de las prácticas sociales ordinarias (sic)” (Nota: lo cual es una tautología) y embiste en el error de llamarlos “fuera del mundo”, “fuera del siglo” y que “*funcionan como órdenes regulares, como santuarios fundados en una legitimidad carismática y sagrada*”. (Nota: es esa misma “legitimidad” –i.e. vivencia– “carismática y sagrada”, es lo que justamente, y de manera inconsciente y por ello efectiva, los coloca, al contrario, *en el siglo, en el mundo*, para angustia nihilista de los que, al haberlos disecado como mariposas, y estar confrontados a unos pobres pedazos remanentes, *disjecta membra*, de su “disección racional” de la mariposa, ya no creen en ella, pero tampoco saben ya en qué creer,

como no sea, probablemente, aunque ni siquiera eso es seguro, en la última reducción a las solas elementalidades de sus propias básicas funciones de ingestas y excretas, sueño, impulso sexual y a la violencia egoísta. Todo esto generalmente como un pedante ejercicio intelectual de torre de marfil en el seno de sociedades occidentales que lo permiten sin riesgo porque garantizan razonablemente seguridad, ayuda al paro, sueldos para labores administrativas innecesarias y superfluas, ayuda a la vejez, pensiones, asistencia médica y hospitalaria, luz, agua, teléfono, carreteras y otras nefastas similares cosas, sin el lastre de las cuales vive feliz el miembro de las más primitivas agrupaciones étnicas cuya miseria ejemplar y rousseauniana sería la envidia de los pobres habitantes de N.Y., Londres, Paris y Berlín, si solo supieran la verdad desvelada y revelada por esos intelectuales.

Luego asesta Dubet, arquetípico representante de estas tendencias “modernas”, verdades aplastantes tales como: que quienes trabajan en y para esas instituciones creen en los valores que las animan y además “su trabajo de socialización se sostiene por un orden simbólico que da sentido a todos sus actos profesionales”. O sea que no trabajan como robots. Otros ejemplos del mismo tipo de revelaciones ilustrativas de esta lección de prosa al lector, verdadero Burgués Gentilhombre molieresco. *Viz.:*

Ítem: “*la socialización es también una subjetivación*” o sea que no podría haber socialización sin el deseo íntimo, consciente o inconsciente, del sujeto a socializarse.

Item: confunde despreocupadamente la virtud ordenadora del rito como tal, con la convicción que trata de demostrar e inducir tal rito.

Item: “*para la iglesia* (supone naturalmente, faltaba más, la odiada católica, aunque el asunto pueda extenderse a la protestante) “*se trata de una creencia propiamente “milagrosa”* (quiere decir, claro, “irracio-

nal”) según la cual el sometimiento de los individuos a disciplinas rigurosas (“aguas mojadas”) precisas, y racionales (contradicción que se quiere sublime) “engendra también una forma de subjetivación y de distancia (Nota: acaso distancia por subjetivación?) “porque la disciplina así concebida (o sea la disciplina disciplinada, es decir como lo resalta, “rigurosa”) “aspira a producir un trabajo consigo mismo (ya que) para la iglesia, la obediencia al dogma engendra una fe liberadora...” (la fe, si es suficientemente fuerte, es justamente lo que puede generar la obediencia al dogma. Por allí paso San Agustín, vía Plotino).

Item: “En la escuela moderna (i.e. actual (?)) la disciplina escolar (que es una variedad “moderna” de la indisciplina) tiene como objetivo forjar un individuo y un ciudadano autónomos que obedezcan libre y racionalmente a una ley justa (faltaría definir lo que es “ley justa”: es acaso lo que la ley define, positivamente, como tal?; es acaso la opinión colectiva mayoritaria o sea la moda?; o es la opinión individual de cada cual al respecto?).

Ante tamaña calle ciega, pide la ayuda de: Parsons, 1955 (el “sometimiento” al médico por el enfermo, para el éxito de la creación. Originalísimo: desde la noche de los tiempos el “paciente” se ha “sometido” i.e. ha creído en el shaman y ha somatizado, para bien o mal, esa creencia); Foucault, 1955: “la connivencia” entre reo y verdugo (lecturas alternas de Sade y de Freud?); las “concepciones humanistas de la educación”; “las de las luces”, “las de Freud” (ibid.); así como los análisis de Elías, 1973 (el “proceso de civilización”), y concluye que todos, tendencias, modas modernas y autores citados sostienen que: la socialización emancipa (o sea que desindividualiza lo infantilmente egoísta de cada cual para llevar al individuo a la conciencia de lo colectivo, de lo social) ya que está sometida a principios transcendentales y universales que permiten a los individuos distanciarse de ellos mismos y –

¡presto! – “*construir una crítica de la vida social a partir de un juicio autónomo*” (Elías, 1973): o sea que la acción de los principios trascendentales y universales que, por ser aceptados, permiten llegar a la socialización y, una vez alcanzada tal socialización, permiten a la vez des-socializarse y volver a una individualidad autónoma –a-social– y crítica. Todo admirable de lógica y coherencia.

“*Las instituciones se sostienen por principios que fundan a su vez las disciplinas y la crítica de esas disciplinas*”, crítica basada en la no-realización efectiva arquetípica de los valores ínsitos en tales principios. Su “actualización” es siempre “problemática” y entra en dialéctica con el arquetipo que nunca puede ser perfectamente realizado. Suena casi a Plotino y su “*noéséos noésis*”. “*La Razón*”, prosigue Dubet “*y sólo ella puede criticar la ciencia, como la gran cultura puede criticar los hábitos escolares*” etc. es quizá una variante inferior de la idea popperiana del “falseamiento” de las sucesivas teorías en las ciencias.

Afirma que la “idea” (sic) de sociedad puede definirse por cuatro grandes características (Nisbet, 1984): “*A su tiempo, la integración social será reforzada por el desarrollo del Estado benefactor que extenderá los derechos políticos hacia los sociales apuntando a realizar la igualdad “real” a partir de un conjunto de deudas sociales y de méritos cuidadosamente definidos*”. Ahora bien, el “Estado providencia”, el que debe proveer la “procura existencial”, el “Daseinsvorsorge” de Ernst Forsthoff (*Die Daseinsvorsorge und die Kommunen*, Stuttgart, 1958, y *Der Staat der industriegesellschaft. dargestellt am beispiel der Bundesrepublik Deutschland*, München, 1971, citado por Manuel García Pelayo, in “Las Transformaciones del Estado Contemporáneo; GARCÍA PELAYO,(2),Tomo II, pp. 1595 y ss.), es tan inviable –en sus formas–, como lo fue el comunismo histórico en su economía práctica. Desde el advenimiento del hombre a la Historia, se trata siempre de producir ex-

cedentes, cuando no se hace esto se cae en Grecia. La de hoy, claro, no la de Pericles. Las “cuatro grandes características de la ‘idea’ de sociedad” de Dubet, serían entonces:

- I. La Sociedad es “moderna” (es decir actual) y se define de manera agonística con relación a la tradicional, considerada como una pura alteridad teórica.
- II. La Sociedad es “guiada” por el principio “universal de razón” de igualdad fundamental de todos los individuos (El Medio-Oriente suele resistirse a esta definición).
- III. La Sociedad moderna (actual) es arrastrada por esa división del trabajo (cosa esta, como sabemos, novísima en la proyección vital del *Homo sapiens sapiens* desde el paleolítico).
- IV. “Para los sociólogos clásicos” (al parecer viejos tontos, los pobres; no como los de ahora, esclarecidos) el actor es el sistema (verdadero Frankenstein) en la medida en que la acción social es producto de la socialización. O sea la socialización (1) produce la acción social (2) que a su vez secreta el sistema social (3). “Dicho de otra manera la integración sistémica y la integración social son congruentes” (!) y añade, con no poco humor inconsciente: “cfr. Lockwood, 1952”.
- V. Y ahora, la quintaesencia de la actual cultura profesoral y especializada de moda: “*En la sociedad*” (¿actual?) “*los actores sociales ya no se guían por la tradición sino por el zócalo de valores autónomos que les sirve de brújula; son “innerdirected” según la fórmula de Riesman*” (Riesman, ¡1964!). Así, ante la carencia de valores culturales generales que podrían constituir de alguna forma una “*paideia*”, los individuos se refugian en valores de pertenencia imaginariamente tribal y/o étnica: las tribus de los “góticos”; de los gay, de los neo-nazis o “skinheads”; y así infinidad de grupúsculos y otros “hooligan”, o de las comunidades o grupos más importantes de la “comunidades” de “raza” o remoto origen geográfico, en cuanto al

tiempo de la inmigración de los padres o antepasados, o de pertenencia religiosa, todos dignos y valiosos acervos productores de identidad pero que, si son llevados a extremos de exclusión del prójimo que a ellas no pertenece, en la nación que los acoge, pueden obstaculizar o impedir la integración a valores culturales, éticos y morales propios y tradicionales de la “paidea” que forman el substrato cultural, sociológico y político del país respectivo y, con ello, la creación de miríadas de subgrupos, con creciente tendencia a la violencia intolerante, escudada en la exigencia de tolerancia que el “progresismo” exige (viz. El político, en la película de Stanley Kubrick, que explica y justifica la violencia ciega contra una pareja indefensa, ella cuádruplemente violada y él reducido por golpes a silla de ruedas, a domicilio, en “*A clockwork orange*” de 1971), culpables claro, las víctimas, de burguesía próspera, ante la difícil niñez de los integrantes de la banda. El ser humano medio con trabajo, familia y compromisos, pagador de impuestos y eventualmente pensionado, que no sólo ha perdido toda referencia cultural, hasta las más básicas (ya ha adquirido el horror de moda al patriotismo), que se ha alejado o ha dejado por completo la religión (no es “in” salvo la islámica, la budista –más en Occidente–, y los “gurus” de toda pelambre), se vuelca entonces, pobre *homo sapiens sapiens*, a la “búsqueda” de muchos valores en el material confuso y difuso de la cultura “pop” y la definición de los valores enseñados por la tele y el cine de masas, alimento polivalente, toda vez que dada su cultura actual, “la del siglo”, le resulta poco menos imposible, sin alterar su equilibrio psíquico, claro está, encontrar o crear, en sí mismo y solo, un esquema de valores propio, más allá claro que la ordenación jerárquica de preferencias entre los instintos físicos básicos. Se podría, frente a este aserto, considerar que la tradición ha sido pulverizada a golpes del generalizado mayo '68 y de la cultura “pop” de

música y danza gimnástica –mímica de la acción impelida por radicales y básicos instintos de la fisiología– y de la propagación de la vulgaridad y devoción a lo inhumano, [*De inhumano: apophatisme et apocatastasie dans l'art d'aujourd'hui*], Jean Clair, Galilée, Paris, 2004. J. Clair es Conservador de los Museos de Francia, del Museo de Arte Moderno de Paris, del Centro Pompidou, del Museo Picasso, ambos de Paris; Director de la Bienal de Venecia del Centenario, etc.], en el “arte contemporáneo” y por la insondable estupidez, de aplastante cantidad, generalmente presente en los medios y en internet.

VI. A esto se reduciría entonces “la fórmula de Riesman, 1964”, o sea el ser y estar “innerdirected”. Es, o sería, decir, ser dirigido solamente por los únicos instintos básicos, sin atemperamiento cultural alguno, que viniera a interferirlos. Suerte de fuerza gravitacional umbilical.

Dubet significativamente habla del “subterfugio” que sería la escuela francesa, es decir el esquema escolar de Francia, como sistema para crear ciudadanos de la República; ve claramente, como con el aplomo propio del solepsismo de su ideología, que: “...sabemos también, después de Goffman (1968) y de Foucault (1975) lo que el proyecto liberador de las disciplinas institucionales pudo tener de totalitario”. Ah, esa hidra fascista que nunca muere!, omnipresente en el larvado fascismo presente en las cosas más aparentemente nimias!; así, las instituciones de la propia República Francesa, empezando por su sistema educativo, son “fascistas” (sic) y no portadores de libertades, como sí lo fueron notoriamente en el sistema soviético, por ejemplo.

Sigue luego el divagar sobre el tema –novísimo– de que ninguna sociedad llega a realizar plenamente el ideal de sus arquetipos (el arquetipo weberiano plotinizado...).

Dubet entra luego en la raíz de su “logos”: estaríamos así ante el fin de la idea de sociedad; o sea que el Homo sapiens sapiens va a pasar a vivir en algo que: 1) o no será una sociedad: será entonces un estado de cosas de proliferación de sub-partículas atómicas de individualidades misteriosamente unidas por una fuerza aun no descubierta; i.e. “el zócalo de valores autónomos” del bienaventurado Riesman; 2) o será una nueva sociedad que no responderá a una idea de su propia naturaleza o esencia, sino que “será” milagrosamente poblada por el “hombre nuevo” que ya no se destripará entre congéneres sino que vivirá en la edad de oro de la autonomía sin disciplina ni orden alguno que anteceda al individuo en sociedad, sino que el individuo y la sociedad a la que biológicamente se incorpore *estarán* en una hipóstasis espontánea y perfecta. Para llegar a este apogeo, valía la pena, en efecto, abandonar el milagro, el mito, la religión y los ritos.

Como corolario, Dubet habla de un explicable, claro, rechazo a Europa (como alternativa al reino del mal y las tinieblas que son los EE-UU, sin duda) la cual Europa es percibida como el caballo de Troya del neoliberalismo (*horresco referrens*) (curioso y significativo aludir al caballo de Troya y con ello a Homero y a la funesta cultura Griega, base de esa odiada cultura occidental), y persiste: “...*la integración de la sociedad ya no descansa en la integración social, es decir, en la interiorización de una cultura compartida. Es lo que nos dicen, cada una a su manera las dos grandes corrientes opuestas (es significativo) de la sociología contemporánea (Dubet escribe en 2004): el individualismo metodológico y el interaccionismo simbólico (!).* La primera “perspectiva” concibe la sociedad como un efecto de la agrupación de acciones más o menos racionales, “como un mercado” en el cual la dimensión simbólica de las acciones no es esencial. La segunda reduce la vida social a “*una serie de acciones individuales, de arreglos locales*”, sin que el lazo

entre esta microsociología y una sociología de los sistemas se establece claramente. De hecho (siempre según Dubet), “*es todo el ordenamiento de la sociología clásica el que se deshace*” (!).

Hay, sin embargo, atisbos de lucidez. Así, al hablar de las (¿nuevas?) dimensiones del trabajo de socialización, refiere que “*tienden a separarse progresivamente en torno a tres lógicas cada vez más distintas, la de control social, la de servicio y la de relación*”; y refiere al cabo: “*Importa poco que todos estos principios de acción no sean sino quimeras o utopías, no son ni más ni menos utopía o quimera que el postulado de unicidad del programa institucional*”. Pero, inevitablemente, recae al sostener en seguida: “*Lo esencial está en otra parte: en ese contexto, el trabajo de socialización se concibe* (claro, por los sociólogos, ya que está visto que el resto del rebaño del *hoi polloi* solo no “concibe” nada) *como una experiencia social constituida con creces por los actores* (o sea que, socialmente, como vaya viviendo vamos viendo) *y no como el cumplimiento de un rol*. El autor de este trabajo, más modestamente, sostiene que no hay sociedad sin alguna *paidea*; y aquí la idea idiota — vocablo y significado que es otro remanente de la cultura griega— que la posibilidad de una sociedad basada en la pura autonomía y libertad individual, sin límites, sería, a su débil e imbécil (sentido clínico) modo, según Dubet, una suerte de bastarda “*paidea*”. Así, “*mientras que en el programa institucional el trabajo sobre el otro* (léase las relaciones entre individuos separados por jerarquías) *es de naturaleza moral (reglas de moral), aquí lo es de naturaleza ética* (individual y personalísima, o sea “libre”, en cantidad y calidad) *puesto (!) que el trabajador (médico/enfermera; profesor; etc.) debe jerarquizar y condicionar normas de justicia* (Nuevamente, qué son normas de justicia = leyes, ¿o no? —Qué es justicia: lo que definen las leyes ¿o no?. El individuo a su buen y

cambiante albedrío?) y registros (!) para juzgar las conductas del otro.” (Signos de exclamación añadidos por quien esto refiere).

La edad de oro que tal estado de cosas anuncia, o incluso realiza, porque ante los procesos contradictorios entre igualdad y mérito, productividad (a cualquier nivel) e improductividad etc. que “*son procesos enunciados en el “proyecto mismo de modernidad”*” (Poesía inconsciente de la frase “proyecto mismo de modernidad”), es que “*nos corresponde más bien buscar modos de combinaciones pacíficas entre principios opuestos (!), que inventar no se qué principio superior capaz de reconciliar todo*” (vamos a reconciliar todo, sin principio superior: y entonces ¿dónde está -la idea- de “justicia”?). La joya: “...*incluso si a esta postura le falta mucho de presencia y de grandeza*” (*quod erat demonstrandum*; signos de exclamación e interrogación añadidos).

Todo esto es la imposición al pensamiento de la ideología social de la hora (J.F. Revel define, con permanente razón, a la ideología como “aquello que piensa por uno”) el relativismo radical y lo “políticamente correcto”. Es este “politically correct”, según el filósofo e historiador Lucien Jerphagnon (JERPHAGNON, pp.154-156), un enemigo tan aleroso como dictatorial de la libertad, sobre todo cuando se refiere a ésta.

Pero no solamente peligroso para la libertad, sino para conocer, respetar y comprender la cultura específica tradicional de un determinado grupo humano que funciona o pretende hacerlo como comunidad política, como comunidad de *polis*, cultura ésta que es lo único que permite darle algún sentido al sistema normativo que la rige, sea puramente antropológico o elevadamente consagrado en un orden constitucional sofisticado, por cuanto un sistema normativo –sea tribal o de una sociedad moderna industrial– *sólo tiene sentido con referencia a su integra-*

ción y por lo tanto comprensión y vivencia en un sentir cultural colectivo.
Es el leit-motiv de esta tesis.

Examinar la existencia, o inexistencia, de una cultura, es decir, de un sentido cultural general de comunidad de destino, con su correspondiente aparato mítico mayoritariamente aceptado, consciente o inconscientemente, como “unidad” colectiva, para determinar el significado y el valor de los términos, en una “cultura popular” y en unas normativas legal-constitucional, de la libertad y a la igualdad, reflejo y proyección ésta de la primera, objetos centrales del presente estudio, en referencia al momento del nacimiento de la República en Venezuela.

La duración única vivida por todo ser pensante, su condición de ser único en su individualidad, en lo que Jerphagon llama su “ipseidad”, se inserta forzosamente en la duración colectiva de un medio y de una época precisos. Por ello nadie escapa al ambiente de los tiempos, a respirar el aire de los tiempos. Así, duración personal única y duración colectiva terminan en fusionarse para muchos. Sobre todo si ese aire de los tiempos, contaminado por ideologías y manías epocales, no es filtrado por la cultura personal, ya que ese aire de los tiempos invade las mentes en la medida y proporción en que encuentra allí el vacío. Protección individual por la presencia de una cultura individual frente a las ideologías, fantasías y modas de la época, pero también paradójicamente ese reduccionismo del aire de los tiempos del momento histórico, que produce su inanidad, sólo puede vehicularse con una general, difusa cuan compartida “cultura”, ya no en sentido sabio, sino socio-antropológico. Así, no habrá mitos, representaciones ideológicas interpretativas de la realidad, sin una “cultura” colectiva, sociológicamente hablando, que los proyecte. Y no puede haber esa colectiva “cultura” sociológica si no hay conciencia de lo colectivo como parte de la identidad personal, y que esa identidad personal está inseparablemente uni-

da a la conciencia de identidad referida al grupo. Es lo que permite trascender el natural y espontáneo egoísmo individual que, desplegado sin freno, impide la vida colectiva armoniosa, es decir, la vida en sociedad, una *politeia*, requisito existencial mismo del *homo sapiens sapiens*. No hay sociedad posible, entiéndase vida humana en civilización, si no se renuncia al primitivo e infantil egoísmo y se acepta colaborar con el otro, al que se reconoce como parte de la misma comunidad de destino, y siempre que el otro haga lo propio (NELISSEN, pp.45-62). Comprender esto, consciente o inconscientemente, es comprender que colaborar con el otro, *de la comunidad*, es más provechoso que velar únicamente por los intereses de uno mismo, y este esquema sólo se puede producir y mantener si hay *un marco referencial de creencias compartidas, entre ellas, la de una común identidad colectiva que arroja las diferencias grupales, regionales o étnicas*. Como lo afirma Francisco Rubio Llorente, hasta recientemente Presidente del Consejo de Estado de España, las instituciones sirven si parten de un sentimiento de comunidad política y la debilidad de la identidad nacional de un Estado democrático es debilidad de su democracia. Se puede ir más allá: es la inmanente y existencial debilidad de ese propio Estado. Explorar si existió o no en Venezuela, desde sus inicios republicanos, y en los componentes poblacionales étnicos que se amalgamaron para crear pueblo y nación, en su moderno sentido, los que aquí se denominan “Los Actores”, y se ha podido proyectar hasta la actualidad, un sentimiento de identidad colectiva que permitiera y permite, o no, la existencia de una cultura común sociológica y con ello política y jurídica, que le diera forma, sustancia y verdadero significado en la mentalidad colectiva a las ideas de libertad e igualdad, es el objeto de la presente tesis.

IV LOS ACTORES

4.1 Indios.

Dos viajeros notables por su energía exploratoria, minuciosa, veraz e incansable, Alexander Von Humboldt y Aimé Bonpland (HUMBOLT, T. I, Cap.III, págs.571 y ss.) afirman, según “Documentos Oficiales”, que sobre los 780.000 a 800.000 habitantes que se puede suponer existen en la “Capitanía General de Caracas”, en 1800, había probablemente cerca de 120.000 indios de raza pura (HUMBOLT, T. I, Literal C de las Notas del Capítulo XXVI del Libro IX). Humboldt enumera tales fuentes oficiales: 1º) Informe Estado de las misiones de los padres de la observancia de San Francisco, en la Provincia de Barcelona, misiones comúnmente denominadas de Píritu y dependencias del Colegio de la Purísima Concepción de Propaganda Fide en Nueva Barcelona; 2º) Estado de las misiones del Orinoco, del Casiquiare, del Río Negro y del Atabapo, en la provincia de Guayana, igualmente gobernada por los Hermanos de la Observancia (San Francisco) del Colegio de Nueva Barcelona; 3º) Estado de las misiones del Caroní, al Este de Angostura, en la provincia de Guayana, confiada a los Capuchinos Catalanes [Nota: siguen los nombres y poblaciones: “censados; no-casados adultos; niños” de 38 etnias o tribus indígenas todos con nombres de santos, para un total de 24.778 habitantes, para las misiones de Píritu en la provincia de Nueva Barcelona, de los Capuchinos Catalanes en 1799: de 34 etnias o tribus de las misiones del Orinoco, Casiquiare y Río Negro en Guayana, en 1796, con 7.298 habitantes; y de 30 etnias o tribus de

las misiones del Caroní, en 1797, con 16.102 habitantes. Es de notar que el cuadro que sigue en dicha en dichas Notas, menciona el nombre de no menos de ciento noventa y tres (193) tribus, solamente del Orinoco, sus ramificaciones y afluentes (cf.HUMBOLT, T. III, Cap. XXVI, Notas al Libro IX, Nota B, págs.163-177). En sustancia, no existió una “Nación” india, sino bastante más de dos centenares de etnias con lenguas y sociedades o comunidades distintas, inconexas o guerreando entre sí. No hay aquí “sociedad”, ni comunidad indígena conjunta, ni entre sí, ni con el resto de los pobladores de la Colonia. Estamos lejos de cualquier situación de unidades complejas y orgánicamente estructuradas de modo societario, del tipo de otras y distintas comunidades y civilizaciones indígenas como por ejemplo las de Méjico o del Perú y Alto Perú (Bolivia). En su vasta extensión el territorio que iba a ser Venezuela estaba muy escasamente poblado por distintos y antagónicos numerosos pero dispersos grupos de diversas etnias indígenas. Veamos.

Alfredo Jahn (JAHN), en su germánicamente meticulosa y detallada obra, señala, en lo tocante al tema del estudio para un intento de clasificación de los aborígenes suramericanos, que “la mayor parte de los exploradores se han contentado con recoger listas más o menos largas de palabras, pero en cambio, los misioneros, por la necesidad de doctrinar a los indios en sus propias lenguas, estudiaron muchas de ellas a fondo, y las redujeron a gramáticas...El análisis de esas gramáticas y de los vocabularios que han recogido los exploradores de Suramérica en los últimos cien años, han permitido clasificar, más o menos bien, gran número de los dialectos indígenas de este Continente y reducirlos a unos 6 u 8 familias principales...No hay duda que entre los pueblos de un mismo origen lingüístico existen ciertas relaciones culturales directas o indirectas; pero no por esto debe concluirse, sin antes haberlo comprobado, que los límites de esas relaciones culturales son

los mismos que la afinidad lingüística...”. Cita Jahn a autores contemporáneos de principios del Siglo XX, como Ehrenreich, que piensan que sobre una base lingüística podría obtenerse una cierta orientación en el “dédalo de los pequeños grupos étnicos suramericanos” y que con la nomenclatura de “Caribes, Arawakos (aruacos), Tupí y Gés se han designado grupos de pueblos de afinidad lingüística que el análisis científico ha corroborado. Todos ellos pueden ser tal vez, reducidos a un solo pueblo primitivo hipotético, como se ha hecho con las llamadas ramas indogermánicas del Viejo Mundo”. Esta proposición no es admitida por Jahn que la contradice radicalmente en base a los trabajos que señala, de otros etnólogos germanos de principio del Siglo XX, (Koch-Grundberg [1920], Schmidt [1917] y Nordenskiöld [1912]). Distingue así a los Gés o Tapuya como el grupo de los más antiguos que dominaban la mayor parte del territorio de lo que es hoy el Brasil, al Sur del Amazonas y al Este del Tapajoz y Paraguay, y que tuvieron que retroceder ante la presión de pueblos más poderosos y reubicarse, en tiempos prehistóricos, en la zona montañosa del Brasil central, donde los encuentra la Conquista española. En tal forma que, siempre según Jahn, los Aruacos constituyen la estirpe cuyo hábitat alcanzó mayor extensión en Suramérica, dando origen a multitud de dialectos, y esto constituye un punto crucial de falta de integración cultural aunada a, o provocada por, las grandes separaciones geográficas, virtualmente insalvables entre grupos y subgrupos. Esta gran multitud de dialectos se hablaron por grupos separados entre sí, con difícilísimas posibilidades de conexión, desde las Islas Bahamas y las Antillas Mayores, al Norte, pasando por Venezuela, las Guayanas, Brasil, Colombia y, más adelante, por los Andes ecuatorianos, bolivianos y peruanos hasta sobrepasar las fuentes del Río de la Plata. La información de los primeros documentos que tratan de su cultura y lengua datan del tiempo de los primeros descubridores, que encontraron que los indígenas que hallaron en las Islas

Bahamas, Cuba y Haití, eran Aruacos. Refiere Jahn: “Los más conspicuos representantes de la familia aruaca en el Occidente de Venezuela son, actualmente, los *Guajiros*, pero en el tiempo del descubrimiento era muy numerosa la población de esta filiación en lo que corresponde a los actuales Estados Lara y Falcón, como lo expondremos más adelante al tratar de los Caquetíos, Ajaguas, Jirajaras y otros ya extinguidos. Menor importancia tenía el elemento aruaco en el Oriente de Venezuela, donde prevalecían los *Caribes*, que ya para el tiempo del descubrimiento habían conquistado casi toda la Guayana y la mayor parte del Oriente y desalojado a los primitivos pobladores aruacos. Este cambio de población debió operarse en una época relativamente cercana a la del arribo de los españoles” (JAHN pp. 16-17)... “La gran homogeneidad que se nota en los dialectos caribes revela que su separación del foco principal no debe ser muy remota, como en efecto se cree que puede fijarse en las postrimerías del siglo XIV o los comienzos del XV el movimiento migratorio que este grupo emprendedor y fuerte inició desde el centro del Brasil (Matto Grosso) y que hubo de convertirse en una triunfal marcha de conquista por los territorios al Norte del Amazonas, de donde seguidamente extendió su dominio sobre las Antillas menores, y ya había comenzado a invadir las mayores, por la parte oriental de Haití, a la llegada de Colón”... Pero en el caso de los *aruacos* en Venezuela, se observa una gran diversidad lingüística y cultural, que incide en ese tan característico fraccionamiento y atomización de la cultura indígena que impidió cualquier tipo de unidad cultural o, lo que llega a ser prácticamente lo mismo, unidad lingüística, desde antes de la llegada de Colón, Así afirma Jahn: “Las lenguas de las diversas naciones que integraban este grupo (Nota: el de los *aruacos*) al arribo de los europeos, ofrecen, en algunos casos, divergencias tan notables, que puede pensarse, a primera vista, fuesen de orígenes muy diferentes; pero, como por otra parte, al profundizar su estudio, se advierten ciertas con-

cordancias lexicológicas y afinidades gramaticales, que revelan su común origen, es fuerza suponer que la separación de estas naciones del antiguo tronco, debió efectuarse en época remota y que desde entonces debieron evolucionar separadamente. Casi nula fue la participación que tuvo en Venezuela la familia llamada *Tupi*, formada por varias lenguas que se formaron en el Brasil y la *Guaraní*, que es la que se habla corrientemente en el Paraguay, aun por la gente civilizada. Los misioneros Ruiz Montoya, Restivo y Ancheta escribieron en los siglos XVII y XVIII gramáticas y vocabularios de esta lengua, la cual arreglada con algunas modificaciones, fue propagada por los jesuitas del siglo XVIII entre diversas tribus del Amazonas y Río Negro, bajo la denominación de *lingua geral* o *lingua franca* a fin de facilitar su comunicación con los indios de las misiones. De esta manera penetró esta nueva lengua en el Sur de Venezuela, donde se la conoce con el nombre de *ñeengatú*, sin que haya logrado arraigarse en la hoya del Orinoco. Entre los dialectos hablados en Venezuela no se encuentran raíces ni concordancias que justifiquen su clasificación en la familia tupi-guaraní, no obstante, las etimologías de voces indígenas que Ernst ensayó derivan de esa lengua, ya que sometidas aquellas a un examen más riguroso, se revelan como araucas o caribes...”...“Las familias y grupos que dejamos anotados son los que más interesan al estudio lingüístico de las tribus que existían al Occidente de Venezuela; pero existían y aun subsisten en el territorio de la República algunos otros grupos, aunque de mucha menor importancia. Entre otros citaremos al *Sáliva*, ya indicado por Gilií a fines del siglo XVIII, y al cual corresponden la lengua de los antiguos *Átures* y la de los actuales *Piaroas* y *Mácus* (Hay aquí nota N° 42 de pie de página del autor Jahn: “(42) Tavera-Acosta. *En el Sur*. Pág. 10 y 26. Este autor opina que los Piaroas son los mismos *Atures* mencionados por Caulin, Gilií y Humboldt,”), que viven sobre la margen derecha del Orinoco, desde la desembocadura del Ventuari hasta el río Parguaza.

Otro pequeño grupo lo constituyen, junto con los *Chiricoas*, los *Guahibos* y los *Cuibas*, habitantes de las llanuras que se extienden sobre la orilla izquierda del Orinoco entre los grandes tributarios del Vichada y del Meta. *Ni los dos grupos que acabamos de citar, ni ninguno de los diversos dialectos aislados, es decir, irreductibles a las familias lingüísticas establecidas, que se hablaron en el Alto y Bajo-Orinoco, tienen afinidades con las lenguas de los aborígenes del Occidente de Venezuela...* (Resaltado añadido; JAHN, pp. 18-24).

En lo tocante a los indios del Occidente de Venezuela señala: “Las ventajosas condiciones de las tierras del Lago, que no se hallan en las comarcas vecinas de Coro y de la Guajira, debieron atraer en tiempo prehistórico la población aborígen y, sin duda, hubieron de disputar su posesión a los primitivos pobladores, los conquistadores caribes, cuando el movimiento migratorio de sus masas, iniciado en el Brasil Central, hubo alcanzado las costas de Venezuela. Todo hace presumir que aquella debió ser una región preferida por su riqueza y en consecuencia de las más pobladas de Tierra firme (Nota: las costas de lo que es hoy en día Venezuela; el hinterland se hallaba, en lo esencial muy escasa y difusamente poblado). En efecto, *“las crónicas de las primeras incursiones españolas por aquellas tierras dan cuenta de numerosas tribus que los conquistadores hallaron a su paso”* (énfasis añadido). En lo tocante a esto, señala Jahn que para la conquista de las tierras de la Provincia de Venezuela cedidas, como es bien sabido, por la Corona de España, en 1527, junto con su Gobernación, a la firma bancaria de los Welser de Augsburgo, el primer factor y Gobernador, el legendario Ambrosio Dalfinger, dirigió su primera expedición de Coro a Maracaibo, en los años 1528-1529, y otra que llevó a cabo, a finales de 1529 por la costa oriental del Lago hasta la desembocadura del río Motatán, y que tales expediciones “fueron las primeras ocasiones, después del descubri-

miento de Ojeda, en que se pusieron en contacto los europeos con los indios pobladores del Lago de Maracaibo” (JAHN, p.28). Las hazañas de estas expediciones fueron las que principalmente inspiraron al cronista Juan de Castellanos para parte de su obra “Elegías de Varones ilustres de Indias”, del año de 1590. Tres de las elegías, en nueve cantos, están dedicadas a las empresas de los Welser, o “Belzares” como los nombra a la sazón. Allí se relatan los pormenores de esas correrías, en lo que viene siendo la primera y valiosa documentación sobre los pobladores indígenas, su distribución geográfica, sus hábitos y lenguas. Dichas crónicas que originaron, como única fuente a obras posteriores, notoriamente: la *Historia general de las Indias Occidentales*, de Antonio de Herrera (1601. Publicada sólo en 1728, en Amberes); *La Historia general de las Conquistas del Nuevo Reino de Granada*, de Lucas Fernández Piedrahita (1688, Amberes) y las *Noticias historiales de las Conquistas de Tierra firme en las Indias Occidentales* de Fray Pedro Simón (1627, Cuenca). En torno a ello, afirma Jahn que “sólo para la confección de sus Elegías, en que canta las hazañas de la Conquista, anteriores a las de los Welser, hubo de utilizar Castellanos las anotaciones de su amigo personal, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdéz, autor de la monumental obra histórica que se titula *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del Mar Océano* (1535, Sevilla)” (JAHN, pp. 29-30). Igualmente, *La Historia de la Conquista y población de Venezuela*, de José de Oviedo y Baños (1723, Madrid), según Jahn, sólo se puede considerar como una recopilación de las anteriores, “ampliada con personales observaciones de su tiempo”.

Las citadas crónicas constituyen entonces, en opinión del sabio Jahn, las únicas fuentes de información sobre la población primitiva del Lago de Maracaibo. Luego de un erudito recorrido por consideraciones históricas y etimológicas, Alfredo Jahn concluye en la existencia en la

región del Lago de Maracaibo de tres grandes grupos de relativa afinidad lingüística: a) El primero, que fuera constituido por las tribus Bubures, Buredes, Quiriquires, Pemenos y Carates que hallaron los conquistadores en las riberas del Lago y en la Sierra de Perijá y que eran afines o cognáticas entre sí porque hablaban el mismo dialecto, *con ligeras variaciones*, según el testimonio de Dalfinger y sus compañeros (énfasis añadido); b) El segundo, formado también por Bubures y Quiriquires, pero ya de filiación Caribe, “según la etimología de sus gentilicios y el testimonio de Gumilla”; y c) El tercero de los antiguos Pemenos que serían idénticos a los actuales Motilones y con el mismo dialecto de éstos, manifiestamente de origen Caribe, como lo es también el Carate. En cuanto a las tribus que moraban en la parte septentrional del Lago, entre ellos, los Onotos, Aliles, Toas, Zaparas y Cocinas, eran designados como *alcojolados*, por la costumbre de pintarse la cara alrededor de los ojos (el apelativo vino por los españoles, de la palabra *kohl* del árabe, el cosmético negro que los árabes usaron y usan para combatir infecciones oculares y subsiguientemente por ornato). En cuanto a las cinco tribus de Bubures, Buredes, Quiriquires, Pemenos y Carates, Jahn los señala como de origen *Caribe*. “Pemenos” es la ortografía que sigue Jahn, y “Pemonos”, aparentemente, la actual.

En sustancia, Jahn concluye afirmando que el Occidente de Venezuela, es decir, la región comprendida entre el meridiano de Caracas y el Departamento de Santander de Colombia, “estuvo poblada al tiempo de la Conquista por indígenas cuyas lenguas correspondían a las familias *Aruaco, Betoy, Caribe y Timote*.” (JAHN, p.331).

En consecuencia, dada la numerosísima cantidad de tribus, grupos, sub-grupos y grupúsculos, que más adelante enumeramos, resulta prudente proponer que las posibles afinidades lingüísticas nunca pudieron estructurar y constituir, entre muy diversos grupos indígenas, una

afinidad cultural de alguna unidad de efecto aglutinante, para formar algún modo una siquiera relativa unidad orgánica y cultural cohesiva, tanto materialmente como psicológicamente, que como tal resultase en algo parecido a las grandes culturas indígenas de Centro y Suramérica, tales como las de los Mayas, Aztecas o Incas, por ejemplo. Justamente, por el contrario, el sabio Jahn constata la siguiente división, para los indígenas del Occidente de Venezuela: en primer término, cuatro grandes etnias: A) Aruacos; B) Betoys; C) Caribes y D) Timotes. Estos grupos a su vez, respectivamente, se sub-dividen en tribus, veinticuatro (24) para los ARUACOS: *Caquetíos, Ajaguas, Kinóes, Chinóes, Mokinóes, Umukénas, Babukénas, Orikénas, Babirikénas, Burumakénas, Kenikeas, Kenias (Canias), Tiruacás, Aricaguas, Canaguáes, Chacantáes, Capáros, Burguas, Kirimanies, Karapós, Torotós, Azuas, Guiajiros y Paraujanos*; veinte (20) para los BETOYS: *Ayomanes, Gayones, Cuibas, Jirajaras, Pajones, Camisetas, Puruyes, Tucupíes, Curayes, Ticoporos, Micheayes, Pagueyes, Curbatíes, Capuchos, Táribas, Téucaras, Peribecas, Guásimos, Sirguráes, Chitareros* (en Colombia); diecinueve (19) para los CARIBES: *Bubures, Buredes, Guanaos, Pemenos, Kirikires, Motilones* (éstos divididos en: *Macoas, Tucucos, Pariries, Mapes, Chakes*), *Itotes, Tocóes, Opones, Carares, Chinatos* (a su vez divididos en: *Chinácotas y Cúcutas*); *Corbagos (Chiriguanos), Lobateras, Yarigües*; para los D)TIMOTES, divididos en dos grandes grupos: los a) Kuikas y los b) Timotes, a su vez divididos ambos en cuatro tribus, las cuales se subdividen en numerosas parcialidades, así: para los a) Kuikas, cuatro tribus así: i) Kuikas, propiamente dichos, divididos en siete (7) parcialidades (Kuikas mismos, Karaches, Chejendées, Cabimbúes, Burbusayes, Siquisaques, Monayes); ii) Eskukes, divididos en seis (6) parcialidades (Eskukes mismos, Isnotúes, Betijokes, Kibáos, Pokóes, Moskeyes); iii) Tirandáes, divididos en ocho (8) parcialidades (Tirandáes mismos, Chachúes, Estiguatis, Kurandáes, Bombáes, Bujayes, Tonojóes,

Misisies); iv) Tostós, divididos en cinco (5) parcialidades (Tostós mismos, Estiketes, Guandáes, Mikicháes, Nikitáos). Para los b) Timotes, divididos también en cuatro (4) tribus, así: I) Timotes, divididos en ocho (8) parcialidades (Timotes mismos, Esnujakes, Jajóes, Mikimboyes, Kindóraes, Chachopos, Mocotapóes, Mucujurapes); II) Mucuchies, divididos en catorce (14) parcialidades (Mucuchíes mismos, Mocáos, Mistekes, Misintáes, Mosnachóes, Misikeas, Mucuchaches, Mucubajíes, Mucubáes, Mucumpíes, Mucumamáes, Torondoyes, Tunaníes, Escagueyes); III) Miguríes, divididos en treinta y dos (32) parcialidades, entre las cuales hay tres (3) sobre cuyos nombres se interroga Jahn si son los acertados (Muguríes mismos, Tiguiñones (?), Cacútes, Tabayes, Tatuyes, Curoos, Guakes, Guaimaros, Tucúos, Mucujunes, Mocanareyes, Mocaketáes, Mucutibiríes, Mocochopos, Mocoabás, Camucayes, Mirripús, Mucujetes, Mucuguayes, Mucumbíes, Minanones, Isnumbíes, Kiroráes, Kinaróes (?), Carigríes, Iricuyes, Capáces, Jajíes, Mucutuyes, Mucubaches, Chiguaráes, Guaruríes(?)). Son uno 136. (JAHN, Págs. 334-335).

Supra vimos que en el oriente del territorio y en las cuencas de los grandes ríos, (HUMBOLDT) y (JAHN), la división y atomización de las etnias indígenas resultó frondosa. Prudente resulta entonces proponer que el elemento componente de las muy diversas etnias y culturas indígenas, en la totalidad del territorio de Venezuela, no tuvo la posibilidad de aportar el zócalo de una unidad cultural al todo sociológico de la colectividad del país naciente.

4.2 Esclavos africanos.

Los primeros esclavos negros llegaron a Venezuela a mediados del siglo XVI para las minas de San Felipe de Buría, cercanas de Barquisimeto, en número de ochenta. Son los mismos que bajo su jefe Miguel y su “Reina” Guiomar se alzan, organizan su ejército y marchan a atacar Barquisimeto “donde habían solamente cuarenta vecinos españoles”; habiendo pedido éstos socorro a El Tocuyo, “fue el Capitán Diego de Losada con gente armada, y cayendo sobre la corte de los negros, acabó con ella y mató al Rey” (FORTOUL (1), cita de “Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme” de Fr. Pedro Simón; Noticia 5ª, Caps. XX y XXI).

Conviene señalar que los esclavos provenían de muy variadas regiones del Africa, al azar de las capturas de los traficantes, negros y árabes (THOMAS, pp.806 y 330) indica que el total de los esclavos provenientes de más de un centenar de etnias, vinieron, esencialmente de, cito:

- Senegambia (in Argium), Sierra Leone	2.000.000
- Windward Coast	250.000
- Ivory Coast	250.000
- Gold Coast (Ashanti)	1.500.000
- Slave Coast (Dahomey, Adra, Oyo)	2.000.000
- Benin to Calabar	2.000.000
- Cameroons / Gabon	250.000
- Loango	750.000
- Congo / Angola	3.000.000
- Mozambique / Madagascar	<u>1.000.000</u>
Total Leaving African Ports	13.000.000”

“Blacks, origins”, (THOMAS, p. 806): “*Senegambia (in Argium), Sierra Leone (2.000.000); Windward Coast (250.000); Ivory Coast (250.000); Gold Coast (Ashanti) (1.500.000); Slave Coast (Dahomey, Adra, Oyo) (2.000.000); Benin to Calabar (2.000.000); Cameroons/Gabon (250.000); Loango (750.000); Congo/Angola (3.000.000); Mozambique/Madagascar (1.000.000); Total leaving African ports: 13.000.000.*”(Como ya indicado *supra*).

Los “African Ports” en cuestión, desde el Siglo XVI y a través de más de dos siglos, se extendían “desde la Costa Africana al frente de las Islas Canarias, por toda la Costa Occidental de África, rodeando el Cabo de Buena Esperanza e incluyendo Mozambique y Madagascar” (THOMAS, p. 330). De manera que cuando se habla de esclavos, ello significa que fueron de muchas etnias y culturas distintas. Cuadro social dividido, a semejanza de los indios. En cuanto a la cantidad de esclavos negros extraídos del África por sus captores para la trata, Thomas da las cifras globales ya indicadas *supra*, por sus orígenes respectivos, para el ya citado total global que saliera de puertos africanos de trece millones (13.000.000) de seres humanos.

Conviene señalar, en torno a este tema, cómo se articula la estructura social a partir de la cual en Venezuela se puede desencadenar, dos veces en un siglo, la máxima violencia mimética y colectiva.

Así, unos datos sobre trata de esclavos en Venezuela: en 1560: obtiene exención de derechos para importar doscientas “piezas” (así se llamaba en los documentos a los esclavos) el Procurador Sanco Briceño; en 1590: el Procurador Simón de Bolívar (sic), cambiado su nombre al llegar a Venezuela, en 1557, a Bolívar, primero del linaje del Libertador, solicita y obtiene tres mil licencias “con facultad de vender algunas en otras partes para cubrir los gastos”; en 1692: obtiene “privile-

gio” Bernardo de Francisco Guzmán para ser proveedor, durante cinco años, de negros a las provincias venezolanas; en el período de 1728 a 1781: la Compañía Guipuzcoana introduce hasta mil negros.

El gobierno español no hace, la logística se lo impide, la trata de esclavos. Se provee, desde el Siglo XVI y hasta la primera mitad del siglo XVIII de franceses e ingleses. En 1750 las colonias españolas se proveyeron con mercaderes que cerraban convenios con el Rey. La trata dura en Venezuela hasta 1797 y la libertad de los esclavos falsamente anunciada en dramáticos, reiterados e inútiles anuncios “criollos” (P. ej. en 1821) sólo se da, como es bien sabido, formalmente en 1854. En 1812, según Gil Fortoul, quien menciona los cálculos de Andrés Bello, Luis López Méndez, Manuel Palacios Fajardo y Manuel Landaeta Rosales, los esclavos en Venezuela eran alrededor de 62.000, de los cuales, unos dos tercios, más de 40.000, vivían en la sola Provincia de Caracas. La condición de los negros fue también como la de los indios, materia de numerosas leyes españolas. Estas leyes, dentro de la crueldad ordinaria al siglo (como por ejemplo las reglas violentas de abordaje en la marina, mercantil y de guerra), como aquella que disponía que amos y mayordomos podían castigar por faltas a los esclavos, con “prisión, grillete, maza o cepo, con tal que no sea poniendo éste de cabeza, o con azotes que no pueden pasar de veinticinco, y con instrumento suave que no le cauce contusión grave o efusión de sangre”. Otra ley, dada ésta por Felipe II, dicta: “que al negro o negra ausente del servicio de su amo cuatro días le sean dados en el rollo (Nota, según el DRAE: “columna de piedra... que en lo antiguo era signo de jurisdicción y que en muchos casos servía de picota”) cincuenta azotes y que esté allí atado desde la ejecución hasta que se ponga el sol”. En caso de ausencia mayor, la pena podía ser hasta la horca.

Por real cédula del 31 de mayo de 1789, los excesos de los amos y mayordomos se castigaban con multas y con otras penas más graves en caso de efusión de sangre.

En agosto/septiembre de 1799 Alexander Von Humboldt y Aimé Bonpland, visitan la misión de Catuaro, no lejos de Caripe y observa Humboldt: “No se sabría negar la benigna condición de la legislación española, en comparación al Código Negro (“Code Noir”) de la mayoría de otros pueblos que tienen posesiones en las dos Indias. Sin embargo, tal es el estado de los negros aislados en sitios apenas desbrozados que la justicia, lejos de protegerlos eficazmente durante su vida, no puede siquiera impedir los actos de barbarie que causaron su muerte. Si se inquiera, la mente del esclavo es atribuida a la debilidad de su salud a la influencia de un clima ardiente y húmedo, a las heridas que se le hicieron, pero que, se asegura, fueron poco profundas y poco peligrosas. La autoridad civil es impotente en todo lo que se refiere a la esclavitud doméstica y nada es más ilusorio que el tan alabado efecto de esas leyes que prescriben la forma del látigo y el número de azotes que se pueden dar a un tiempo (Nota: énfasis en el propio texto). Las personas que no han vivido en las colonias o que sólo han vivido en las Antillas, piensan por lo general que el interés del amo en la conservación de los esclavos debe hacer que su existencia sea más llevadera que su número es menos considerable.”

“Sin embargo, en el mismo Cariaco, pocas semanas antes de mi llegada a la Provincia, un hacendado que no poseía sino ocho negros, hizo perecer a seis, agotándolos de la manera más bárbara. Destruyó así voluntariamente la mayor parte de su fortuna... fechorías de esa magnitud han quedado prácticamente impunes: el espíritu que presidió a la creación de las leyes no es el que preside a su aplicación...” (HUMBOLDT, T. I, Libro III, págs. 434-443).

En lo tocante a la trata, la experiencia ha sido singularmente uniforme: inhumanidad, crueldad atestiguada y documentada, malos tratos generales, y tratos humanos, dentro de lo que tal término se pueda contradictoriamente aplicar a la esclavitud, sólo por excepción. La Corona española prefirió siempre dar licencia de importación de esclavos a tratantes específicos, junto con, ocasionalmente, el beneficio de no pagar impuestos. Así Carlos V le otorgó a su nuevo secretario, Francisco de los Cobos, licencia para enviar a Indias, incluyendo Nueva España, 200 esclavos negros, con exención de todo impuesto de importación. Nadie, claro está, se esperaba a que Cobo utilizara personalmente esa licencia, y así fue que la vendió a dos mercaderes alemanes, a la sazón en Sevilla, Jerónimo Sayles (Hieronimus Seyler, ó Seiler) y Enrique Guesler (Heinrich Ehinger), ambos de la ciudad de Constanza, quienes representaban la famosa familia de los Welsers de Augsburgo; y a tres genoveses (Leonardo Cataño, Batista Justiniani y Pedro Benito de Bastiniano). Los dos alemanes eran además beneficiarios de otra y más grande licencia otorgada por el mismo Carlos V en febrero de 1528, para importar 4.000 esclavos negros en el lapso de los próximos cuatro años, para ser vendidos a cuarenta ducados cada uno. Este fue el año en el cual los Welsers recibieron la comisión de gobernar el territorio de la Nueva Andalucía, hoy Venezuela, como pago parcial de lo adeudado a ellos por el Emperador (THOMAS,pp. 100-101). En el Nuevo Mundo las condiciones de los esclavos eran considerablemente más duras que en Europa, debido a que los dueños de esclavos eran con frecuencia más nerviosos y menos experimentados que los del continente; además el monarca en España dispuso explícitamente un cambio en las leyes de Alfonso El Sabio, en las Siete Partidas, las cuales proclamaban que los esclavos tenían libertad de casarse con quienes quisieran, cambiándose entonces esto para los africanos en el Nuevo Mundo: éstos no podían tener tal libertad. Ya para ese entonces las

complicaciones producidas por los matrimonios de africanos con indias libres preocupaban a los legisladores de Estado. Para ese entonces los esclavos africanos ya eran empleados en bucear perlas en Nueva Granada, minería de oro en Venezuela (Nueva Andalucía) y doméstica servidumbre en cada ciudad, y la norma ya era confiarles los trabajos más arduos y peligrosos. Fuerte impulso a la trata fue dado por la tendencia a ilegalizar el trabajo de los indios, debido a los esfuerzos de Fray Bartolomé de las Casas y otros Dominicos (THOMAS, pp.122-123). El pirata inglés John Hawkins, con patente de corso de la reina Elizabeth, vendió esclavos en Venezuela, primero en Margarita, luego en Borburata. Este aventurero luego fue ennoblecido y se alió con un pirata y tratante francés, Jean Bontemps, y tomaron Borburata por asalto (THOMAS, pp.156-157). Se ha estimado (THOMAS, p.211) que para 1640 ya había 16.000 esclavos negros en la Nueva Andalucía. Ya para 1810 los únicos grandes empleadores de esclavos negros en el imperio español eran los de Cuba, seguidos por los de Venezuela (THOMAS, p.565). En cuanto a Venezuela, los grandes terratenientes, dueños de esclavos, los Uztariz, Toro y Tovar, de amplia prosperidad, requerían esclavos para sus plantaciones de cacao en los valles de Caracas y Aragua. En 1800 la población de esclavos de Venezuela era admitidamente de menos del 10% de la población total, siendo los blancos criollos un 20%, y el resto mulatos o negros libres. En todo caso, la clase dominante en la Colonia eran los terratenientes y A. Humboldt comenta que esos hombres eran conservadores en política únicamente porque “creían que en cualquier revolución tendrían el riesgo de perder sus esclavos”, ya que aún tenían vívida memoria de las recientes revueltas de 1795, cuando se hubo proclamado “la ley de la república francesa” y se causó gran destrucción y hasta la ocupación temporal por esclavos de la ciudad de Coro (THOMAS, p.566). Para analizar el tipo de cultura africana que fue trasladada a Venezuela con la trata, y poder apreciar si tal aporte o

más bien aportes, que diversos fueron, por los distintos orígenes geográficos, tribales, lingüísticos, de diversas cosmogonías, artes y oficios, técnicas de artesanía, música, y en conjunto cultura en el sentido que a tal denominación dan Evans Pritchard y Margaret Mead, entre otros similares, es indispensable identificar la procedencia de los esclavos traídos a Venezuela, en la medida de lo posible, que en este asunto es de muy difícil averiguación documental. Como lo indica Pollak-Eltz (POLLAK-ELTZ, pp.23-32), quien cita Liscano, Ramos, Acosta Saignes, Sojo; al Archivo Nacional: Diversos XIV, N° 10, página 106 y Relaciones de Hacienda, 1575, Tomo VII: “Hay que reconstruir los hechos a base de unas pocas anotaciones disponibles”, y el examen de los escasos documentos que existen para aproximarse a una determinación de la procedencia de los esclavos africanos traídos a Venezuela; ellos indican que una mitad de los esclavos traídos a Venezuela procedieron de la costa del Golfo de Guinea y la otra mitad de la región del Congo/Angola. Esto es consecuente con lo mencionado en una curiosa obra de 1789, año de la Revolución Francesa, de un M.L.E. Moreau de St. Méry: “Description Topographique, Physique, Civile, Politique et Historique de la Partie Francaise de l’Isle Saint-Domingue”, consultable “on line”: http://www.brown.edu/Facilities/John_Carter_Brown_Library/remember_haiti/race_moreau-de-saint-mery.php y en el cual señala que el aproximadamente millón de esclavos traídos de África a la Hispaniola (!) provino esencialmente de las mismas regiones costeras atlánticas del continente africano, esto es, del Golfo de Guinea y de la región del Congo/Angola. Así, llama la atención que en tal obra se mencionan esclavos traídos a la Hispaniola, provenientes de la región de la cuenca del Río Congo, entre los de la extremadamente prolija enumeración respectiva, de dos tribus africanas, con nombres que encuentran resonancia en el léxico criollo venezolano: los Mondongos, los Cachimbos y los Mandinga. Señala también dicho autor que los negreros tenían buen

cuidado, para evitar motines a bordo, de mezclar bien los esclavos de diversas procedencias y tribus, característica ésta permanente en la trata. Por su parte, sostiene Pollak-Eltz que: “*En Venezuela es difícil identificar culturas (africanas) enteras. Se habla más bien de rasgos y elementos. Como era costumbre distribuir los esclavos entre los hacendados, los negros perdieron contacto con sus compañeros de la misma tribu. En la hacienda fueron puestos juntos con esclavos de otras regiones o con negros criollos. Esta dispersión facilitaba la aculturación y disminuía el peligro de una sublevación organizada. Por otra parte en las cofradías se unieron negros de la misma tribu o misma región. En Venezuela nunca hubo predominio de una cultura africana sobre otra. Además, el aporte indígena siempre jugaba un papel importante.*” (POLLAK-ELTZ, p.32; resaltado añadido por quien esto escribe). Como sabemos por lo señalado arriba que las culturas indígenas eran en extremo múltiples, variadas y diversas según las regiones, y que ello forzosamente condujo a un extremo fraccionamiento del todo, incompatible con una conciencia estructurante de una cultura común general originaria, siquiera indígena, se aprecia con todo su valor el matiz señalado por Pollak-Eltz, cuando frente a las también muy diversas culturas tribales, regionales, étnicas etc. de los esclavos negros traídos a Venezuela (al igual que en el caso de sus congéneres llevados a otras diversas partes de América), observa que en eso de una cultura negra ya localizada en Venezuela para su despliegue, “*el aporte indígena siempre jugaba un papel importante*”, vale decir que se mezclaba con los remanentes fraccionados de la cultura africana, una cultura indígena a su vez atomizada y sin unidad general en Venezuela. El sincretismo resultante, regionalizado también y así dividido, difícilmente podía, ni conceptualmente ni materialmente, ni más importantemente emotivo y mítico, tender a la construcción de una cultura común general unificada en un sentimiento de comunidad e identidad común en la naciente pobla-

ción venezolana, como en efecto, según la documentación histórica existente, efectivamente no hay traza documental ni noticia de tradición alguna de que se haya producido tal comunidad de identidad.

En lo tocante al fraccionamiento producido por culturas africanas localistas, y citando varios autores, señala Pollak-Letz (POLLAK-LETZ): *“Los documentos de la Real Hacienda en el Archivo Nacional (226-230, Tomo 360) nos facilitan una lista de 114 negros con sus respectivas nacionalidades, que menciona también Acosta Saignes. En “manifestaciones y composiciones de negros, hechas por Don Juan Angel de la Rea, en la ciudad de Nueva Segovia, de Barquisimeto el 28.11.1729 (Archivo Nacional, Diversos XIV, N° 10, página 106) se encuentran también algunos nombres de tribus africanas. He aquí una lista alfabética de todos los nombres de tribus africanas que pude encontrar en documentos dispersos. Para identificar estas tribus utilicé el libro de Africa de Murdoch (1959): Anagachi, Angola, Arara, Arache, Arobi-Bambi, Breñon, Barila, Binga, Bemba, Bran-Cachanga, Cafo, Cambindo, Cabuta, Camoanda, Camojunda, Candala, Carabali, Casimba, Catangala, Cataloaqui, Catende, Congo, Cyle-Chalala, Chara-Ebia, Embuila, Fulo, Folopo, Canga, Guachi, Guaza, Guinea, Guunga, Jerreo, Jiri-Luango-Mabala, Malemba, Mandele, Mandinga, Mina, Mobangobe, Mojinga, Monda, Mondongo, Mosanga, Matoangombe, Mugunchi-Nago-Popo-Quiboto, Quinene, Quisongo, Quisulo-Sape, Soso, Suchi; Sundi-Tacanga, Tari.”...omissis...“En Venezuela donde la Trata fue suprimida por 1800 hay pocos Yoruba. En el siglo XVIII negros de la Costa de Marfil y de la Costa de Oro fueron traídos a Barlovento (Sojo: 1943, 1947 a y b). Como el puerto más importante de esa región se llamó San Jorge de Mina, los negros que vinieron de allí fueron denominados “mina”. Todavía hay un tambor conocido con el mismo nombre en el Barlovento venezolano.”* En lo tocante a los últimos nombrados, los Tari, señala Pollok-

Letz que: “*Había muchos Tari en Venezuela. En el Estado Yaracuy hay una región que se llama Tari. Durante la época colonial los Tari tenían cofradías importantes en Caracas (Acosta Saignes, 1961, a: 21). Según Aguirre Beltrán (1940: 139) pertenecen al grupo Ewwe-Fon, y vinieron de Ghana vía Elmina.*”(POLLAK-ELTZ, pp.38 y ss.).

Queda fuera del alcance de este estudio el escudriñar las particularidades y muy diversos usos y costumbres trasladados del África por todos esos grupos, que esto hace con todo detenimiento y enjundiosidad Pollak-Letz, por sí y en exhaustiva mención de los autores de la frondosa bibliografía que cita en su obra. Que todo fuera repetitivo para señalar el hecho esencial del fraccionamiento cultural infinito de la etnia negra traída como esclava a América en general y en específico a Venezuela. En gran semejanza este rasgo con la etnia indígena en su similar fraccionamiento y diversidad profunda, refractarios a una unidad cultural.

El componente africano, a más de compartir con los indios el sentido de ser sometido a la más inhumana injusticia de la esclavitud y los malos tratos, cambió la faz de América. En los tres siglos y cuarto de actividad europea, desde 1492 hasta 1820, cinco veces más africanos que europeos llegaron a América. La mayoría de los grandes emprendimientos en los primeros cuatrocientos años de la Colonia debieron lo esencial al trabajo de los esclavos africanos: azúcar en Brasil y luego en el Caribe; arroz y añil en Carolina del Sur; oro en Brasil y, en menor medida plata en Méjico; algodón en las Guayanas y luego Norteamérica, cacao en lo que es hoy Venezuela; y sobre todo despejando tierra para cría y agricultura. La única gran actividad colonial americana que no utilizó extensamente esclavos negros fue la minería de la plata en el Potosí del Perú, y eso únicamente porque los africanos no podían tra-

bajar a esa altitud con su habitual energía. Los sirvientes domésticos desde Argentina hasta el Estado de Maryland fueron, durante cuatro siglos, generalmente africanos (THOMAS, pp.794 y ss.).

En Venezuela, Bolívar pensó que la libertad de los esclavos era la clave para alcanzar la independencia de la América española, y liberó sus propios esclavos. La Junta Suprema de Caracas, primer gobierno independiente de Venezuela, abolió el comercio de esclavos en 1811; y en Nueva Granada el libertador Miranda prometió, en 1812, la libertad a todo esclavo que combatiese, *durante diez años*, contra los españoles. Oferta poco generosa si lo fue. Venezuela abolió formalmente la esclavitud en 1821; pero ella sólo se hizo realidad en 1854, treinta y tres escandalosos años después, con el decreto de los Monagas. Todo esto ha debido naturalmente causar un explicable y profundo resentimiento, cuya inexorable acumulación explicaría la otra explosión social de otra guerra civil en el mismo siglo, la Guerra Federal, uno de cuyos, acaso el principal, gritos de guerra fue el de “Muerte a los blancos”. Guerra civil ésta que costó, en semejanza a la primera, la de Independencia, la vida a más de un tercio de la población (IZARD, p. 203). El desencadenamiento de esa renovada violencia, segunda en un mismo siglo, a escasos treinta y tres años de la primera, será analizado más adelante en este estudio para determinar su fuerza a la vez cohesiva y destructora, acaso susceptible de haber podido ser la catarsis para el establecimiento de un nuevo orden social, es decir un nuevo *logos* de Estado.

4.3 Blancos criollos y peninsulares: las Castas.

En las colonias españolas de América, las Indias Occidentales, dice Humboldt, “se distinguían siete castas: 1) los españoles nacidos en España; 2) los españoles nacidos en América, llamados “criollos”; 3) los mestizos, descendientes de blanco e indio; 4) los mulatos descendientes de blanco y negro; 5) los zambos, descendientes de indio y negro; 6) los indios y 7) los negros (HUMBOLDT, (2) pág.367). Gil Fortoul menciona (GIL FORTOUL, págs.102-111) “las subdivisiones de: zambos prietos: producto de negro y zamba; cuarterones: de blanco y mulata; quinterones: de blanco y cuarterona, y salto atrás: la mezcla en que el color es más oscuro que el de la madre. Considera Gil Fortoul que los blancos, poseedores de la tierra por el sistema de “repartimientos”, de los indios por las encomiendas y de los negros, como esclavos, en las minas y los campos, resentían la multiplicación y emancipación económica de la casta mestiza, es decir, de los “pardos”, hasta el momento mismo anterior a la revolución. En realidad permítasenos distinguir algo más precisamente esta nomenclatura, de buena intención para una honesta descripción de las divisiones sociales presentes en la época colonial y que dejó, inevitablemente, la impronta de un patrón de pesada e inevitable gravitación en el futuro del evolucionante conglomerado humano de la Capitanía, tomado en término como referencia numérica y no orgánica. En primer término, las expresiones de estamento, casta y clase, tienen hoy, es bien sabido, connotaciones sociológicas ya bien precisadas y conocidas. Se tratará abajo los conceptos alternativos del análisis social de L. von Stein, Marx y Hegel, para distinguir las formas de Estado en contraposición a la realidad social de un espíritu del tiempo, *zeitgeist*, cuyo origen estaría en la historia, la cultura y el sentir colectivo míticamente concebido, pero ciertamente no dimanante de las

estructuras jurídico-formales del Estado, a menos que éstas fueren reflejo y proyección de aquellas, esto es, por definición, no simplemente nominales o semánticas (Loewestein) sino como emanación o producto de una realidad político cultural homogéneamente compartida en y por ese “aire de los tiempos”. Así, el estamento corresponde a una realidad cultural y social que responde al valor *honor*, la casta al valor *pureza* y la clase al valor *riqueza*. La sociedad venezolana de la época es así una de carácter esencialmente estamental, natural para la época, pero con añadidos rasgos de sociedad castas en una curiosa amalgama. El concepto esencial de pureza de la sociedad de castas que requiere de complicados ritos de purificación, sólo parcialmente suficientes (la casta, concepto esencialmente védico, con sus severísimas reglas de restricción al contacto físico, real o imaginario [a evitar ser “tocado” hasta por la sombra de integrante de casta inferior] de alimentación y de endogamia, cuya infracción podía significar un descenso a castas inferiores que harían más largo, por descenso en reincarnación en animales inferiores, el virtualmente infinito ciclo de reincarnaciones ascendentes para llegar al nirvana), se mezcló y combinó aquí con un sentido derivado de pureza racial (hay que cuidarse del elemental error de calificar, anacrónicamente, esta realidad con apreciaciones y calificativos de “racista”, cargados de una emotividad y valor político, que no corresponden al momento histórico). En esta manera, se mezclaron características estamentales, amalgamadas con un sentido de la división social de castas, que resultó en la atribución de una flotante “dignitas” de un aristocratismo provinciano esencialmente basado en distinciones de color y raza, y con curiosos mecanismos de adaptación meramente formalista, como fueron las “cédulas de gracias al sacar” (ver *infra*) que, *moyenant finance* (a semejanza del caso de las indulgencias mercadeadas, para la indignación luterana), fueron alguna fuente de ingresos para la Corona española. En esta forma la memoria histórica confunde reglas esta-

mentales suntuarias de prohibición del uso de ciertas ropas y joyas, con la leyenda de los “mantuanos” como derivado del “manto” o capa que sólo habrían podido usar las damas o caballeros de alcurnia. Fácilmente se aprecia la folk-lórica construcción de este error: “mantuanos” eran los españoles y sus descendientes venidos de la metrópolis, Madrid, que era como es bien sabido la “Mantua Carpetana”, su antiguo nombre de luenga tradición desde el Siglo XI. Una sociedad que muy rápidamente empezó a nacer del mestizaje, pretendió establecer distinciones de color, en contradicción con sí misma, y claro está en un intento, que fue exitoso largo tiempo, de preservar privilegios. Véanse las líneas más abajo sobre la preocupación de algunos “mantuanos” por que les fueran vedados a los “pardos” ciertos oficios que han podido hacerlos progresar, individualmente y como grupo, y eventualmente alcanzar un nivel económico igual u *horresco referens*, superior.

Así, se observa que en acta del Ayuntamiento de Caracas del 14 de abril de 1796, se suplicaba al Rey que suprimiere la Real Cédula de “gracias al sacar”, del 10 de febrero de 1795, es decir, la suprimiere en las partes que titulaban de “dispensación de calidad de pardos y quinterones, y distintivo de Don”. (Las citas siguientes, intercaladas con textos propios, son sacadas del Tomo I de la “Historia Constitucional de Venezuela”, (GIL FORTOUL, (1), Gil Fortoul, pp. 102 a 111): “*Los pardos, mulatos o zambos*”, dice el acta, “*cuya diferencia en la común acepción no es conocida, o casi es ninguna*”, tienen “*el infame origen de la esclavitud y el torpe de la ilegitimidad*”. Después de renovar la súplica dirigida ya al Rey el 13 de octubre de 1788, para que denegase el privilegio a que pretendieron algunos pardos caraqueños para contraer matrimonio con personas blancas y para ser admitidos a las órdenes sagradas, continúa el acta: “*Dispensados los pardos y quinterones de la calidad de tales, quedarían habilitados entre otras cosas para los oficios de re-*

pública, propios de personas blancas, y vendrían a ocuparlos sin impedimento mezclándose e igualándose con los blancos y gentes principales de mayor distinción en la república, en cuyo caso por sufrir este sonrojo no habría quien quisiese servir los oficios públicos como son los de regidores, y todo el resto de todos los que se benefician y se rematan de cuenta de la real hacienda”, y podrían originarse “disensiones y turbación en las respectivas clases de la república por la dispensa de calidad que se les conceda a estas gentes bajas que componen la mayor parte de las poblaciones, y son por su natural soberbia, ambiciosas de los honores y de igualarse con los blancos, a pesar de aquella clase inferior en que los colocó el autor de la naturaleza”.

El tránsito de los pardos a la calidad de blancos –dice la representación– *“es espantoso a los vecinos y naturales de América, porque sólo ellos conocen desde que nacen, o por el transcurso de muchos años de trato en ella, la inmensa distancia que separa a los blancos y pardos, la ventaja y superioridad de aquéllos, y la bajeza y subordinación de éstos...”; que las milicias de pardos sólo sirven para “alimentar su soberbia” y “confundir las personas, como que muchas veces, adornado un oficial de su uniforme, dragones y espada con un poco de color en la cara, se usurpa obsequios equivocados que elevan su pensamiento a otros objetos más altos, y entretenidos en las ciudades y pueblos con el motivo del ejercicio y disciplina militar, se desdeñan de cultivar los campos, abandonan la agricultura a solo el trabajo de los blancos y negros esclavos, y confían su subsistencia a las artes mecánicas en que, al paso que son árbitros del precio de sus obras, nunca procuran afinarse, y en la vejez o en cualquiera otro impedimento se entregan a la ociosidad, a la mendicidad y a la miseria...”; que no debe franquearse a los pardos “la instrucción de que hasta ahora han carecido y deben carecer en adelante”, porque “hormiguarán las clases de estudiantes mulatos;*

pretenderán entrar en el Seminario; rematarán y poseerán los oficios concejiles; servirán en las oficinas públicas y de real hacienda... y vendrán los tristes días en que España, por medio de la fuerza, se vea servida de mulatos, zambos y negros, cuya sospechosa fidelidad causará conmociones violentas...” Distingue el Ayuntamiento entre los pardos “*que habitan las ciudades, villas y lugares, que son los que por sugerencias o por propia malicia pretenden alterar su suerte en odio de los blancos..., y los pocos que están retirados en los campos y viven miserablemente contentos con su ociosidad o con el robo...*”; y añade que los de las ciudades y villas se dedican a oficios de herreros, carpinteros, plateros, sastres, albañiles, zapateros, carniceros, matarifes y otros mecánicos, “*siendo árbitros de trabajar cuando quieren, de mezclar los metales a su antojo, de poner precio a sus obras y de engañar a todos... sin querer aplicarse a otros destinos, porque tienen a menos, especialmente los que son oficiales, cabos o sargentos de las milicias, cultivar el campo y servir a los que tienen tierras; y aun aquellos que no estando empleados se dedican a ganar jornal, son tan falsos, tramposos y alternos, que se escapan con los préstamos que les hacen los hacendados y por cualquiera represión abandonan el trabajo...*” A todo lo cual propone el Ayuntamiento como remedios, “*que se obligue a los pardos a trabajar en los campos; que se reglen sus oficios, poniendo tasa a sus obras; que se reduzcan las milicias de blancos y pardos a compañías sueltas, para servirse de ellas en las ocurrencias de turbaciones; y que se aparte a los pardos de toda ocasión que despierte sus pensamientos altivos*”. Con lo que la suerte de los mestizos apenas habría sido menos dura que la de los negros.

“No hubo oídos en la corte para semejante representación, y antes bien, se expidió otra real cédula de gracias al sacar, con fecha del 3 de agosto de 1810. Según el arancel que contiene, se pagaban 6.000

reales de vellón por servir oficios de escribano los hijos de padres no conocidos; por cada uno de los privilegios de hidalguía, 107.000 reales; por la concesión del distintivo de Don, 1.400 reales; por la dispensación de la calidad de pardo, 700 reales, y por la de quintero, 1.100. Por la declaración de hidalguía y nobleza de sangre los derechos eran de 60,80 y 100.000 reales, con proporción a la justificación respectiva y según los entronques nobiliarios. El Capitán General mandó publicar esta tarifa el 9 de marzo de 1802, y comunicada que fué al Ayuntamiento, acordó éste reiterar su representación de 1796, bien que sin resultado alguno.”

“Quejábese la oligarquía local de que con el establecimiento de la Audiencia en Caracas se habían multiplicado las disensiones y discordias, habían crecido los costos de los pleitos, se habían hecho más osados los escribanos, procuradores y subalternos, y se iban ocupando estos empleos por sujetos tachados en su calidad y conducta.”

“Cuando la Audiencia estaba en Santo Domingo, era más difícil para la gente pobre o desvalida obtener justicia, y el establecimiento de aquel tribunal en Caracas fue una medida evidentemente favorable a la equidad, aunque disminuyera de hecho el poder social de los blancos. Pidió también el Ayuntamiento que se removiesen los actuales ministros de la Audiencia, por desafectos a los blancos criollos y personas de distinción; agregando que los empleados europeos llegaban prevenidos contra los blanco y tendían a proteger a los mulatos y gente inferior. Nótese a este propósito, que después de la conquista los españoles que poseían la mejor y mayor parte de la tierra, vieron siempre en los empleados venidos de la Península un peligro para el influjo excesivo que les aseguraban sus riquezas, y de aquí la antipatía con que los recibían. En tanto que la legislación española procuraba elevar la condición de los pardos –si bien en esto entrase por mucho la necesidad de aumen-

tar el tesoro real con la concesión de prerrogativas y títulos—, los blancos criollos se apegaban a sus privilegios sin perder ninguna ocasión de reafirmarlos, aun contra la voluntad expresa del monarca. Cuando éste concedió el título de fieles y leales súbditos a los habitantes de Nirgua, que eran casi todos descendientes de indios y negros, fué general el coro de escarnio para la “república de zambos y mulatos.””

“La pretensión de la nobleza criolla a acaparar todos los oficios de república nació a raíz de la conquista y la confirmaron desde luego las leyes” (Hay nota de pie de página de Gil-Fortoul que indica: “(1) Véase la Recopilación de leyes de los reinos de Indias, 4ª. Impresión, Madrid 1791”) En ellas se dijo: “El que capitulare nueva población de ciudad, villa o colonia, tenga la jurisdicción civil y criminal en primera instancia por los días de su vida, y de un hijo o heredero, y pueda poner alcaldes ordinarios, regidores y otros oficiales del concejo del mismo pueblo. Por honrar las personas, hijos y descendientes legítimos de los que se obligaren a hacer población, y la hubieren acabado y cumplido su asiento, les hacemos Hijosdalgo de solar conocido, para que en aquella población y otras cualesquier partes de las Indias, sean Hijosdalgo y personas nobles de linaje y solar conocido, y por tales sean habidos y tenidos, y les concedemos todas las honras y preeminencias que deben haber y gozar todos los Hijosdalgo y Caballeros de estos Reynos de Castilla, según fueros, leyes y costumbres de España.”

“En el primer siglo de la Colonia fueron pocos los hidalgos españoles de solar conocido. La inmensa mayoría adquirió rango y títulos en las guerras y aventuras de la conquista. Muchos ennoblecieron sus casas aprovechándose de los apuros económicos en que por varios siglos vivió la corte española. Ya en 1557 Felipe II mandó vender hasta mil hidalguías a personas de todas clases, “sin excepción ni defecto de lina-

jes ni otras máculas”, ejemplo que imitaron a menudo los reyes posteriores.”

“No muy seguros de su limpieza de sangre, los criollos de los siglos XVII y XVIII se preocupaban mucho con probarla en largas y minuciosas informaciones. Quedaban oficialmente reputados por hidalgos cuando demostraban, gastando las sumas necesarias, que sus ascendientes habían sido (dice una información caraqueña), “españoles, cristianos viejos, limpios de toda mala raza de Moros, Judíos, o mulatos, ni herejes, ni de los nuevamente convertidos al gremio de Nuestra Santa Madre Iglesia Católica; ni castigados ni penitenciados por el Santo Oficio de la Inquisición ni por otro algún tribunal, pública ni secretamente en pena alguna que les infamase, ni haber servido ni ejercido oficios viles ni mecánicos en la república, antes bien todos habían sido tenidos, estimados y reputados comúnmente por caballeros hijosdalgo notorios de casas y solares conocidos, sin haber cosa en contrario; y como tales habían obtenido en los lugares de su vecindad los primeros empleos y cargos en su república”; esto es, oficios de alcalde ordinario, de la Santa Hermandad, regidor y procurador general, “por no haber como no hay otros goces de nobleza ni más actos que la califiquen que los enunciados y que siempre se confieren a personas conocidas, tenidas, reputadas y estimadas comúnmente por nobles.”

“Adviértase también que los hidalgos aventureros, para quienes no había regla ni medida, saciaban sus ímpetus amorosos con las indias y mestizas y negras y zambas. La unión sexual de hidalgos con indias fué a menudo por matrimonio, que las leyes permitieron siempre;(Nota de pie de página indica: “Los indios que prestaban grandes servicios a España, y podían pagar la tarifa adquirían lo mismo que los blancos la calidad de hidalgo. Véase el Nobiliario de Conquistadores de Indias, Madrid, 1892”). “Gran número de criollos que alegaban pureza de sangre

española, eran en realidad mestizos o pardos, por secretos desvíos de sus abuelas, o como descendientes legítimos de conquistadores mezclados, cuales Francisco Fajardo, Alonso Ruíz Vallejo, Juan de Urquijo, etc. (Seguidamente hay nota de pie de página de Gil Fortoul: “La partícula de, no denota necesariamente nobleza de origen, ni en España ni en ootros países”). Siempre según el mismo Gil Fortoul: “La misma familia de Bolívar, aunque de abolengo ilustre, tenía ya sangre mestiza a fines de la Colonia. (Más tarde, es cosa sabida que una hermana y una sobrina del Libertador se casaron con pardos)...omissis... Las circunstancias apuntadas, junto con la necesidad de aumentar el maltrecho tesoro real, justifican y explican la tendencia liberal de las autoridades peninsulares en acceder a las pretensiones nobiliarias de los criollos, liberalismo llevado a tal punto, que en la víspera de la revolución la inmensa mayoría gozaba del distintivo de Don, o por derecho o tolerancia. Sin contar que el color más o menos claro u oscuro de la piel apenas podía servir de criterio en las indagaciones de origen, porque muchos peninsulares, mezclados de sangre arábica, eran más prietos que los mismos mestizos. Los fundamentos positivos de la clase dominante u oligarquías de la Colonia. Entiéndase aquí oligarquía social, y a lo más en ciertos asuntos municipales. Los criollos estaban excluidos de los altos empleos políticos, judiciales, militares, eclesiásticos, y éste será uno de los motivos principales de la revolución. Así, tales fundamentos fueron desde el principio y sucesivamente la gloria militar de la conquista y la riqueza adquirida en el repartimiento de tierras, encomiendas y explotación de fundos agrícolas y pecuarios con indios y esclavos.”

“Hasta el siglo XVIII no cesaba la Corona de ponerle trabas al aumento de la población. Ningún español podía pasar a las Indias ni volver de ellas sin licencia del Rey o de la Casa de Contratación de Sevilla, y esta prohibición era absoluta para los condenados por la Inquisición y

sus descendientes. Los mercaderes casados, y sus factores, sólo podían estar en Indias tres años sin prorrogación. Ni apenas era posible el cruzamiento con extranjeros. Necesitaban licencia especial para ir a tratar en América. Aun con licencia, no se les permitió al principio pasar de los puertos a la tierra adentro. Después, y bien que recomendando siempre “limpiar la tierra de extranjeros” (son palabras textuales), las leyes exceptuaron a los que sirviesen oficios mecánicos “por ser útiles a la república”, y permitieron que, cuando se tratase de extranjeros que hubiesen residido mucho tiempo y prestado servicios, y que estuviesen casados y con hijos y nietos, se pudiese “disimular” en las composiciones, siempre que se les retirase al interior, lejos de los pueblos.”

A esto hay que añadir que la soldadesca española colonial provino frecuentemente de varias cárceles españolas por permutación de penas por servicio en las colonias. De seguro no se trataba de crímenes mayores, pero los reos con permuta de pena eran ciertamente de los estratos más bajos de la población española, y se amancebaron con las mujeres autóctonas de más baja condición creándose así una sub-casta arrinconada por los privilegios mantuanos y peninsulares (THIBAUD, pp.35 y ss.). Privilegios éstos que fueron primero, cronológicamente, peninsulares y solo luego “mantuanos”. Lo anterior significó que desde el Siglo XVII y hasta finales el XVIII, ya se había cumplido y completado el vigoroso, profundo y rico mestizaje de la generalidad de la población. Las discretas inmigraciones peninsulares de finales del Siglo XVIII, en cantidades homeopáticas, pudieron acaso permitir la estructuración de una pequeña elite “mantuana” pseudo estamental y castoide, pero que ciertamente ni pudo traer, ni efectivamente trajo aporte significativo a la estructuración de una posible cultura tradicional general y sincrética que de por sí no había podido estructurar el vigoroso árbol del mestizaje étnico después de casi un par de siglos.

De tal modo que se observa, reiteradamente, desde los albores de esa sociedad colonial, una profundísima división social, étnica y cultural dimanante justamente de la carencia de un común origen étnico y cultural histórico de la sociedad entera como unidad cultural orgánica con valores básicos sui géneris comunes propios. Esto no lo llegó a poder crear el mestizaje el cual, según los anales, no llegó a estructurar una cultura común. Es prudente entonces proponer, en base a la documentación y tradiciones conocidas, que tal división social, cultural, étnica y afectiva siempre impidió la estructuración de un sentido de comunidad y una vivencia de una identidad colectiva común o la visión, aunque fuera mítica, de un común destino y de una axiología de valores comunes venezolanos, más allá del idioma castellano y de catolicismo, que ambos pueden articularse y se articularon con las contradicciones y divisiones propias de una sociedad colonial y esclavista. Ya veremos más adelante como las violencias extremas y mortíferas de dos guerras civiles a una veintena de años una de otra en un mismo siglo tampoco permitió una catarsis creadora de un nuevo orden social y político común.

4.4 Población General y Situación Económica.

En otra obra, complementaría al “Viaje a las Regiones Equinocciales etc.” que es el “Essai Politique sur le royaume de la Nouvelle Espagne” (HUMBOLDT, (2) p. 316) afirma A.V. Humboldt que “En la Capitanía General de Caracas no hay, por así decir, terrenos habitados y cultivados sino en las regiones marítimas...” y más adelante (pp. 334-335) define a las zonas costeras de la Capitanía como “terrenos húmedos, fértiles e insalubres (“malsalubres)”. “El terremoto de 1812, las fiebres epidémicas de 1818, el armar a los negros imprudentemente favorecido

por el partido realista, la emigración de muchas familias distinguidas a las Antillas y un largo estancamiento del comercio han aumentado la miseria...”. La minuciosidad de Humboldt es manifiesta y ante las otras escasas fuentes, a veces notoriamente inexactas, como por ejemplo F. Depons (DEPONS, p. 241) y Conrad Malte-Brun (MALTE-BRUN, p. 549), no es imprudente aceptar la dimensión de sus datos. Depons, por ejemplo, sólo evalúa la población de Venezuela en 1800, en 728.000 habitantes, en vez de 800.000, y exagera singularmente el número de esclavos en 218.400 (en el Tomo I, del “Voyage...”, op. cit. p. 241 –error éste también señalado por Gil Fortoul–: op. cit. Nota (2) de la pág. 99, del Tomo I). Este número de esclavos señalado por Depons es, según Humboldt de cuatro veces la cifra real, y cita las evaluaciones parciales “hechas por tres personas instruidas de las localidades, Don Andrés Bello, Don Louis(sic) López y Don Manuel Palacios Foxardo (sic), que indican que, en 1812, había un máximo de 62.000 esclavos [...10.000 en Caracas, Chacao, Petare, Baruta, Mariches, Guarenas, Guatire, Antímano, La Vega, Los Teques, San Pedro y Budare; 18.000 en Ocumare (Las Sabanas), Yare, Santa Lucía, Santa Teresa, Marín, Caucagua, Capaya, Tapipa, Tacarigua, Mamporal, Panaquire, Río Chico, Guapo, Cúpira y Curiepe; 5.600 en Guayos, San Mateo, Victoria, Cagua, Escobal, Turmero, Maracay, Guacara, Guigüe, Valencia, Puerto Cabello y San Diego; 3.000 en la Guaira, Choroní, Ocumare, Chuao y Barbusta; 4.000 en San Carlos, Nirgua, San Felipe, Llanos de Barquisimeto, Carora, Tocuyo, Araure, Ospinos, Guanare, Villa de Cura, San Sebastian y Calabozo; 22.000 en Cumaná, Nueva Barcelona, Varinas, Maracaibo y Guayana española”. De esa población total estimada por Humboldt para inicios del Siglo XIX en unos 785.000 habitantes en Venezuela, señala que “el número de españoles americanos” (Nota: esto es, “criollos”), no sobrepasa los 200.000; que el de los peninsulares a unos 12.000, con lo que resultaría, para toda la antigua Capitanía General de Caracas, la

proporción de 51% de clases mixtas (mulatos, zambos y mestizos), 25% de españoles americanos (blancos criollos), 15% de indios, 8% de negros y 1% de europeos (op cit., pp. 66-68, Tomo I), en cuanto a la repartición de esa población los estudios de Humboldt y Bonpland distribuyen en la Capitanía General de Venezuela como 35 a 1, la relación de la población de las regiones costeras con respecto a las del interior de las tierras. “En América la colonización comenzó generalmente por las costas y sólo avanzó lentamente hacia el interior. Así sucedió en Venezuela y en el Brasil. Sólo cuando las costas resultaron insalubres, como en Méjico y en la Nueva Granada o arenosas y sin lluvias como en el Perú, se instalaron las poblaciones en las montañas y sobre las mesetas del interior...”... “De ello resulta que las provincias de Caracas, Maracaibo, Cumaná y Barcelona, vale decir, las provincias marítimas del Norte, son las mejores pobladas de la Antigua Capitanía General” (HUMBOLDT (1), págs. 95-9, Tomo III). Sin embargo, en cuanto a la extensión de esas regiones, aun con población concentrada relativamente, son regiones poco pobladas; “como la población relativa de la Carolina del Sur, en los Estados Unidos” y observa: “...Tal es el estado en el que la política colonial y la sinrazón de la administración pública han dejado, desde hace tres siglos, un pago cuyas riquezas naturales rivalizan con todo lo que hay de maravilloso sobre la tierra, y que, para encontrar uno que sea igualmente desértico, hay que dirigir la mirada sea hacia las regiones heladas del Norte, sea al Oeste de los montes Alleghanis, hacia los bosques de Tennesse, donde los primeros desbroces sólo se iniciaron hace medio siglo” (HUMBOLDT, T.III,p. 96) “cuando se engloba de la mirada el suelo de Venezuela y de la Nueva Granada, se aprecia que ningún otro país de la América Española ofrece para el comercio una variedad y riqueza tales de producciones del reino vegetal”. Primer exportador mundial de cacao (“producción total, 193.000 faneegas a 110 libras españolas de las que exporta Venezuela, incluyendo la

vía del comercio ilícito”) [Nota: de los “mantuanos”], 145.000 fanegas; café (Caracas-Cumaná-Caripe); Algodón (Valles de Aragua y del Tuy, cerca de Guatire, y Caurimare); Añil (“índigo”), extremadamente importante en 1787-1798, ha disminuido apreciablemente, pero se sostiene en Barinas (por ejemplo entre Mijagual y Vega de Flores) y en las riberas del Táchira; Tabaco: “El tabaco de Venezuela es no solamente en mucho superior al de Virginia, sólo cede en calidad al de la Isla de Cuba y al del Río Negro” (HUMBOLDT, T.III, p. 99) “Venezuela es un pays de bananos y trigo. Se cultivan cereales de Europa en las montañas de Mérida y de Trujillo (en La Puerta y cerca de S. Ana, al sur de Carachi), en los Valles de Aragua, cerca de La Victoria y San Mateo, y en esa región montana entre el Tocuyo, Quibor y Barquisimeto, que forma la divisoria de aguas entre los afluentes del Apure o del Orinoco y el Mar de Las Antillas” (HUMBOLDT, op. cit. p. 99); Quinina (“Quinquina”) “Cuspare o Cortex Angosture, del Caroni, de Cumaná, de toda la parte Occidental de Venezuela” (HUMBOLDT, op cit. pp. 101-102); concluye con enumeración de otras producciones vegetales de Venezuela (aceite de copra; vainilla; caoba; caucho; cedro; etc., etc.). “La región litoral es el centro de la agricultura; la de los llanos sólo es apta al pastoreo de animales originarios de Europa y que allí viven en estado semi-salvaje”. “...Las producciones vegetales que hemos enumerado provienen de zonas extremas; las sabanas intermedias alimentan unos millones de los animales constituidos por vacunos, caballos y mulas, introducidos todos desde 1548... No es debido a los progresos de la agricultura o por la ocupación progresiva de terrenos de pastoreo, sino por los desórdenes de todo tipo y por la falta de seguridad en las propiedades, que los hatos (“Hâtes”) han disminuido tan considerablemente desde hace veinte años. La impunidad del robo de cueros y la acumulación de vagabundos en las sabanas han sido preludeo de esta destrucción de rebaños traída por los requerimientos reiterados de los ejércitos y los es-

tragos que son inevitables en las guerras civiles y que han aumentado de modo espantoso” (HUMBOLDT, op.cit.p.103). Cuando Humboldt completa su enumeración de las riquezas de la ubérrima Provincia de Venezuela, menciona algunos minerales: oro, platino (Barbacoas), etc. y añade “lejos estoy de querer desalentar los mineros de esos países” (Venezuela y Nueva Granada), “sólo pienso que, para probarle al viejo mundo la importancia política de Venezuela, cuya prodigiosa riqueza territorial se basa en la agricultura y los productos de la vida pastoral, no hace falta presentar, como realidades o como conquistas ya logradas por la industria, lo que solo está todavía fundado sobre esperanzas y probabilidades más o menos inciertas” (HUMBOLDT, op.cit.p. 104). “La descripción que acabamos de hacer de las producciones de Venezuela y del desarrollo de sus costas es suficiente para resaltar la importancia del comercio de ese rico país. Aun con las trabas del sistema colonial, el valor de la exportación de los productos de la agricultura y del lavado de oro, se elevaba, en los países que son reunidos bajo la denominación de República de Colombia, de 11 a 12 millones de piastras. Las exportaciones de la sola Capitanía General de Caracas, sin contar los metales preciosos, que son objeto de una explotación regular, ascendían (incluido el valor del comercio ilícito” [Nota: nuevamente de los “mantuanos”] “a 5 a 6 millones de piastras. Cumaná, Barcelona, La Guaira, Puerto Cabello, Maracaibo, son los puertos más importantes de la costa; los que se encuentran más al Este tienen la ventaja de una comunicación más fácil con las Islas Vírgenes, Guadalupe, Martinica y Saint Vincent. La Angostura, cuyo verdadero nombre es San Tomé de la Nueva Guayana, puede ser considerado como el puente de la rica provincia de Barinas (“Varinas”). El río majestuoso sobre las riberas del cual la ciudad está edificada ofrece, por sus comunicaciones con el Río Apure, el Meta y el Río Negro, las mayores ventajas para el comercio con Europa” (HUMBOLDT, op.cit.pp.106-107).

Todo esto se llevaba a cabo esencial y fundamentalmente con mano de obra esclava. Buena producción de una tierra ubérrima con resultados acaparados por un porcentaje de la población de aproximadamente 25%, y dentro de éste, fortunas de desigualdad considerable. Era número ínfimo, la elite de la elite mantuana que con el contrabando hacia Las Antillas traía de vuelta los libros de la ilustración y la Revolución Francesa.

Apunta Humboldt, en bastante más que indicaciones estadísticas, por demás, como ya se dijo, minuciosas y precisas (se confirma totalmente en el análisis de los profesores Brady y Lombardi) (Brady, Trent M. –Lombardi, John V. “Application of Computers to the analysis of Census Data. The Bishopric of Caracas, 1780-1820” in Deperez, Paul Ed. Populations and economics– proceedings of Section V (History Demography) of the 4th Congress of the International Economic History Association, 1968– Winnipeg University of Manitoba Press, 1970, la Fundación Boulton conserva microfilm] citado por Miguel Izard (IZARD,(2) p. 42 y Nota 1 p. 42; y pp.143-157/203), al igual que Federico Brito Figueroa (BRITO FIGUEROA (4), también citado por Izard, confirman las cifras de población y su reparto del “Viaje...” de A. Von Humboldt; apunta Humboldt que, después de la revolución de independencia, “la población [de Venezuela] fuese algo menos que en 1800. Los ejércitos (Nota: se entiende, los de la revolución de independencia) no fueron muy numerosos, pero llevaron la desolación a las regiones mejor cultivadas del litoral y de los valles vecinos.”

4.5 La Cohesión Cultural General.

En lo tocante al estado cultural de la Venezuela colonial, se observa, fuera de algunos salones de Caracas y Cumaná (señalados por Humboldt a su paso en 1800 en su “Viaje...” y entendidos éstos naturalmente como semejantes a los “salons” parisinos donde la fina flor del aristócratas, artistas, escritores y pensadores, tradicionales o revolucionarios, se reunía en día fijo de la semana en lujoso domicilio de alguna condesa o similar; tradición que sigue vivamente ilustrada como cuadro de composición literaria en Proust), fuera de los salones entonces, en lo que sería en la población “general”, que hay en ella la misma falta de recuerdos (hoy hablaríamos de “memoria histórica”), que caracteriza a los pueblos nuevos. Señala así Humboldt que en la segunda visita a Araya, a su regreso del Orinoco, sus habitantes sólo recuerdan que la península “fue una de las puntas más antiguamente pobladas por los castellanos” y “...Que les place hablar de la pesca de perlas, de la ruinas del castillo de Santiago que piensan será reconstruido algún día, y de todo lo que llaman el antiguo esplendor de esas comarcas”.

Señala entonces que en las colonias europeas un acontecimiento parece extremadamente antiguo si se remonta a tres siglos, cuando en Europa, China o Japón, los recuerdos históricos se remontan a milenios. Esta falta de recuerdos que caracteriza los pueblos nuevos, dice, sea en los estados Unidos, sea en las colonias españolas y portuguesas es digna de atención. No sólo es enojosa para el viajero, que por ello se encuentra privado de los mayores placeres de la imaginación – dice Humboldt– sino que influye tal falta de recuerdos “en la constitución de los lazos más o menos poderosos que vinculan al colono al suelo que habita”, a las formaciones rocosas que rodean su vivienda, a los

árboles que han sombreado a su cuna. *“En los antiguos Griegos y Fenicios, por ejemplo, las tradiciones y los recuerdos nacionales pasaron de la metrópolis a las colonias, donde, perpetuándose de generación en generación, nunca dejaron de influir favorablemente sobre las opiniones, las costumbres y la política de los colonos. El clima de esos primeros establecimientos ultramarinos difería poco del de la madre patria. Los griegos de Asia Menor y de Sicilia no se volvieron extranjeros para los habitantes de Argos, Atenas y Corinto, de quienes se glorificaban de ser descendientes.”*

“Una gran analogía de costumbres contribuía a cimentar la unión que se basaba sobre intereses religiosos y políticos comunes. Frecuentemente las colonias ofrecían las premisas de las cosechas a los templos de las metrópolis; y cuando, por un accidente siniestro (“nefas”), el fuego sagrado se apagaba en los altares de Hestia se lo mandaba a buscar a los confines de Jonia, en los Pritaneos de Grecia. En todo lugar de las colonias, de la Cirenaica hasta las riberas del Palus-Meotide [Nota: brazo de más al norte del Puente Euxin, hoy “Mar de Azov”], se conservaron las antiguas tradiciones de la madre-patria. Otros recuerdos, igualmente aptos a conmover la imaginación, se vinculaban con las mismas colonias. Tenían sus bosques sagrados, sus divinidades tutelares, sus mitologías locales, y aquello que imparte vida y permanencia a las ficciones –los mitos– de las primeras edades: poetas cuya gloria extendía su brillo hasta la metrópolis.”

“Estas ventajas, y muchas otras aun, faltan en las colonias modernas. La mayoría son fundadas en una zona donde el clima, las producciones, el aspecto del cielo y el paisaje difieren totalmente de los de Europa. Aunque se empeñe el colono en dar a montañas, ríos y valles nombres que recuerdan los sitios de la madre-patria; tales nombres

pierden pronto su atractivo y ciertamente nada dicen a las generaciones futuras. Bajo la influencia de una naturaleza exótica, surgen adaptadas a nuevas necesidades; los recuerdos nacionales se borran progresivamente y, aquellos que se conservan, verdaderos fantasmas de la imaginación, ya no se vinculan ni a los tiempos ni a un sitio determinado. La gloria de Don Pelayo y del Cid Campeador penetró hasta los montes y selvas de América; el pueblo pronuncia a veces esos nombre ilustres, pero se presentan a su ánimo como perteneciendo a su mundo ideal, a la vaguedad de tiempos de fábula”.

“Este cielo nuevo, este contraste de climas, esta confrontación física del país actúan mucho más sobre el estado de la sociedad en las colonias que el alejamiento absoluto de la metrópolis” [Nota: a la Capitanía General de Venezuela viene un barco al año de España].

“...se observa que en regiones igualmente alejadas de la madrepatria, aquellas situadas en zonas templadas o en montañas ecuatoriales, conservan mejor las costumbres y tradiciones de Europa que las regiones de los llanos de las zonas tórridas. La analogía de situaciones físicas contribuye, hasta cierto punto, a mantener lazos más estrechos entre los colonos y la metrópolis. Esta influencia de causa físicas sobre el estado de sociedades nacientes, se manifiesta sobre todo cuando actúa sobre porciones de pueblos de una misma raza, recientemente separadas...”. En los antiguos, las historias, las opiniones religiosas y el estado físico de un país, estaban unidos por lazos indisolubles. Para olvidar el aspecto de los sitios y de las antiguas revoluciones, el colono hubiera debido renunciar al culto transmitido por sus ancestros. En los pueblos modernos la religión ya no tiene, por así decir, un tinte local. Al conferir más alcance a las ideas, al recordar que todos los pueblos conforman una misma familia, el cristianismo ha debilitado el sentimiento nacional; ha refundido en los dos mundos las antiguas tradiciones del

Oriente y otras que le son propias. Naciones de diferentes orígenes e idiomas han recibido del cristianismo recuerdos comunes; y el establecimiento de las misiones, luego de sentar las bases de la civilización en una gran parte del nuevo continente, ha conferido a las ideas cosmogónicas y religiosas una preeminencia marcante, por encima de los recuerdos puramente nacionales...”

“...la historia de las colonias sólo presentes dos eventos memorables: “[Nota: en 1830]” su fundación y su separación de la madre-patria. El primero de esos eventos es rico en recuerdos que pertenecen esencialmente a los países ocupados por los colonos; pero, lejos de recordar progresos apacibles de la industria o el perfeccionamiento de la legislación colonial, los recuerdos son sólo de actos de injusticia o de violencia ¿Qué encanto pueden tener esos tiempos extraordinarios en los que, bajo el reino de Carlos V, los castellanos desplegaban más valentía que virtudes, y donde el honor caballeresco, como la gloria de las armas, fueron mancillados por el fanatismo y la sed de riquezas? ... Los hombres que brillaron en esa época son europeos, son los soldados de la metrópolis. Aparecen como extraños a los habitantes de las colonias, porque tres siglos han bastado para disolver los lazos de sangre. Entre los conquistadores había habido algunos hombres probos y generosos pero, confundidos en la masa, no han podido escapar a la proscripción general”

“Creo haber indicado las causas principales que, en las colonias modernas, hacen desaparecer los recuerdos nacionales sin reemplazarlos dignamente por otros relacionados con el nuevo país habitado. Esta circunstancia, no podemos repetirla demasiado, ejerce la mayor influencia sobre la posición de los colonos. En estos tiempos borrascosos, se encuentran aislados, semejantes a un pueblo que, al renunciar al estu-

dio de sus anales, deja de sacar lecciones de sabiduría en las desdichas de los siglos pasados” (HUMBOLDT, Tomo I, pp. 348-352).

Si hay en los colonos esta carencia de raíces culturales, con respecto a la madre-patria, y con respecto a las regiones colonizadas, piénsese en la situación anímica de los esclavos y de los indios con pertenencia originaria a literalmente centenares de etnias o tribus distintas de muy diversas culturas y además en la fragmentación en las otras “castas” coloniales en la Venezuela de la Capitanía General en 1800, que además de sus distintos y divergentes orígenes étnicos y tribales se dividían formal y/o legalmente en las “castas” señaladas *supra*. Ni a pesar de los esfuerzos evangelizadores desde 1530, tenían estas “castas” el marco unificador de una religión sentida, vivida y actuada, como el hinduismo en el subcontinente de la India, porque no correspondían a semejante criterio según lo ya señalado *supra*.

V LA VIOLENCIA EXTREMA GENERALIZADA

5.1 La guerra de independencia, la guerra como inveterada costumbre.

Es fácil olvidar, pero esencial recordar, la presencia y el peso de la violencia en el tránsito de la Venezuela colonial a la independiente. Comprender verdaderamente su impacto en los intentos de establecer una nueva organización del poder político que se presentó con virtualmente igual condición de exterioridad a la realidad social subyacente que el externo poder colonial anterior, implica, en opinión de quien esto redacta, hacer citas abundantes de los autores de la época, abundancia ésta que suele ser desaconsejada en la redacción de tesis, pero que con la venia del lector mencionamos, por cuanto su mención original transmite con toda su fuerza y claridad de imagen la realidad y significado profundo de esa violencia en surgimiento de la naciente Venezuela independiente.

Así, del período más significativo de la efervescencia de la primera serie de guerras civiles venezolanas, la de la emancipación de España, refiere Gil Fortoul (GIL FORTOUL (1), pp. 92 y ss.) que *“en la historia de la colonia y luego en la historia de la república, no se distinguió uno solo de los indios que los misioneros mantuvieron alejados de los cruzamientos con los blancos, mestizos y negros. La obra de los religiosos desapareció con ellos”* (es de notar que Rafael M. Baralt, en su obra citada, al hablar de Francisco Fajardo, dice: *“era natural de Margarita, hijo de un hidalgo español y de una india Guaiquerí, descendiente de Cha-*

raima, señor del Valle de Maya, en la costa de tierra firme; y se unía a esta ventaja la de hablar las lenguas de muchas tribus indígenas establecidas en el continente...” “...en el año de 1557 salió segunda vez de Margarita, llevando consigo a su madre, a cien indios Guaiqueríes vasallos de ésta, y a seis compañeros españoles y mestizos, que este último nombre vino a darse desde entonces a los hijos engendrados por europeos en mujeres indias...”). Señala cómo Francisco Fajardo es asesinado con traición por “proceso amañado, habiendo sido hecho preso a traición, por el Justicia Mayor de Cumaná, pidiéndole éste “encarecidamente que pasara a verle, a fin de que, comunicándose personalmente, quedare más asegurada la amistad que entre los dos andaba tibia”. Porque ha de saberse que el tal Cobos había concebido contra Fajardo el odio que profesa al mérito la envidia”. En esto último es elocuente que en la precaria y salvaje situación de la post-conquista, el mimetismo del deseo no admite del tráfigo necesario en sociedades estructuradas sino que enseguida salta al mayor paroxismo de la violencia absoluta y asesina. Una violencia que Carrera Damas (CARRERA DAMAS, (1) p. 98) considera como instrumento eficaz de la emancipación: “La emancipación exigió una ruptura drástica con lo hispánico. Fueron instrumentos eficaces *la violencia extrema generalizada*, la renuencia de la metrópoli a reconocer la independencia, y el temor a una reconquista por obra del absolutismo restaurado.” (Resaltado añadido). La relación de ello que hace José María Baralt (GIL FORTOUL,(1), pp. 234 y ss.), si bien resalta las acciones del “rencoroso e inhumano Cobos”, su “horrible sinrazón que nunca pudo imaginar la perfidia etc.” que finalmente lleva a Fajardo a la horca, “con cláusula de salir al suplicio arrastrado a la cola de un caballo”, no describe, como lo hace su fuente –no mencionada– la de la “Historia de la Conquista y población de la Provincia de Venezuela” de José de Oviedo y Baños (OVIEDO Y BAÑOS, T.II, pp. 375-377): “*Engañado Fajardo con la simulación traydora de aquellas*

falsas palabras, consintió en la prisión para su daño, pues luego que le pusieron los grillos, y le quitaron las armas, aun no temiéndolo Cobos de aquella suerte por seguro, lo hizo meter en un cepo, y sin más prueba, ni forma, que el atropellamiento de su pasión vengativa, tomándole la confesión por ante un escribano llamado Hernando López, aquella misma noche le dió vista a los cargos para que se defendiese, con términos de media hora, atribuyéndole por delitos lo que la estimación común (y con razón) le celebraba de méritos, pues le acriminó como culpas los singulares servicios hechos en las repetidas entradas á la conquista de Carácas; y sin aguardar á mas, pasada la media hora lo sentenció á muerte de horca, mandando, que para el suplicio lo sacasen arrastrando á cola de un caballo. Absorto quedó Fajardo al oír la notificación de sentencia tan inicua, pues ni pudo obrar mayor violencia el rigor, sin discurrir mas horrible sinrazón la tiranía; y viendo que ni se le admitía la apelación que interpuso, ni hallaba recurso humano para remedio de semejante injusticia, trató de buscar forma para avisar á sus soldados, que había dejado en Bordones, pues no le quedaba otra esperanza, que recurrir á las armas, para librarse con la fuerza de aquel atropellamiento, que usaba con él la alevosía; pero recelando Cobos lo mismo que imaginaba Fajardo, aceleró la ejecución de la sentencia, y antes que se supiese en el pueblo lo que tenía forjado su maldad, mandó le dieran garrote en el mismo cepo, que le servía de prisión; y como Fajardo se defendiese con las manos, sin consentir que llegaren a ponerle los cordones, pudo tanto en Cobos la pasión, unida con la crueldad, que levantándose furioso de una silla en que estaba sentado, dijo: es posible que para matar a una gallina hemos de tener tanto en que entender! y cogiendo él mismo con sus manos una soga le hizo un lazo corredizo, y como si enlazara algún toro se lo echó desde lejos una y otra vez, hasta que haciendo presa en la garganta lo sujeto contra el suelo, para que llegando los demás lo acabasen de matar, dándole con

una tabla en la cabeza, hasta hacérsela pedazos; y no satisfecho aun todavía el rencor de Cobos con acción tan inhumana, por dar mas complacencia a su venganza hizo sacar por la mañana el cadáver arrastrado á la cola de un caballo, y colgarlo en la horca por los pies: espectáculo, que dejó atónita la jente de Cumaná, y abominando todos á una voz la maldad execrable de aquel hombre, en cuya comparación, qué tigre no fue piadoso! y qué fiera no fue humana!". Así queda documentada la fraternal competencia entre conquistadores, tan bien unidos en la empresa de la conquista. Los anales mencionan que los Margariteños cruzaron sigilosamente en nocturna expedición, entraron a Cumaná, capturaron a Cobos y con pronunciamiento de la Real Audiencia de Santo Domingo "(á quien remitieron lo autos)" (OVIEDO Y BAÑOS, op. cit.p.378) procedieron a arrastrar a Cobos por las calles, lo ahorcaron y descuartizaron ("hecho cuartos").

Efectivamente los misioneros, por su parte, también fueron masacrados por los patriotas o se fueron, ahuyentados, de Venezuela. Una de las masacres fue la de treinta misioneros y cuatro hermanos enfermeros en Guayana, a quienes dieron muerte los patriotas de enero a julio de 1817, cumpliendo así su promesa de "que de las barbas de los misioneros capuchinos catalanes habían de formar cabestros para sus caballos" (en el elogio histórico – fúnebre pronunciado por Fray Nicolás de Vich en Barcelona, el 10 de julio de 1818, en honor de los referidos misioneros (GIL FORTOUL,(1), T. I, Nota 1) en pág. 92). Claro está que ello no era gratuito ya que los misioneros "tomaban las más justas medidas y enérgicas procedencias armando a sus indios, abasteciendo las tropas (del Rey) de un todo, y contribuyendo con caballos, víveres y utensilios de toda clase que permitía su posibilidad. Por ese motivo se había acarreado aquella comunidad la indignación de los rebeldes... (GIL FORTOUL (1), T.I, pág. 92)..."

El tiempo de las tropas patriotas acarrió la decadencia y desaparición de las últimas misiones y se perdió lo poco bueno que en ella dejaron los capuchinos. “La explotación de los indios continuó por medios apenas menos bárbaros que los de los encomenderos y tan inconsiderados como los de los misioneros” (idem. Pág. 93). Si bien el Gobierno de la República no cesa de expedir instrucciones humanitarias, igual que lo hizo antes el Gobierno de la Monarquía, esas instrucciones son archivadas sin efecto, del mismo modo que en el pasado colonial. Agustín Codazzi, en 1838, en informe al Gobierno de Guayana señala el trabajo forzoso y no remunerado –esclavista- que los jefes del Cantón imponen a los indios y “al llegar delante de este sátrapa, son recibidos peor que esclavos y mandados de peones a la casa del mismo jefe político y demás criollos; los cuales los emplean, sea en la pesca, en la caza, en ir a la manteca, a la sarrapia, a buscar zarza, a cortar maderas, a hacerles lanchas u otras embarcaciones...” se les paga “... en mercancías, a precios tan exorbitantes, que a fin del mes el hombre ha ganado un peso o doce reales, graduados por ellos a cuatro o cinco pesos... Inútiles son las quejas de aquellos desgraciados para volver a sus casas a cuidar de sus conucos y de la subsistencia de sus familias...” “se les amenaza con que si no se someten” serán “despachados por vagos a la capital para que sirvan en el ejército”. Ante las amenazas se conforman a su situación “...y van a servir por otros meses a casa de otros racionales que los emplean en donde mejor les parece y no se les pasa para su manutención sino dos totumos de mañoco, que son dos libra de casabe, y nada más. Al cabo de tres o cuatro meses vuelven a sus casas, si han venido otros a reemplazarlos y tienen que gastar lo poco que han ganado para proveerse de víveres para el viaje... muchos de ellos aborrecidos de un trato infame como cruel, se huyen a los montes y quedan los pueblos solos; prefiriendo vivir entre los salvajes que en

medio de los pretendido racionales...” (idem, op.cit., subrayado propio añadido). “Racionales” son los criollos, los patriotas (se está en 1838), los republicanos.

“En el propio siglo, la suerte de los indios es menos dura” –todo es relativo– “en la región que comprendía la primitiva provincia de Venezuela. Por real orden del 6 de octubre de 1812 se pidió informe al arzobispo de Caracas sobre las diferentes castas de indios, sus costumbres, idioma, inclinaciones, industria y culto”. El 3 de julio de 1813, el arzobispo Coll y Prat mandó al despacho de la Gobernación de Ultramar tres papeles que se refieren a los “indígenas reducidos o civilizados” (en el archivo de Indias en Sevilla; el uno es del vicario y “curas doctrineros” de El Tocuyo y los otros del cabildo de Caracas). El informe de El Tocuyo indica que los indios tienen “ideas oscuras, fe muy débil y por lo general no temen los juicios de Dios...” “Por último, no hay hombres distinguidos en armas ni en letras” y concluye J. Gil Fortoul: “De la raza indígena, diezmada o sometida por la conquista, las encomiendas y las misiones, no volvieron a nacer Manaures ni Maragüeyes, Guaicaipuros ni Paramaconis. Su energía congénita no sobrevive sino mezclada con sangre española y sangre africana, en la casta mestiza que desde el triunfo de la independencia tiene en su mano la suerte de la nación venezolana”. (GIL FORTOUL (2), p. 95).

La intercesión de Fray Bartolomé de Las Casas para reformar la condición de los indios trayendo esclavos negros del África, se frustró pues “a más de aumentarse de un modo exorbitante el pequeño número de esclavos que aconsejara, los vecinos de las islas tuvieron que pagarlos a altos precios en vez de recibirlos de balde como aquél pretendió. “Para los indios –concluye Las Casas– ningún fruto dello salió, habiendo sido para su bien y libertad ordenado, porque al fin se quedaron en su captiverio” (GIL FORTOUL (2), pág.98).

En torno a un esfuerzo por crear una suerte de conciencia colectiva y por lo tanto que fuera generalmente compartida, el tema de la llamada “guerra a muerte”, que fracasó en el intento de lograr conciencia, pero fue de cumplido éxito en desencadenar una violencia destructora y caótica, el nombre y la acción reveladora de patológico carácter de Nicolás Briceño expone Gil Fortoul: *“A Briceño se le atribuye haber dicho ante el consejo de guerra: ‘yo he apreciado a los buenos españoles: he querido la libertad tanto para ellos como para mis compatriotas; tuve gran parte en la salvación de los conjurados de Valencia (indulto de 1812; los horrores cometidos en mi patria y en toda la América por los enemigos de mi causa, me impelieron a seguir la práctica (de represalias) que conforme al derecho de gentes se adoptó en Cartagena; mi plan fue un ardid militar para concluir la guerra a poca costa’... Y hay más: cuando Briceño sufría la misma pena con que amenazó a sus adversarios, Bolívar, proclamaba un sistema de represalias que iba a ser no menos funesto para la patria. El 8 de junio de 1813 dijo en su proclama de Mérida: ‘Las víctimas serán vengadas; los verdugos serán exterminados. Nuestra bondad se agotó ya, y puesto que nuestros opresores nos fuerzan a una guerra mortal, ellos desaparecerán de América, y nuestra tierra será purgada de los monstruos que la infestan. Nuestro odio será implacable, y la guerra será a muerte’. A los siete días, el 15 de julio de 1813, agregó en Trujillo: ‘Los españoles nos han aniquilado con la rapiña y destruido con la muerte; han violado los derechos sagrados de las gentes, infringido las capitulaciones y los tratados más solemnes; cometido, en fin, todos los -crímenes, reduciendo la República de Venezuela a la más espantosa desolación. Así, pues, la justicia exige la vindicta, y la necesidad nos obliga a tomarla... Todo español que no conspire contra la tiranía en favor de la justa causa, por los medios más activos y eficaces, será tenido por enemigo, castigado co-*

mo traidor a la patria, y en consecuencia será irremisiblemente pasado por las armas. Por el contrario, se concede un indulto general y absoluto a los que pasen a nuestro ejército con sus armas o sin ellas... Los españoles que hagan señalados servicios al Estado, serán tratados como americanos... Españoles y canarios, contad con la muerte, aun siendo indiferentes, si no obráis activamente en obsequio de la libertad de Venezuela. Americanos, contad con la vida, aun cuando seáis culpables'. Y el 28 de junio en San Carlos: 'Por última vez, españoles y canarios, oíd la voz de la justicia y de la clemencia. Si preferís nuestra causa a la de los tiranos, seréis perdonados y disfrutaréis de vuestros bienes, vidas y honor; y si persistís en ser nuestros enemigos, alejaos de nuestro país o preparaos a morir'. Ya van a verse las fatales consecuencias de tan exasperado lenguaje. Apuntemos, entretanto, una consideración de orden general. Si es cierto que cuantas violencias se atribuyeron a las autoridades españolas de esta época están comprobadas por la tradición, los documentos y la historia, también es verdad que los patriotas venezolanos, enloquecidos por la lucha, no repararon durante los años de 13 y 14 que el sistema de guerra a muerte favorecía más bien a sus enemigos, dueños de casi todo el territorio. Que oscuros y desalmados aventureros como Monteverde y sus tenientes, quisiesen acabar con los blancos criollos, es cosa explicable por el interés personal, pues en la guerra americana buscaban sobre todos ascensos militares y recompensas materiales; pero que un patricio de vasta ilustración política como el Dr. Antonio Nicolás Briceño, se acordase únicamente de imitar el heroísmo bárbaro de su antepasado el conquistador don Sancho, cual si durasen aun las guerras de raza a raza que ensangrentaron el siglo XVI; que otro patricio de refinada cultura como Bolívar, y sus nobles tenientes como José Félix Ribas, Rafael Urdaneta, Santiago Mariño, Juan Bautista Arismendi y tantos más, se contagiasen en seguida de la pasión vandálica de un Tízcar o un Zerberis, es cosa

que revela un descarrío mental apenas comprensible por el despecho de haber sido derrotados en 1812 y la necesidad de desquitarse a toda costa. Porque si aniquilar a los criollos entraba en el interesado propósito de los jefes españoles, fundar la patria y acrecerla en población y riqueza era el objetivo de los jefes venezolanos. Al equipararse éstos en salvajismo con aquéllos, no hicieron más que retardar el triunfo definitivo de la Independencia. Bolívar mismo tuvo en ocasiones, como se verá luego, conciencia de su error, cuando intentó paliar el mal que desencadenó su reto de Mérida, Trujillo y San Carlos; aunque todo su genio no fue bastante para desengañarle por completo hasta 1816.” (GIL FORTOUL, T. I, pp. 335-337; subrayamiento añadido).

Se comentan casos presenciados de violencia extrema del mismo género radical, en la obra “Recollections of a service of three years during the War-of-Extermination in the Republics of Colombia and Venezuela by an Officer of the Colombian Navy.” (Recollections).

El autor señala de “Recollections...” que durante años la guerra fue una de exterminio mutuo, cualidad esta que es de todas las guerras pero que en ésta fue de extrema barbarie y crueldad, en condiciones formalmente proclamadas por los generales españoles y que así fueron impuestas a los patriotas, quienes tuvieron que reaccionar de igual manera en autopreservación. La sangre de ambos bandos fluyó profusamente; pueblos y ciudades fueron arrasados y uno de los más bellos lugares del mundo fue teatro arrasado de saqueo, devastación y asesinato. De los solos reportes oficiales españoles luce que unas ochenta mil personas fueron masacradas bárbaramente por diversas formas de ejecución, las más crueles de las cuales se atribuía el propio Morillo en sus informes a su propio gobierno; los anales de los independentistas llevan el número a unas doscientas mil, y en todo caso, aun tomando en cuenta posibles exageraciones de parte y parte, no cabe duda que la

pérdida de vida humana fue enorme. Tales números no incluyen los miles que fueron ejecutados por el ejército realista en sus marchas a través del país, cuando cada pueblo y ciudad a su paso fue destruido ante la menor sospecha de que simpatizara con la causa de la Independencia. Hombres mujeres y niños fueron de esta manera indiscriminadamente inmolados. Los informes referidos al gobierno español sólo se referían a aquellos sacados de las prisiones, o encadenados en fila para ser exterminados después de todo combate en el que vencieran los realistas (Recollections, p. 2-6; Tomo I). En ocasión de la captura por los patriotas de la posición del Morro en Barcelona, el autor refiere que la plaza fue capturada sin la pérdida de un solo hombre. Los españoles que se habían comportado con grande pusilanimidad fueron entonces objeto de una masacre general. Señala que los “nativos” que los acompañaron empezaron la matanza, la cual siguió sin intermisión hasta que todos los 1.300 fueron matados. Él mismo, dice quien relata y los demás británicos presentes se mantuvieron aparte de ese espectáculo, “lo mejor que pudimos y no interferimos después que la bandera española del fuerte El Morro fuera arriada; pero fue imposible no ver los resultados de la carnicería, y la vista de muchas criaturas mutiladas, algunas de las cuales aún se convulsionaban en la agonía; sus lamentos, los torrentes de sangre que brotaban por doquier, los gritos de los asesinos y su apariencia demoníaca al resbalar sobre los mutilados sangrientos cadáveres (“covered with human gore”), unido a los patéticos gritos por clemencia que proferían los moribundos, todo ello me afectó y me asqueó tanto que abandoné el lugar y volví de inmediato a bordo; y creo que pocos de los oficiales británicos que presenciaron esos horrores, al igual que yo, pensamos en comer en los próximos dos o tres días. Recibí severa reprimenda, al igual que los oficiales hermanos y marineros británicos, por no haber participado en la ejecución de la matanza. El Almirante Brión, y luego el General Urdenetta (sic) nos informaron am-

bos, que al estar nosotros al servicio de Venezuela, se esperaba que nos conformásemos a sus usos; y que en el futuro insistían en que hiciéramos nuestra parte en la ejecución de prisioneros. No dimos respuesta, pero creo que todos hicimos internamente voto por no obedecer órdenes de ese tipo.” (Recollections, pp.70-72; Tomo I, traducción libre de quien esto escribe).

La crónica sobre Maturín es de semejante calado. Maturín refiere el autor de las “Recollections...”, “era antaño una de las primeras ciudades de Venezuela y era sitio de solaz predilecto de los vecinos adinerados hasta que comenzó la guerra revolucionaria, cuando la ciudad frente a la cual se abrigan sospechas de que albergaba a muchos que tenían simpatías por la causa de la independencia, fue el primer objetivo de los españoles para ejecutar su venganza. Fue atacada y se defendió con mucha obstinación, pero fue finalmente vencida. Los Realistas, así como tomaron de ella posesión y se apercibieron que no podían controlarla sin dejar allí una numerosa guarnición, de la que en aquel momento no podían disponer, procedieron de inmediato a quemarla completamente, y no dejaron edificio alguno de pie. Fue allí donde el General Morillo perpetró “algunos de sus demoniacos actos de barbarie sobre los habitantes que cayeron en sus manos (*“practised some of his demoniacal acts of barbarity upon the inhabitants who fell into his hands...”*). Muchas de las familias principales ya habían escapado, pero como era sabido que eran inmensamente ricas, y siendo el caso que la cantidad de bienes que habían caído en mano de los Realistas no colmaban las expectativas de Morillo, este supuso que las riquezas habían sido enterradas, ya que estimo prácticamente imposible que se las hubiesen podido llevar los fugados consigo. Movidado por esta idea hizo que todos los sirvientes de esas casas, que se hubieran quedado atrás, fuesen reunidos y torturados, para hacerles confesar los si-

tios de los eventuales entierros. Uno de los métodos fue este: sacarles la piel de la planta de los pies, despellejándolos allí y, sobre arena traída de la llanura vecina, calentada por fuego al máximo, hacer caminar los desdichados con sus lacerados pies”. Cuando la división patriota que integraba el autor entró en Maturín, quedaban muchos que conservaban las huellas de esas torturas. Eran principalmente mujeres y el autor señala que la *“kind old lady with whom I lodged, and who had formerly been a servant to the governor of the city, was one of them.”* Indica también que la ciudad fue después reconstruida dos veces, pero que en cada oportunidad corrió la misma suerte, así como Aragne (Aragua de Barcelona), la cual, sin embargo, después de ser reconstruida por segunda vez, pudo permanecer. En esta otra ciudad, quedaban sólo unas pocas personas mutiladas para revelar la terrible suerte de la mayoría de los vecinos y relacionados, los cuales fueron muertos *“in the most barbarous ways that ingenuity could devise.”* Indica que allí, en Aragua de Barcelona, vió a varias mujeres *“whose ears and noses had been cut off, their eyes torn from their sockets, their tongues cut out, and the soles of their feet pared by the orders of Monteverde, a Spanish brigadier-general.”*

Reseña asimismo que el mencionado Monteverde, fue con la excepción de Morillo, el más sanguinario de los comandantes españoles, a quienes sobrepasó en perfidia. Levantó, recuerda, la población de color contra los blancos, los esclavos en contra sus dueños, dándoles rango y riquezas en proporción a los blancos que matasen, requiriendo como prueba de ello, las cabezas de los muertos. Señala que Boves *“another of these monsters”* (esto dicho por un oficial inglés de las fuerzas patriotas), quien subsiguientemente gobernó esa provincia, lo disputaba en salvajismo a Monteverde, pero que encontró la muerte en el intento de tomar a Maturín, en cuyas llanuras sufrió su tropa una gran

derrota, siendo Boves lanceado por el general Roxas (Rojas). (Recollections, pp.157-159, Tomo I).

Hacia el final de la guerra, el autor viaja a Caracas con el General Santander y observa que mil setecientos prisioneros españoles, remanentes de la guarnición de Caracas, todavía permanecían allí, habiéndoseles asegurado que se les daría honorable tratamiento. Esperaban la llegada de navíos que los llevarían a Puerto Cabello. Santander había sido enviado a Caracas a tomar el mando de la guarnición patriota y recibió la orden de ejecutar a todos los prisioneros españoles. En opinión del autor, ello era contrario tanto a lo acordado por el Tratado de Santa Ana entre el Presidente Bolívar y el General Morillo, tratado que ponía fin a la guerra de exterminio, como contrario también a las seguridades dadas por el Presidente al jefe de la guarnición española de Caracas al entrar en esa ciudad que había capitulado. Sin embargo, la orden fue ejecutada, y Santander no permitió que ninguno de los prisioneros fuera salvado. El autor refiere que la matanza ocurrió después que él abandonara la ciudad (Recollections, pp. 221-222, Tomo II).

Son numerosas y concordantes las crónicas de esa época (Recollections, pp.T.I, 57-59) sobre la violencia colectiva que llegó a consumirse a sí misma cuando todo o casi lo hubo destruido. El fuego que se apaga por agotamiento de lo combustible.

Es en todo caso relevante recordar que la época, en general, era violenta, tenía un acostumbramiento vital y corriente a la violencia. De las matanzas de la Revolución francesa en la cual dicho sea de paso, pero al tino, [más del 75% de los ejecutados o masacrados en acciones de guerra (incluida la Vendée) eran gente del común, ni aristócratas ni clero], a las guerras del imperio napoleónico en el teatro europeo, a la endémica y extrema crueldad disciplinaria común hacia los marineros y

grumetes de la mejor armada del momento, la inglesa. Todo era la ordinaria y acostumbrada violencia de los tiempos. Hay así épocas en las cuales, globalmente, recrudece y otras en las que, relativamente, recede, pero en el *homo sapiens sapiens*, por su íntima naturaleza, está presente de modo inmanente la violencia, sea individual, privada, por así decir, o colectiva y mimética, desatada.

Pero aun así, la violencia de los tiempos llegó a extremos sobresalientes en la guerra de la Independencia cuyo teatro inicial fue la Capitanía General de Venezuela y el Virreinato de Nueva Granada. Violencia esa, que para la historia y por lo que valga, queda indiscutiblemente claro que fue iniciada, y desde el primer momento con la máxima radicalidad, por el bando realista, como primera reacción a los inicios de la Revolución de Independencia y que luego fue inevitablemente replicada miméticamente por el bando independentista. Pero aquí no se trata de repartir culpabilidades históricas, sino de recalcar que la violencia como tal, al corto término desbocada y generalizada fue un determinante factor, fruto de un ánimo colectivo, y así quizá el único sentimiento realmente compartido en el colectivo.

Esta violencia llegada a su paroxismo y con ello a la victoria de la causa de la Independencia ha podido luego producir un sentimiento colectivo, lo veremos *infra*, por el crear, o no, por catarsis, la conciencia de un espíritu colectivo de comunidad, requisito indispensable para la creación de un sentimiento coherente de identidad nacional y de comunidad de destino, es decir un sentimiento de nacionalidad. Sin ello, y sin los mitos compartidos que forzosamente conlleva la creación y estructuración de un nuevo orden, no hay conciencia de identidad nacional. Y aquí, conciencia es necesariamente esencia. No hay siquiera el inicio de la creación mitológica, emocional, de una tradición colectiva.

5.2 Lo visto por testigos militares y viajeros extranjeros de la época.

En las "Recollections of a service...", (Recollections), ya copiosamente mencionadas, pero tan descriptivas, casi fotográficamente, de lo visto, el autor reseña las imperantes condiciones ruinosas de los asuntos de Estado: "[traducción libre]: "...los asuntos de Estado estaban en el más ruinoso desorden imaginable. No había fuerza armada organizada excepto la Legión Británica y todo lo que tenía la República para enfrentar los realistas, que eran unos 6.000, eran algunas bandas desorganizadas de guerrilla al mando del General Montes; como 600 bajo el mando del General Bermúdez; 300 elemento de caballería que el autor llama inferior, bajo el General Monagas, la caballería del General Roxas (sic) y una pequeña fuerza bajo el mando de Mariño. Lograr unificar esas fuerzas, que alcanzaban a lo sumo poco más de 3.000 hombres, era tarea imposible por los hábitos itinerantes de sus componentes; y utilizar el servicio de una gran porción de esas fuerzas en casos de la más extrema urgencia era también virtualmente imposible, como no fuera que el enemigo estuviese cerca. Al no estar constituido regularmente, y rara vez recibiendo paga, tenían más bien el carácter de una milicia irregular, que volvía a casa cuando le convenía. Al no estar inducidos pecuniariamente por su gobierno, no tenían consiguientemente gran deseo de luchar por su causa. *La libertad les concernía poco*; y estoy convencido de que si los españoles les hubieran tentado con dineros hubieran derramado la sangre de sus compatriotas con el mismo desenfado con que hubiesen peleado por su defensa. Parecían albergar un solo deseo, que era el de enriquecerse y de preservar su botín sin molestia. Cuando las tropas realistas se acercaban a sus provincias, estaban prestos a resistirles, pero nunca, si lo podían evitar, estaban dispuestos a actuar más allá de sus predios hogareños; cuando lo hicieron

fue porque los oficiales los amarraron juntos como caballos y literalmente tuvieron que arrastrarlos o arrearlos a punta de lanza al sitio de combate. Voy a relatar uno o dos casos de deserción que ilustrarán más cumplidamente los sentimientos albergados por las clases bajas en Venezuela, por la causa de la independencia, que volúmenes de asertos.

“El general Mariño deseaba tomar parte de las guerrillas al mando del Coronel Montes, para unirla a sus propias fuerzas a fin de atacar al enemigo que se acercaba a Barcelona. Con este fin todos los hombres de Cumanacoa y zonas circunvecinas fueron mandados a presentarse armados en un cierto día, pero se les ocultó el propósito de la convocatoria. Cuando estuvo formada la parada, a los que debían marchar se les ordenó dirigirse a la casa fuerte, donde fueron encerrados hasta el día siguiente, cuando *fueron amarrados en filas con cuerdas*, de las que faltaron en cantidad suficiente y fueron utilizadas tripas de ganado como sustituto . En esa guisa fueron encaminados; pero antes de llegar a los cuarteles de Mariño, no quedaba más de un tercio, y esos poco después encontraron el modo de escapar. En tales ocasiones, cuando regresan a sus hogares, son recibidos con gran júbilo y se les da la bienvenida con más celebración por su deserción que si estuvieran de vuelta del mayor acto de valentía que hubiesen podido hacer. Arismendez (¿Arismendi?) en una oportunidad, luego de gran esfuerzo, logró reunir más de 2.000 “mulattoes”, con la intención de organizarlos a la manera de las tropas británicas, con las que debían formar, y se procuró casacas rojas de la intendencia para vestirlos, con la idea de que tal ornamento les induciría a permanecer en servicio. Por la noche fueron rodeados por la Legión Británica, para prevenir su escape; pero no más tomaron el sueño los británicos, que se hallaban encapados en una eminencia del terreno, la huida loma abajo fue como el reventar de una

represa, y en la mañana no quedaba uno solo. Todos se habían marchado, y con las rojas casacas.

“Esta era entonces la fuerza destinada a llevar adelante la gloriosa causa de la libertad en Venezuela. Sin disciplina, sin las armas necesarias o ropas; con oficiales incomparablemente ignorantes de tácticas militares y ellos mismos con pocos anhelos por el éxito de su país. Sumados a estas levas, las tropas del General Páez, que eran de lejos las mejores, pero de tan poco tesón patriótico que prácticamente la totalidad habían servido antes bajo los generales españoles, pero que la gran hospitalidad y popularidad de Páez les había inducido a servir bajo las banderas de la Independencia. Éstos, que eran unos 3.000, siempre podían, cuando querían, tener en jaque a Morillo y su modo de guerrear por incursiones le era particularmente gravoso a Morillo, cada vez que éste se acuartelaba en su vecindad. Es ese tiempo estaban en Nueva Granada con Bolívar. Para tratar de remediar a estas carencias, Arimendez (¿Arismendi?) formó el plan de levantar una brigada de 3.000 hombres “*consisting of Creoles, Sambos, and Indians*” por medio de una suerte de recluta y tuvo el éxito deseable. La mitad de la brigada llegó a completarse, con muy pocas deserciones, al haberse tomado todas las precauciones para prevenir escapes, incluyendo la medida de capturar los que primero trataron de hacerlo y ejecutarlos en presencia de los demás, lo cual, aunado a las promesas de recompensa que a éstos se hizo, los mantuvo en servicio. También consiguió, en los almacenes de la capital vasta cantidad de armamento y otros pertrechos, que habían sido adquiridos en Inglaterra y en los Estados Unidos a un inmenso costo, pero que habían sido arrumbados por largo tiempo en un confuso desorden y amontonamiento, sin que nadie supiera o le importare lo que fueran, a pesar de que para el tiempo eran agudamente requeridos. Se ocupó entonces Arismendez (¿Arismendi?) de ordenarlos

y clasificarlos cuidadosamente y destinarlos a sus fines respectivos. En Angostura no había una sola embarcación, de ningún tipo, apta para servicio y el tráfico por el Orinoco se hallaba sin ninguna protección. “Los carpinteros, aprovechando su escasez y la gran necesidad de embarcaciones, todos pedían ser pagados de antemano y se rehusaban a trabajar si no eran satisfechos. Arismendez (¿Arismendi?), que no aceptaba ser obstaculizado, adoptó en seguida las medidas necesarias para que el Estado fuera provisto de las embarcaciones que requería. Hizo entonces erigir por sus soldados cuatro o cinco grandes cadalsos y, habiendo reunido todos los carpinteros de la ciudad, les dijo que a menos que seis flecheras estuviesen listas en catorce días, los haría colgar a todos. Huelga añadir que las flecheras fueron provistas en el tiempo indicado. Éstas y muchas otras cosas estaba ocupado en completar, cuando fue removido del cargo. Si se hubiese quedado por una año más, la República se hubiera encontrado en un estado floreciente.” (Recollections, pp.162-164. Resaltado y traducción libre de quien esto escribe).

Sobre la población de indios que vio en esos tiempos revueltos afirma (Recollections, pp. 236 y ss.): “...su principal interés parece haber sido la de vivir sin ser molestado en sus propios agrestes predios; y como ya para esos tiempos no se les exigía ya labor esclava, su misma pobreza les aseguraba independencia, de la cual ninguno de los dos partidos estimaba que valía la pena privarlos. Lo que sirvieron en las tropas lo hicieron generalmente tentados por promesas hechas por sus propios jefes, las cuales les indujeron a ser voluntarios por un tiempo, pero cuando algún particular peligro se avizoraba, huyeron frente al enemigo y no podían en tales ocasiones ser inducidos a reagruparse y pelear. Los Generales Patriotas conscientes de esa debilidad, *nunca los emplearon como tropas regulares*, sino más que todo para entrar, luego

de terminada la batalla, al campo donde ésta se había librado para acabar con los prisioneros y despojar los caídos; y también, cuando el enemigo estaba en marcha hacia algún punto, grupos de ellos eran destacados en las zonas selváticas para liquidar los dispersos o retrasados, y de cualquier otra forma hostigarlos y molestarlos. ...omissis...Las provincias de Barcelona, Cumaná y Guayana (“Guyana”) han sido en gran medida vaciadas de su población por cuanto, durante todo el tiempo, el teatro de la gran lucha por la libertad, la guerra que cundió en todos esos territorios produjo sin intermitencia su desolación así como la de Puerto Cabello (“Porto-bello”) y sus circundantes provincias.”

Luego, al comentar el autor el intento fallido de reunir la Legión Británica con la Legión Irlandesa (Levantada ésta en Irlanda con muchas trampas económicamente beneficiosa para el notorio Devereux, aventurero y estafador autoproclamado General, quien vendió, a la usanza de la época, los cargos [“commissions”] de oficiales a incautos, cargos todos imaginarios que el autor justamente califica de *in nubibus*) en las cercanías de Cumanacoa.

Observa que frente al gran talento de Arismendi, la incapacidad de Brión y “Urdenetta” (Urdaneta), siendo éste último reemplazado por Mariño, de quien hace el muy elogioso retrato. Indica que al ser Brión siempre adverso a Mariño e hizo lo necesario para que no fuesen seguidos sus planes, lo cual según el autor, es una demostración de la división de intereses que en ese tiempo crítico agitaba la República y destruyó sus mejores medios de extraerse de sus ataduras de colonización. En cuanto a la mayoría de los otros altos oficiales, estima, con el juicio más severo que permite lo visto por él, que, literalmente, “*nearly every evil indeed, that befel the country and its cause, during the long and unnecessarily protracted war, may be fairly traced to the inconsistent and*

unreasonable actions of the chiefs, together with their insurmountable jealousy of each other. Without the least intention of reducing the credit due to the Spanish officers as generals, to these cruel despoilers of their country's honor, may be justly ascribed the principal advantages gained by the enemy.”(Recollections, pp.175-179). Cuando comenta la campaña para capturar Puerto Cabello, (Recollections, p.230) explica que en vez de atacar la ciudad, los patriotas decidieron rendirla sitiándola, teniendo los sitiadores poco bastimento y pertrechos, ya que los de la región habían sido drenados por los españoles abroquelados en la ciudad. Con lo cual la indolencia, la inactividad y sobre todo las enfermedades que empezaron a afectar los sitiadores los fueron disminuyendo. Los españoles intentaron algunos ataques, aprovechando la disminuida situación de los sitiadores; pero fueron repelidos, con pérdidas, que también las sufrieron los patriotas, y así determina y acusa en resumen, nuevamente, que: “The grand sources of all the disasters which accrued the Patriots were their own weakness, indecision, jealousy of each other, procrastination and indolence. A due degree of firmness and activity would have gained them all they have acquired, with a much less effusion of blood, one-third of the waste of property, and in a fourth of the time it has cost them to achieve their Independence. All the advantages which they have gained through two or three months' hard fighting , and all those to which they might have fairly looked forward from the state of their army, the ardour of the troops themselves, the friendly disposition of the natives, and above all, the reduced and disheartened state of the Royalists , have been frequently sacrificed by the weakness, envy, or idleness of a chief, who has either not known what to do, or has just been jealous of the movements of a rival whom he dreaded, and therefore injured the cause of his country to thwart...omissis...These are facts too well known in the service to admit of contradiction, and their baneful effects have been sufficiently obvious”.

Es de gran interés el libro del Colonel Francis Hall (Hydrografo al the servicio de Colombia) (HALL), en cuyo acápite sobre Venezuela, en cuanto a la población reseña: “population...the calculation I am about to offer was made previous to the year 1810; since which the period above, *half of the inhabitants of Venezuela are reported to have perished.*” (HALL, p.10), (énfasis añadido). Seguidamente presenta la cifra de 825.000 habitantes para 1822.

En lo tocante a la division entre etnias indígenas, indica, (HALL,p.12, énfasis añadido), “*With respect to the Indians it is to be observe that this estimate (Nota: de un estimado del componente poblacional indígena) does not include the natives of independent Indians, which still exist within the territory of the Republic, much of the GUAHIRAS (sic), who inhabit the country of Rio Hacha and Maracaybo, several tribes of the coast of Darien, the entire population of the Areta, and the numerous tribes of the Orinoco. The reduced or civilized Indians, form the most numerous class throughout the country, the Negroes and the French descendants are few in number throughout the mountain provincias of the New Grenada, they are more thickly scattered on the coastal regions, and in the plains, and were calculated to form a third of the entire population of Venezuela; and this previous to the revolution, a proportion which must rather have increased since that time, in consequence of **the mortality during the war having, for various reasons, fallen heaviest on the whites.** Under Mariño’s Government the political distinctions which separated three various classes of inhabitants were almost as numerous as, and infinitely more odious than, their physical varieties of features and complexions...*”

“...the number of slaves never was great: in the province of Caracas were they were most numerous, it was estimated at 80.000, but this

number was probably reduced to one third during the war, when each party received them into its ranks, and the disturbed state of the times every-where facilitated their desertion..."(HALL, p.15, énfasis añadido).

Comentando sobre la tendencia de los legisladores revolucionarios a estatuir constituciones teóricamente perfectas, se cuestiona acerca del "animus" político de la población de Colombia ("It is not easy to calculate on the political spirit of the people...") y estima que si se inclinase con el tiempo por ser "liberal and enlightened", entonces reformará dichas estructuras constitucionales que no están a la altura, o si, alternativamente, fuera el caso contrario, considera que los aspectos formales de ese constitucionalismo se adaptarán a tales defectos regresivos de la comunidad política "although Republican names and slaves, should be still left to mock its slavery" (HALL, p. 16).

Clasifica, con razón, en dos niveles los derechos constitucionales, así consagrados en un primer nivel de alta complicación sobre las facultades del sufragio indirecto y su ejercicio, y el otro, sobre la abolición del encarcelamiento arbitrario, la libertad de prensa, y "the equalization of rights" que sí que eran entendidos "and universally appreciated".

Dato curioso e interesante: "Few nations are more generally gifted with musical talent than the inhabitants of Venezuela: before the revolution Music was studied as a science with great success in Caraccas (sic), and it is no trifling instance of the spirit which has characterized the war, that Boves, the Robespierre of Colombia, should have felt pleasure in sacrificing the professors and amateurs of this amiable art, which tyranny itself has frequently rejected. The talent still survives (1824), through from the difficulty of procuring masters, as well as from other circumstances growing out of political changes and domestic distress, it may rather be said to scatter its sweetness wildly on its native air, than

to be a subject of scientific study or professional cultivation” (HALL, p. 51). Es curioso notar que el mismo notable talento musical es observado por Humbolt en su viaje de 1800, en Cumaná. Evidentemente, ese talento musical, reflejo de una armonía de grupo en círculos “mantuanos”, que así compartían gustos culturales comunes, se limitaba en talento y proeficiencia en esos estamentos privilegiados, los cuales dicho sea de paso se llamaban así, no por poder usar capas o “mantas” según límites ornamentales y suntuarios de carácter estamental, sino porque los españoles que venían de Madrid, y sus descendientes, venían precisamente de Madrid que era “Mantua carpetana o carpetarum”.

Sobre el carácter de los Colombianos (siendo entonces Venezuela provincia integrante de Colombia): “Long habits of slavery and oppression, partially counteracted by feverish interval of liberty, ill understood and imperfectly enjoyed; the almost total want of education, and absence of that moral stimulus, which under the name of HONOUR and CHARACTER (resaltado en el propio texto), forces every respectable individual of European society to a line of conduct conformable with his situation; all these circumstances have produced a negativeness or debility both in thought and action, which renders them troublesome to deal with, and unfit to be relied on. It is in fact; almost impossible to calculate their behavior except imagination, for the feeling of interest most immediately present is pretty generally decisive of their conduct.”(HALL, p. 84).

Luego, (HALL, p. 86-88), enumera características de personalidad colectiva directamente vinculadas a la geografía: costeros “refinados e inteligentes”; montañeses e interioranos: de costumbres sencillas, “ingenuos, ignorantes, tímidos, egoístas e inhospitalarios”, llaneros “fieros”, etc.”

Sobre la ruina de Venezuela en 1824 (circa), en San Carlos: “We were quartered in one of the best homes in the town (Nota: provisto el grupo con carta de introducción del General J.A. Páez.: las mejores casas los hospedaban); “the owner, Don Andres Herrera, a name distinguished amongst the conquerors of the New World, was one of the richest men of the place, but now is reduced to comparative poverty from the deportation of one party, and the necessary exactions of the other, for the support of their cause...” (HALL,p.38).

La segunda parte del libro es sobre el viaje de Caracas a Bogotá. Las descripciones de todas las regiones y pueblos que atraviesan dejan constancia de un país abrumado por la guerra, el terremoto de 1812 y la mayor pobreza; todo es desolación e indigencia para la humana situación. Habla, además, de tres causas: “the war, emigration and small pox” (HALL, p.72).

Mérida (HALL, p.76): “...presents an unvaried picture of ruin and desolation”. En Capacho: “the apathy and laziness of the present inhabitants” (HALL, p.101). Menciona (HALL, p.103), que en carta de Humboldt a Bolívar, en 1822, Humboldt estima la población de Venezuela, para 1804, así: 20% de Blancos; 30% de Esclavos (negros); 40% libre (pardos); 10% de indios (“indios libres” - “Free Indians”). Ya en Colombia, “provisions are much cheaper than in Venezuela, and tolerably abundant”. El doblón (“doubloon”) se compra en Colombia por 16 dólares, el Caracas por 18 (HALL, p.109). Por contraste, Colombia, al decir de Hall, es próspera y de abundancia.

Hay noticias de interés también en el libro de Mollien (MOLLIEN, p. iv del prefacio y p.25, Tomo I): “...au milieu des préjugés et de l'ignorance dans lesquels languit une grande partie de la population, [on

reconnait partout] un vif désir d'apprendre et une disposition heureuse à favoriser toutes les entreprises utiles”.

Sobre la ventaja de “Caracas” sobre la Nueva Granada, afirma: “mais toutes les cultures étaient négligées; Caracas seule s’était appliquée à les soigner; aussi ses exportations étaient-elles doubles de celles de la vice-royauté” (MOLLIEN, p.159).

Señala la misma reacción realista en favor de Fernando VII cuando en 1808 “des agents français vinrent au nom de Joseph, exiger de Caracas le serment de fidélité. On répondit ... par les cris de vive F. VII, par la destitution des employés soupçonnés d’être attaches aux Français” (MOLLIEN, p.167).

“Les soldats de Bolivar, enrôlés sous la bannière d’un chef de leur nation, combattaient avec ardeur, et ses compagnons d’armes même surmontant cette haine jalouse qu’on a pour un égal qui s’élève, lui étaient attaches. Leur ignorance conservait mal, les mots d’indépendance et de liberté; ils étaient sensibles aux distinctions, et Bolívar savait en créer et en distribuer judicieusement les marques. L’abondance était dans les camps des Espagnols; tout manquait dans celui des américains, et cependant les désertions y étaient rares. Ils ne s’apercevaient pas de la disette parce qu’ils étaient habitués chez eux à la souffrir: Leurs chefs avaient leur bouillante activité, et en même temps, connaissant leur habitudes, leurs jeux et leurs mœurs, loin de les contrarier par une discipline gênante, se montraient soldats avec eux, en partageant leurs plaisirs », curiosamente, en vez de a César, lo compara a Sertorius en su lucha en España. (MOLLIEN, p.189 ; subrayamiento de quien esto escribe). Lo de « la ignorancia que conervaba y concebía mal, las palabras de independencia y libertad, y por el contrario interés por distinciones » es probablemente reflejo de una so-

ciudad todavía esclavista y sin sentido cultural colectivo de los valores de libertad e igualdad. Comenta sobre el sentimiento que crecientemente se producía hacia los españoles peninsulares que Bolívar en sus actos y discursos: “Enfin, en donnant de l’orgueil aux Américains, en leurs parlant sans cesse de leur valeur et de leurs lumières, il leur rendait plus affreux par ces éloges les mépris dont les Espagnols les accablaient” (MOLLIEN p.191).

Observa que el ejército español de Eimerichs « composée en grande partie d’Américains elle ne pouvait éprouver aucun respect pour Eimerichs, homme dénué de capacité; tout n’était donc que confusion dans ses troupes, sans cesse ses ordres étaient mal interprétés. Dans l’une ou dans l’autre armée il n’y avait de discipline; mais l’estime que l’on n’avait pour Bolívar la remplaçait, et produisait une obéissance respectueuse pour sa personne »... « Aussi les Espagnols, ou pour mieux dire les Américains espagnols, furent mis en déroute par les Américains indépendants... » (MOLLIEN p. 197; subrayado por quien esto escribe).

Sobre el gobierno y los soldados de Bolívar, relata que su gobierno resulta “mal copié sur celui des États Unis et ne serait le maintenir qu’avec des soldats. Ceux-ci sont principalement les bergers (¿ llaneros ?) qui des plaines montèrent avec lui à Santa Fe (Bogotá). C’est en eux qu’il met plus de confiance, et comme la plupart appartiennent à la caste des mulâtres, il est obligé d’avoir pour elle les égards les plus grands, et lui prodiguer fréquemment des récompenses”(MOLLIEN, pp.199-200, subrayado añadido).

Sobre el éxito y popularidad de Páez, por su sentido igualitario con los llaneros, observa : “Le mulâtre (sic) de Páez, à la tête de quelques milliers de ses lanciers sauvages, a souvent défait des escadrons disciplinés, et particulièrement les Hussards de Fernando VII...Páez affecte

un grand luxe et une certaine politesse. Malgré cette vanité naturelle chez un sauvage, il vit dans une égalité parfaite avec ses soldats; quand il est avec eux, leur table, leurs jeux, leurs exercices sont les siens; personne ne monte mieux un cheval, ne manie avec plus d'adresse une lance, et n'attaque l'ennemi avec plus de fureur. C'est ainsi qu'il est tout-puissant au milieu de sa troupe indisciplinée, et que, dociles à un chef qui donne l'exemple du courage, les soldats obéissent à ses ordres avec la soumission de la servitude" (MOLLIEN, p.203). Esa magia de una igualdad sólo presente en los afanes de la vida castrense en campaña, también se vivió con Boves, otro "taita"; y el éxito de tal actitud en el jefe, es palpable demostración precisamente de lo poco que el valor de igualdad existía en la vida común, normal, en la paz: tenía que haber la guerra y sus campañas para que en algunos pocos jefes, de hecho los más exitosos, ese insólito y extraordinario valor de la igualdad brillara por su contraste con la dura realidad de la vida ordinaria ajena a la fraternidad que trae la campaña militar. Y que suele terminar con ella.

Sobre los esclavos y la esclavitud, significativamente señala las diferencias de las actitudes, para la época, entre la Nueva Granada y Venezuela: "La Nouvelle Grenade, qui renferme peu de nègres (sic) comparativement à sa population blanche, vote leur affranchissement. Le Venezuela, surchargé de ce peuple mutin, demande qu'on l'enchaîne à nouveau" (MOLLIEN, p.220). « Paez Paës (Páez) à la tête de ses cavaliers est le héros des hommes de couleur » (MOLLIEN, p.221).

Hay luego la interesante obra de Hippiisley "*Expedition to the rivers Orinoco and Apure*" (HIPPIISLEY). Es la crónica de un soldado Irlandés aventurero, reclutador de voluntarios para guerrear en Venezuela, que trajo unos buenos cuantos, que a la postre no le fueron pagados por Bolívar. En su viaje por el Orinoco, río arriba, describe: "...until we arrived at the Indian village of Santa Pans (?), where an officer belonging

to the Patriots resides, as a kind of commandant having under his order a tribe of Indians, between whom and the commandant they have their own chiefs to give them orders;...omissis. (HIPPISEY, p.227). Difícilmente habría habido allí y así, la fraternidad del campamento militar llanero.

(HIPPISEY, p.322), señala, en nota al pie de página:...omissis... “General of division Charles (sic) Soublotte. Of this man Colonel English, and the British officer, who had been at the last actions at the Villa del (sic) Cura and Ortiz, spoke most degradingly, the former officer Colonel E. had seen him seeking shelter behind a tree, during the action at Ortiz, and had reproached him his cowardice.

“This Soublotte (sic) is, however, an exception to the general conduct of the patriot officers, who certainly are not destitute of courage, and is, I believe, the only instance of such weakness in the land service...omissis... a general lover, among the female part of the province, by whom he is well received...omissis... he has, however, been a martyr to his pleasures and makes and infamous boast of retaliation in this respect”.

Después que Piar que califica “A native of Sto. Domingo” conquistase a toda Guayana, y que Bermúdez capturase Angostura, sigue afirmando Hippisley:”...omissis...Bolivar arrived, it was suggested to him that Piar was influenced only for the success of the Black natives, and their immediate descendants in colour and that he wished to hold the territory for that cast (sic) alone.

“Bolivar gave him the form of a court-martial, by which he was tried, and condemned to be shot;... the chair on which the unfortunate general sat, when shot, is left as a memento for public inspec-

tion...”(HIPPIISLEY, p.340), “The bones, too, of many of the unfortunate royalists who fell in the contest, and from the starvation, remain still unburied, not only at one end of the Cathedral, but in the wells at the upper part of the city near the fort, which are rendered nauseous and unwholesome by the putrid human carcasses thrown into them at the time the city was besieged...” (HIPPIISLEY, p.340). Esto en Angostura, la futura Ciudad Bolívar.

Hippinsley menciona a “Louis (sic) Brion, admiral of the Venezuelan navy, and of the coast between the river Amazon and the Gulf of Florida, captain-general and commander-in-chief of the naval republic (sic), is a native of the island of Curaçao; in stature 5 feet 5 inches”; (HIPPIISLEY, p.223).

Habla de la insigne cobardía de los realistas que se rindieron sin resistir, “(although with full assurance that no mercy would be schewn towards them by the conquerors) rather than to die like men at their posts. A strange and unaccountable fatality threw them at the feet of victors, and 300 of them fell, to rise no more”. (HIPPIISLEY,p.382): “General B. is a mean looking person, seemingly (though but 38) about 50 years- of age (nota: esto es en 1808-1809). He is about 5 feet 6 inches in height; thin, sallow complexion, lengthened visage, marked with every symptom of anxiety, care, and, I could almost add, despondency. He seemed to have undergone great fatigue. (nota: En relación a estos síntomas de ansiedad, preocupación y desaliento, había indicado previamente, en p. 379: “carcasses of dead horses and mules floating down the stream, intermixed with the bodies of men: some were floating past our flechera with the head nearly severed from their shoulders, others with a large gash around the neck, which caused the head to fall forward, and the shoulders were only perceptible. There were some of the

unfortunate prisoners whom the general (B.) had ordered to be put to the death”), sigue Hippiisley su sombría descripción de Bolívar: “Black hair, loosely tied behind with a piece of riband, large mustachios, black handkerchief round his neck, blue great coat and blue trowsers, boots and spurs, completed his costume... Across the chamber (HIPPIISLEY, p.382) was suspended a hammock on which he occasionally sat, lolled, and swung, whilst conversing, and seldom remained in the same posture for two minutes together.

(HIPPIISLEY, p.414): “...a description of the troops I had seen whilst at San Fernando, and I retrace this sketch...omissis...Sedeno’s (sic)(Cedeño) cavalry were composed of all sorts and sizes, from the man to the boy; from the horse to the mule. Some of the troopers with saddles, very many of them without; some with bits, leather head-stalls and reigns; others with rope-lines, with a bight of the rope placed over the tongue of the horse as a bit; some with old pistols hung over the saddle-bow, I cannot call it a pommel, either encased in tiger-skin (sic) or ox-hide holster pipes, or hanging by a thong of hide on each side. As for the troopers themselves, they were from 13 to 36 or 40 years of age-black, brown, sallow complexion, according to the casts (sic) of their parents. The adult wore large mustachios, and short hair, either wooly or black, according to climate or descent. They had ferocious, savage look, which the regimentals they appeared in did not tend to humanize or improve. Mounted on miserable, half starved, jaded beasts, whether horse or mule, some without trowsers, small clothes or any covering except a bandage of blue cloth or cotton around their loins, the end of which passing between their legs, fastened to the girth round the waist; others with trowsers, but without stockings, boots or shoes, and a spur generally gracing the heel on one side; and some wearing a kind of sandal made of hide, with the hairy side outward. In their left hand they hold the

reins, and in their right a pole from eight to ten feet in length, with a iron spear, very sharp at the point and sides, and rather flat; in shape like our sergeant's halbert. A blanket of about a yard square, with a hole, or rather split, cut in the centre, through which the wearer thrusts his head, falls on each side of his shoulders, thus covering his body, and leaving his bare arms at perfect liberty to manage his horse, or mule, and lance. Sometimes an old musket (the barrel of which has been shortened 12 inches) forms his carbine; and with a large saber or hanger, or cut-and-thrust, or even a small sword hanging by a leather thong to his side, together with either a felt hat, a tiger (sic) skin or hide cap, on his head with a white feather, or even a piece of white rag, stuck into it, these troopers of the legion of Sedeno (sic) (Cedeño) appear complete, and ready for action.

“My picture is a perfect transcript from the original, and by no means too highly coloured; but let it not be supposed that I would attempt to detract one iota from their courage as men against an enemy in the field. They are brave to a fault: they want only judgment and discretion, and officers of information and experience to lead them.

“Paez's cavalry are much superior in point of dress, appearance and good condition of their horses, yet I do not wish to be understood as that they are uniformly clothed. There are none of them so naked as many of Sedeno's (sic)(Cedeño); but they consist of some without boots, shoes or any body covering, except their blanket, which is the necessary appendage to the general uniform. They all wear trowsers, or something in the shape of breeches or loose drawers, and their arms are similar to the other corps of cavalry. Many of Paez's men are clothed in the spoils taken from the enemy; and thus are seen men in helmets bound in brass and plated metal; large sabres with silver hilts; saddles

and bridles ornamented with silver tips and buckles. I actually saw one horseman whose stirrups were made of the same precious metal”.

El autor de las ya mencionadas “Recollections of a service...” recuerda que fue recibido, junto con otros oficiales británicos por el General Montes y su banda de guerrilla, en número de unos seiscientos, y que fue la mayor fuerza de luchadores por la Independencia que hasta entonces habían visto los oficiales ingleses, desde su llegada al país. Parecían, dice, más que tropas regulares de un gobierno, una horda de *banditti* italianos; y aunque poco atléticos, estaban obviamente acostumbrados a carecer de las comodidades y facilidades de la vida civilizada. Tenían pocos pertrechos y no tenían uniforme. Vestían anchos pantalones de un burdamente tejido algodón, en guisa de calzado algunos pedazos de cuero de res envolvían sus pies atados con sogas. Sus torsos desnudos, la cabeza cubierta de un sombrero de paja de ala ancha, de firme y duradera manufactura. El resto de su equipo iba colgado en bandolera sobre sus hombros descubiertos. Sus armas eran pocas, pero en buen estado; algunos tenían mosquetes y bayonetas; otros carabinas y largas lanzas; pero su arma favorita eran los machetes, que para muchos era su sola y esencial arma para las operaciones militares. Su único sistema de guerra era el de guerrilleros y merodeadores, combate de selva, tácticas todas de gran efectividad para hostigar ejércitos en marcha. No se les lleva a combatir en enfrentamientos regulares y solo se les emplea cuando el enemigo se cree a salvo en sus cuarteles, o cuando el ejército enemigo está cansado después de largas marchas, agotado por el hambre y empapado por lluvias continuas. En tales casos se colocan en emboscada y caen sobre el enemigo desprevenido, causando terrible destrucción. Larga práctica, gran fuerza física y la excelente condición de sus armas hacen que pueden decapitar un enemi-

go de un solo golpe, con la mayor facilidad. (Recollections, pp. 105-106, Tomo I).

Hippisley por su parte señala: "Many anecdotes are told relative to Paez, and vouched for as being authentic. Indeed several of our countrymen were witnesses to his exploits. Though almost a general of his own authority, yet he is too powerful for even Bolivar to dispute his rank, which he has therefore fully acknowledged. Paez is self-taught, and sprang out all of a sudden, from nothing, during the revolution, before which he was hardly heard of. When it broke out; he was soon found at the head of a numerous body, avowedly for the purpose of aiding the cause of the republic. His courage, intrepidity, repeated successes, and the numbers of his followers, speedily gained him a naval...omissis...(siguen detalles sobre la personalidad del guerrero y cómo sus seguidores estaban "...looking up to their general as a superior being, to whose mandate upwards of 4.000 brave men paid implicit obedience") y sigue: "In the hours of rest from the fatigues of a long and rapid march, or from conquest over the adversary, and the retaliation rigidly executed, Paez would be seen dancing with his people, in the ring formed for that purpose, smoking with them, drinking from the same cup, and lighting the fresh cigar from the one in the mouth of his brother soldier...omissis...the words, "come away, my brave boys!" uttered in Spanish, was sufficient: in a few minutes all were ready, and, with their hero at their head, they were invincible; and it is asserted that Paez never lost a battle wherein he commanded, though under the orders of Bolivar he had been beaten..."..omissis..."General Paez is uncommonly active":...colea toros y los mata para consumo etc. La acción en Ortiz 1818, abril, donde Paez hace varias cargas exitosas contra el enemigo (inferior en número su tropa pero superior-dice- a Bolivar en disciplina y generalato) el general-in-chief "had so puzzled matters, and so con-

founded the line, that the infantry were beaten, and nearly destroyed before Bolivar could collect himself, which extorted some sharp rebukes from Paez to the chief in person". (HIPPIISLEY, p.419).

"Paez covered the retreat at Bolivar's request, and one or two charges received the secured the remnant of the infantry from annihilation"). "Since the refusal of General Morillo to give quarter, he (Paez) has never known to spare the life of a prisoner (episodio del ambiente de la batalla de Calabozo ("Calabozas"), y de todas las demás: un oficial español capturado y que ya como prisionero iba a ser ejecutado, apela a Páez por su vida. Páez entonces, en un primer tiempo, le permite que emprenda carrera con su montura y ya con quinientos metros de ventaja, sale Páez en su persecución y lo alcanza rápidamente; Páez le da una segunda oportunidad: que se monte el caballo de Páez y Páez en el del oficial español, dándosele la misma ventaja de escapar, esta vez en el propio caballo de Páez, con la misma distancia de inicial ventaja. Montado sobre el caballo del español, Páez le da pronto alcance y lo mata lanceándolo. [HIPPIISLEY, pp.414-419]).

Después de presentar sus cuentas a Bolívar, Hippiisley relata: "I produced my accounts with my signature, and vouched for, under the hand of the paymaster and the quarter-master of the regiment. The items were perfectly explained to him etc.)... "His reply was worthy of himself- full of subtlety, evasion, deceit, dishonour and bare ingratitude. The accounts might be perfectly correct- he did not doubt its accuracy on any point; but where was Mr. Mendez's signature? Etc...Omissis...Having then twirled up his mustachios, and looking fierce, he repeated those questions..." (HIPPIISLEY, p.431).

Menciona el mismo la devaluación y revaluación fraudulenta de "Paez's money" i.e "silver bits, of one, 2, 3 and 4 bits of value, or 6

pence each bit of currency” por el “Council if the Republic” presidido “of course” for Bolivar.

Hippingsley aprecia y reconoce que efectivamente Bolivar’s “personal courage he is gifted with, even to a fault”. Pero sostiene con ya reiterado encono, que es “pésimo general, estrategia y táctico” (HIPPISSLEY, pp. 462-463), acusaciones que con resentida animadversión y rencor repite Karl Marx, treinta años más tarde, en su artículo de 1858 para la “nueva enciclopedia americana” (“New American Encyclopaedia”).

Sobre el “character” de las tropas de la Guerra de Independencia, observa: “The native and black troops (freed slaves) can and do, dash on with madness, which they call bravery, the result of revenge, hatred, and abhorrence against the royalist party. The feelings of retaliation for their brethren and fellow soldiers taken prisoners in the various actions or skirmishes with the enemy keeps alive all those passions of inhumanity, cruelty, and blood-thirstiness and they are more savage in nature than the brutes than inhabits the woods and mountains of their country. Yet, under the name of courage, they will rush, without order, regularity, or discretion upon the enemy, resolved at that moment to conquer or to die, and if in this onset they are beaten or repulsed, and find themselves able to go about and to retreat, “the devil take the hindermost” appears to be the general cry; for they all continue to run until they reach a place of safety; and it is allowed by the royalist troops themselves, that the patriotic army, with Bolivar at their head, was never beaten in this respect”. Sobre la masacre de prisioneros: “... the example of which (massacre) was first set by the royalist troops...will continue so, until mutual ideas of humanity invest the minds of the contending parties”.(HIPPISSLEY,p.464; subrayado añadido).

“General Arismendis (sic) commands at the island of Margarita; he is ferocious and blood thirsty...omissis... In fine, he is the general butcher of the army...” (HIPPISEY,p.467; subrayado añadido).

En cuanto a Soubllette, nadie se salva de la pluma del impagado Hippiisley,: “General Soubllette...too well known, even by the British, for his timidity and cowardice on all occasions...” (HIPPISEY, p.468).

Por el contrario, habla bien -muy bien- de: Mariño, Saraza, Váldez, Martin. Mediocrementemente del británico Anashuart, que fue Coronel, jefe guardia honor de Bolívar.

En “Lavayrisse’s Venezuela” (DEVEREUX, p.70): “The town and district of Nirgoa (sic) are inhabited by zamboes, a race produced by the union of negro and Indian”. Concuerta con Depons quien, “coincides in the unfavourable opinion of its inhabitants towards the zamboes, and I confess that I cannot recollect the name of one honest man, when I think of the numerous individuals of this crossed breed whom I had occasion to know and employ either during my residence in Trinidad or in the course of my travels”. (DEVEREUX, p.72).

Estima el “zamboe” superior al “mestizo” (indio con blanco) el cual (mestizo) sería “inferior in mental and corporal qualities to the zamboes”... (DEVEREUX, p.137): “*The inhabitants of this country lead a pastoral life: they live in the pastures surrounded with numerous herds. Though in the midst of abundance, great natural wealth and all the necessaries of life, they have not the means of purchasing any thing belonging to the luxury of dress, furniture, and European liquors: because they have no direct communication with the neighbouring colonies, and being placed in the interior of the country they are obliged to sell their produce [“their articles for exploitation were cattle and tobacco, famous*

in every market in the world..." (DEVEREUX, p.136). (Grammont saquea Trujillo 1678 y "all inhabitants who could not escape, were cut into pieces". (DEVEREUX, p.140) and cattle, at a miserable price, to the smugglers of San Tomé de Angostura and of Caraccas (sic). But the when present contest terminates, and freedom of trade fallows, it will become one of the richest and best peopled of this part of the world; for in general its climate is no less healthy tan is soil is fertile...(DEVEREUX, p.137)...There are scarcely 6.000 slaves in the population of the province of Varinas (sic). Indigenous natives... I believe there might be about 600 of them (omission of the Andulusian Capuchins, situated at 5 or 6 leagues from San Fernando de Apure". "Other civilized Indians live with the whites and mestizos in the pastures". En cuanto a los antedichos esclavos, estima que: "...these are the only slaves in name; for they live in the greatest familiarity with their masters, and equally well fed, lodged, and clothed. (DEVEREUX,p.174): "Four casts (sic) compose the population of this country, like those of the other Spanish colonies: the whites, Indians, Negros, and the people of colour or mixed race. These casts are such divided into whites born in Europe, vulgarly called Gachupines; whites, creoles, descendants of Europeans; Mestizos, a mixture of whites and Indians, Zamboes, a mixture of Indian and negroes, and mulattos, a mixture of white and negroes". (DEVEREUX, p.174).

"The Spaniards born in Europe consider themselves as a superior class to other whites: to have been born in Europe is a kind of nobility in the Spanish colonies. Not that the whites born in the New world lack pretention to illustrious birth. In the government of Caraccas (sic), as in the other Spanish colonies, almost all the whites pretend to descend from the ancient Conquistadores, but whatever importance they may attach to their origin, they are not the less considered by others casts as

inferior to the Europeans for this plain reason, that the latter are appointed by the sovereign to nearly all the lucrative and important places...omissis...The colonial institutions founded by the ancient Spanish government, were only calculated for disseminating and maintaining distrust and hatred among the different castes which divided, rather than composed, the population of those countries. To divide for the purpose of governing, was the moral resource employed by the ancient Spanish government for retaining its colonies in the yoke. Thus, you looked in vain for that frank, generous, hospitable and heroic character in the Spanish Creole, which so eminently distinguish the Creoles of the British and French colonies from other modern nations. (DEVEREUX, p.175). Las páginas siguientes, sobre la nominación de oficiales: "...officers have been selected from among the people of colour"; pero: "however in no place, have the prejudices of birth and the word nobility, had so much influence as in the Spanish colonies: ¾ of the white families call themselves noble. Almost all pretend to be descended from the ancient Conquistadores, or officers employed in the conquest of those regions. The province of Caraccas (sic) reckons among its inhabitants, six titled personages ("Títulos de Castilla") 3 counts and 3 marquesses" (DEVEREUX, p.177), siguen interesantes noticias sobre el carácter de los "Creoles" (DEVEREUX, pp.177-186), de indios (DEVEREUX, pp.186 y ss.).

5.3 La Catarsis que no se dio – La fragmentación social.

La Fragmentación social imperante, sin marco real existencial y social, evidenció la desafección general, la ausencia de reales marcos sociales o cauces de carácter cultural colectivamente definidos en esa

población de 800.000 personas. Frente a tal carencia, el estallido de violencia general colectiva entre castas, razas y culturas de contornos inciertos fue una violencia que si bien contagiosa, mimética y uniforme, difícilmente podía desembocar en una catarsis colectiva, que hubiere sido creadora de un nuevo orden social, sustitutivo de uno anterior, por la razón de que tal orden anterior, en el sentido de una unidad cultural orgánicamente dado, no existía. En esas condiciones, la violencia puede llegar a producirse y exacerbarse por contagio, imitación y mimetismo, pero, ante la ausencia de un orden anterior su paroxismo destructor no puede llegar a ser la catarsis creativa de nuevo orden, porque los actores no conocen ni vienen de una previa estructura de orden. La posibilidad de estructuración de un nuevo orden, sea por orgánica evolución, sea por una catarsis después de un ciclo de violencia, implica necesariamente la existencia de categorías anímicas colectivas anteriores acostumbradas al funcionamiento estructural en un orden construido sobre cierto logos colectivo precedente. Difícilmente se puede concebir que la sola violencia colectiva mimética desbocada llegada, por su inevitable agotamiento, a una catarsis, pudiera por la sola catarsis crear un orden donde no existía uno ante en el ánimo colectivo, en la mentalidad colectiva anteriormente vigente. *Nihil ex nihilo*. No fue la de independencia una asesina guerra de religión, con referencias forzosamente adscritas a órdenes sociales antagónicos –pero órdenes --, sino una guerra de razas y castas sin marco cultural referencial. Pero esta guerra sólo podía surgir artificialmente alentada por un propósito de dominación política de las solas castas mantuanas. Tan artificialmente alentada esa guerra, que ya bien adelantada necesita la muleta del decreto de guerra a muerte para terminar de provocar el desbocamiento mimético de la violencia, para el propósito de dominación mantuana, que pasaba por la eliminación del poder colonial peninsular, que su propósito se orientaba, fundamental y principalmente, en mantener un orden econó-

mico que no podía, dado el momento histórico y la situación de la economía de era colonial, sino estar basado en la esclavitud de los negros y el sometimiento de los “pardos”. Un nuevo orden del poder político, de sustitución del poder de la metrópolis peninsular por el de los mantuanos, y cuya verdadera novedad, para las masas, era la eliminación de la protección vastamente (pero no únicamente) teórica de la legislación colonial que protegía a indios, negros y “pardos” del muy cierto feudalismo mantuano. De allí los fracasos iniciales. Pero, aun así, la finalmente desatada y desbordada violencia mimética, que resultó en la desaparición, en el sacrificio de un tercio de la población, no redundó en una catarsis creadora de un orden nuevo.

Las constituciones y leyes fundamentales resumen y cristalizan de modo formal, en cada período, a partir de 1811, el concepto teórico de gobierno de la oligarquía dominante, en relación dialéctica con las aspiraciones populares de libertad e igualdad, en su nivel de imperfecto atavismo colectivo y de limitadas aspiraciones individuales y de grupos, más o menos estructuradas en ideas políticas. De tal manera que aun contrariadas e ignoradas frecuentemente, aun cuando han sido desaplicadas o no seguidas en su integralidad, estas nociones definitorias de los principios categóricos de libertad e igualdad han estado presentes en la raíz de la normativa constitutiva de los esquemas de poder desde 1811. Se plantea que estas traducciones normativas de principios categóricos de libertad e igualdad no reflejan, en última instancia, la cultura colectiva, *lato sensu*, de una conciencia de identidad nacional, de una conciencia de comunidad de destino de un pueblo a cuya conciencia deben corresponder en definitiva los criterios políticos y constitucionales de los que lo dirigen o pretenden dirigirlo. La estructura de las divisiones sociales, cronológicamente hablando, en Venezuela, castas y luego clases, desde la independencia, de las ideas políticas y los textos cons-

titucionales, de la literatura de la época, así como de las publicaciones periódicas y de periódicos diarios en torno a los temas de libertad e igualdad, no permiten percibir, en el colectivo, sino sólo en escritos de polémica política o periodística, la identificación de los orígenes de estos “principios categóricos” de libertad e igualdad en la tradición cultural y política de las instituciones políticas venezolanas del Siglo XIX y del Siglo XX, por la razón de que tal tradición cultural y política, no corresponden a nociones que pudieran anclarse en alguna forma estructural en una cultural generalizada y sociológica, que sencillamente no existió como tal.

Definir e identificar la presencia formalizada de estos “principios categóricos” de libertad e igualdad, en la estructura constitucional venezolana, en los respectivos textos constitucionales y su armonización o adaptación sincrética con los aportes del constitucionalismo francés, inglés y norteamericano es una cosa. Establecer algún grado de correspondencia con la realidad sociológica y cultural a que estaban destinados regir, es otra bastante distinta.

El análisis, según los textos legales y políticos contemporáneos, de la naturaleza y de la expresión de los principios, mitos, valores estructurantes socio-culturales con la material realidad efectivamente presente en la sociedad venezolana, no logra encontrar, en los testimonios de la documentación existente, una correspondencia entre aquella áspera realidad material y las grandes líneas (“principios categóricos” de libertad e igualdad) de los textos constitucionales venezolanos del Siglo XIX y del Siglo XX.

El punto nodal de la presente tesis es enfocar desde la perspectiva de la tesis mimética de la violencia y del deseo, los mecanismos sociales desencadenados a partir de 1800 en Venezuela y su ulterior

desarrollo en una guerra civil por desastrosos capítulos (más bien que ha de calificarse de “intestinal” en lugar de “civil” dada la ausencia, en el sentir y en la realidad del colectivo, de alguna *civis*, de alguna *politeia*), que concluye en 1826 y una mera estructura formal gubernativa y constitucional. Para esto se analizará si se produjo o no, y las razones principales para ello, una unanimidad mimética de voluntades, con escalada de violencia y un desenlace catártico creativo, o no, de un nuevo orden. Tanto allí, como tampoco como resultado de la segunda tanda de guerra interna, a escasos decenios, en la llamada Guerra de la Federación.

Es necesario, para ello, empezar por definir los rasgos esenciales de la teoría del mimetismo revelada por René Girard en su obra. La tesis mimética apunta a relaciones interdisciplinarias y finalmente a relaciones intersubjetivas con consecuencias a escala social y finalmente se proyecta en una explicación de los orígenes violentos del orden cultural, del cual es fuente primaria de mimetismo, la imitación.

5.4 La tesis de René Girard sobre el origen de la violencia.

La tesis de René Girard sobre el mimetismo de la violencia y del deseo parte de los textos etnológicos de la enciclopedia cultural que los etnólogos han compulsado desde hace un siglo, y que es un material de reflexión teórica sobre la violencia. Proviene también de los grandes textos de la literatura, particularmente en Shakespeare, Dostoievski y Cervantes, contentivos, según Girard de esquemas intertemporales de una suerte de antropología de la personalidad humana, así de todos los tiempos, en torno al tema del llamado mimetismo de conductas sociales. Plantea la exactitud y por lo tanto pertinencia de la intuición de tales

autores en identificar el mecanismo antropológico del mimetismo en el deseo, que trasciende el objeto pretendidamente deseado al degenerar en violencia de pura competencia entre los antagonistas obnubilados por el mismo deseo. Propone que la intuición de esos autores en sus novelas es más exacta con respecto a los caracteres esenciales de la personalidad que las elucubraciones de análisis ideológicos o filosóficos de raigambre romántica y utópica. De allí el éxito imperecedero de esos autores de la literatura. Igualmente saca la teoría elementos de clásicos de la literatura antigua, en particular los textos de los trágicos más antiguos que captan con veracidad y genio los resortes permanentes de la psiquis. Los teóricos del deseo, particularmente Freud, no tratan de lo que descolla en las obras referidas. Lo que allí domina es el desencanto en la posesión, el desinterés en el objeto deseado desde el momento en que es alcanzado. La psicología y la psiquiatría lo explican con la triangulación del Edipo, en la cual el padre, sin embargo, no juega efectivamente papel alguno en definitiva y a esa ausencia del padre se le da la explicación natural: se le achaca al complejo del autor que lo incapacitaría para hablar del padre de manera pertinente. Sin embargo la realidad está allí: los grandes fenómenos estructurales que van desde el texto de los mitos de todo el planeta, pasando por la tragedia griega hasta la novela moderna, donde lo que se llama “los pares” (“the peers”), los iguales y, en particular, en el plano de la familia, los hermanos y, sobre todo, los gemelos, esto es, “los iguales”, los que se parecen más que difieren, tienen papel esencial de protagonismo en las formas que asume la rivalidad que es la que siempre exaspera el deseo.

5.5 Imitación (“mimetismo”) del deseo y de la violencia.

La ruta de esta teoría del mimetismo, de la reciprocidad en el deseo y en la violencia, no ha sido psicológica o psicoanalítica. Ha procedido por el contrario desde una perspectiva totalmente diversa de la mayoría de las teorías sobre el deseo. El punto de vista moderno (viene de lejos: ya Aristóteles definía: “el hombre se diferencia de los otros animales en que es el más llamado a imitar” [en “poéticas” 1448b, 6-7, p.2318]) sobre el deseo es que el hombre tiene siempre un objeto de deseo que le es particular, que realmente emana de él. En Freud, el ejemplo fundamental es el de la madre. La teoría del mimetismo, por el contrario, sostiene que el hombre, fundamentalmente y dejado a sí mismo, no sabe qué desear. Tiene naturalmente apetitos, quizás instintos, si es que aún se manifiestan una vez que el deseo lo ha dominado. Pero el deseo propiamente se da cuando surge la imitación del otro. Se ha hablado mucho, en referencia a Hegel, del “deseo del deseo del otro”, pero la teoría mimética no se despliega en el plano de la profundización de una ontología como en Hegel, ni en el de un determinismo psíquico como en Freud; por el contrario, el deseo que analiza es, simplemente, el deseo del otro, el deseo ajeno. Es un deseo aparentemente sencillo y fácil al comienzo pero que se complica al tratárselo de profundizar. Se siente un deseo, y se comienza a desear, no sabiendo en realidad qué desear, y enseguida comienza la rivalidad. Los objetos y cosas materiales deseados no son en sí objetos de agresión, aunque esto es discutible desde la perspectiva del desencadenamiento mimético de la violencia según las tesis de René Girard que aquí explanamos seguidamente para enfocar, en el acápite correspondiente el desencadenamiento de la violencia colectiva en las dos tandas de guerras civiles venezolanas en el siglo XIX, sino que tales objetos y cosas pertene-

cen “dinámicamente” en realidad a un reino de imaginaria posesión y disfrute, los cuales sí que sólo pueden ser alcanzados por actos de agresión. La posesión, en ese contexto, es entonces intrínsecamente el deseo de conservar lo que se tiene, lo cual es en sí mismo una forma de disfrute, la satisfacción de un deseo natural como el respirar, y también es cierto acerca de la posesión e interés que siente y tienen los seres humanos entre sí.

El origen primario, etológico, del fenómeno es revelado en ciertos mamíferos superiores, particularmente los simios: experimentos demuestran (GIRARD (4), pág. 18) que si un individuo ve a uno de sus congéneres extender la mano hacia un objeto, tiene el impulso inmediato de imitar el gesto. Sucede a veces que el animal, visiblemente, resiste al impulso y no termina el gesto, con lo cual reprime el deseo. Lo reprime para prevenir un conflicto de convergencia hacia un mismo objeto que dos o más manos tendidas a lo mismo podría provocar. Similarmente, experimentos han demostrado (GIRARD, (4), págs. 17-19) que si se colocan en un recinto un número igual de niños al de juguetes, todos idénticos, hay fuertes posibilidades que el reparto no se haga sin conflictos.

La indiferencia y el recelo actual hacia la noción de imitación es debido a la concepción que de ella se hace, anclada en una tradición que, en última instancia, se remonta a Platón. Ya en Platón la problemática de la imitación es amputada de una de sus dimensiones esenciales. Cuando Platón habla de imitación lo hace en una forma que ya anuncia todo el pensamiento occidental posterior. Los ejemplos que cita sólo se refieren a ciertos tipos de comportamientos, modales, costumbres individuales o colectivas, palabras, modos de hablar, siempre “representaciones”.

Nunca, en esta problemática platónica, se trata de los “comportamientos de apropiación” Platón (2) Simp. pp. 191,200; Tereet.156b, sin embargo, es evidente que los comportamientos de apropiación, que juegan un rol principalísimo entre los hombres y entre todos los seres vivos, son susceptibles de ser copiados. No hay razón para excluir tales comportamientos, y sin embargo Platón no dice nada sobre ellos. Esta carencia pasa desapercibida porque todos sus sucesores, empezando por Aristóteles, han tomado la misma actitud, mutilando así la problemática cultural de la imitación de una de sus dimensiones esenciales: la dimensión adquisitiva que es también la dimensión de la conflictividad. Esta carencia en la concepción de la imitación, confiere a ésta un carácter propiamente mítico de unos pretendidos efectos uniformemente gregarios lenitivos. Si lo mimético en el hombre es efectivamente todo lo esencial que se aprecia, debe entonces existir forzosamente una mímesis de apropiación. Precisamente en el caso de los niños –como en el de los animales– las investigaciones demuestran fácticamente la existencia de esta imitación adquisitiva. Si la escena referida arriba sobre los niños y los juguetes se ve rara vez entre adultos, no es porque haya desaparecido en ellos la rivalidad mimética, sino que han aprendido a cuidarse de ella y a reprimirla, si no completamente, por lo menos en sus manifestaciones más lúcidas y obvias que el entorno percibiría –y condenaría– de inmediato. Ya en las comunidades animales la represión de la mímesis de apropiación, que es un controlar de la posible violencia, debe constituir un asunto fundamental para el grupo, y cuya solución podría determinar muchas más características culturales de las que podemos imaginar. Todo esto es aparentemente muy sencillo y hasta banal, lo cual no lo hace atractivo a nuestros contemporáneos. La sencillez y la claridad no están de moda.

Se dice que el mecanismo de la rivalidad mimética es aparentemente sencillo, por cuanto el concepto y lo real del deseo mimético parece muy sencillo al principio pero, al desarrollarlo, se complica, como queda dicho.

Así, si retomamos una vez más el ejemplo de los niños y los juguetes, vemos que hay hasta una cierta racionalidad en esa imitación apropiativa: si los objetos son todos iguales, aquellos sujetos que no tienen motivo para escoger a uno en vez de otro, adquieren de inmediato un motivo cuando ven la escogencia de otro individuo. Instintivamente piensa que el otro ha quizás visto algo en el objeto que lo hace deseable y que el primero no vio. Por ello, si hay un objeto “superior” o “mejor” que otros, las probabilidades son de que por eso ha sido escogido primero por el otro individuo.

Decir que se imita el deseo de otro significa en realidad que se ha escogido el mismo objeto que el otro. Por eso el deseo imitado inmediatamente implica cierto tipo de conflicto. El que imita el deseo de otro, constituye a ese otro en “modelo”, y ese modelo automáticamente, por el solo hecho de serlo, se convierte en rival. El imitador convierte así su modelo en rival sin darse cuenta de ello la mayor parte del tiempo, por lo menos racional y objetivamente: existe así algo inconsciente, sin duda no en el sentido freudiano, sino en otro sentido que queda por definirse en un cierto tipo de imitación que versa sobre el deseo en sí. Lo notable es que ese proceso se vuelve automáticamente recíproco. La competencia engendra competencia como la ley de física que establece que toda fuerza genera de inmediato una fuerza opuesta de igual intensidad. No solamente el que primero escogió el objeto, frente a la súbita competencia por el mismo, acentúa su primera escogencia, sino que la sobrevenida escogencia del otro incrementa el valor de lo escogido pri-

mero (algo más vio en él el que escogió lo mismo). Se entra en un juego de reciprocidad y de “retroacción” (“feed-back”). El punto de vista mimético suprime el punto subjetivo inicial y lo suplanta por algo intersubjetivo. Si bien aparece como subjetivo inicialmente, al producirse la reciprocidad se ve que no lo es. Aunque es verdad que no siempre sucede así -la rivalización es justamente el evitar esas cosas para procurar conjurar el conflicto-. Pero en realidad, en la cultura actual, esa rivalidad mimética es mucho más fuerte de lo que parece. Una vez que se da la reciprocidad, no hace sino aumentar, reforzarse. Ello es en razón de que los antagonistas “piensan” el conflicto en términos de diferencia y no de identidad. Precisamente esa identidad que trae el mimetismo del deseo, es la materia misma del mito arcaico. Hay dos piezas sobre “gemelos” de Plauto que han sido modelo para todas las comedias occidentales: los Menecmos que es una historia de morochos que compiten por un mismo objeto de deseo y Anfitrión que es la historia de un dios que se torna parecido a su rival. En el fondo son el mismo relato. En Anfitrión dos jóvenes desposados en su luna de miel son tan felices que el dios que los observa siente que el amor los hace a ellos dioses y que su divinidad, de él, es de algún modo disminuida. El dios entonces, que es Zeus, debe introducirse en esa pareja y arrebatarse al esposo su mujer. El amor del dios se inicia por los celos. Y el dios recurre al subterfugio de hacerse igual, el espejo, el reflejo mimético del esposo. Los gemelos son los que se parecen absolutamente, pero en todas las culturas son tomados como algo excepcional, aberrante. Su misma identidad les confiere frente al grupo una especie de supradiferencia.

Volviendo al deseo que es a priori del objeto, y que inicia la mimesis, se aprecia que ese objeto al producirse el conflicto por competencia, tiene tendencia a desaparecer cuando se introduce la competencia por la competencia. Es decir, los protagonistas mimetizados y reflejados

el uno en el otro por el deseo común, pasan a obsesionarse, en su mera competencia, el uno por el otro. La rivalidad en sí se vuelve más importante que el objeto tema de la competencia. En Shakespeare siempre se aprecia la vanidad de la violencia por el hecho de que, en sus piezas, mientras más violencia hay, menos existe un objeto real de la discordia: así, cuando en "Otelo" se ve una lucha trágica que en el fondo pierde su objeto esencial, como se demuestra cuando el traidor le cuenta chistes a Otelo. Los grandes escritores que traducen genuinamente las características constantes y profundas del espíritu humano, dan cuenta de la veracidad de la violencia y, fundamentalmente, de su carácter no necesariamente inevitable sino de su carácter contagioso, mimético.

Y esa imitación no se limita a los dos antagonistas iniciales, por cuanto más visible sea la disputa sobre el mismo objeto, más se manifestará la tendencia para los espectadores vecinos a ser contaminados por este fenómeno de la mimesis de apropiación. La afirmación central de la teoría mimética del deseo es que, en muchos casos, la imitación y el deseo no pueden distinguirse una del otro.

A deseo mimético, violencia también mimética. En los grandes mitos, en las grandes tragedias, en los textos de la Biblia, esta característica de contagio siempre es resaltada: el tema del Diluvio, el tema de la peste. La peste mítica, es efectivamente una contaminación patológica en la cual, sin embargo, no se puede distinguir cuáles son los elementos que corresponden a la verdadera pestilencia, al fenómeno realmente patológico, y cuál fue, en la constitución del mito, la parte de la violencia contagiosa y contagiada. Es también la epidemia de la violencia, una violencia que es tanto recíproca como imitada. Violencia ésta, además, como veremos más adelante, que requiere para su solución conclusiva del mecanismo del "chivo expiatorio", esto es, de la víctima

sacrificial, individual o colectivo cuya ejecución permite la catarsis creado de la vuelta al orden o a la creación de uno nuevo sustitutivo.

Volviendo al deseo mimético, lo que sucede en esta forma de deseo y lo que produce su derivación en violencia, es naturalmente el origen del deseo en sí mismo. Existe inicialmente un apetito, un instinto de posesión, sea de un objeto sexual, de alimento, de territorio, de un status (de casta, estamento o clase). Luego surge esa rivalidad que impide adueñarse del objeto y que, primero, aumenta el valor del objeto y luego, enseguida, el valor del rival, del “modelo” y que le confiere al deseo mismo (que no al objeto mismo) una profundidad, una intensidad que no tendría si el objeto no hubiera sido disputado.

La posesión alcanzada “destruye”, anula el deseo, porque la valorización extraordinaria del objeto proviene de la existencia de un impedimento para alcanzar el objeto, a la vez que éste es señalado por el competidor como valioso. Esta valorización es importante pero se desconoce cuándo se triunfa sobre el rival y con ello el objeto deja de tener el valor que se le atribuía cuando era valorizado por el deseo mimético y antagónico. La decepción viene del hecho de que la posesión del objeto deseado, y peleado, no satisface ese horizonte infinito que el obstáculo, constituido por el rival (el “modelo”), había fomentado. En el terreno práctico que nos concierne en el presente trabajo, el “status” formal ya, pero cuán cruelmente nominal y teórico, de una igualdad y libertad, formalmente consagrada ampulosos textos constitucionales. El deseo es así, literalmente, meta-físico, porque alcanza una intensidad que le hace trascender el nivel real, “físico”, de su objeto; por eso el deseo resulta decepcionado por la posesión física, material, del objeto. El deseo del objeto en sí es previamente sustituido por el deseo de una obtención que busca victoria, plenitud, triunfo y logro de ideal. Tiene poco que ver, en definitiva, con el objeto real.

Además del mecanismo señalado, el deseo mimético, esto es, imitativo, que engendra rivalidad significa, por esa misma antropológica rivalidad, una competencia de la que surge esencialmente, y no menos antropológicamente, la violencia. Esto implica consecuencias en extremo peligrosas para el sistema cultural. Es bien sabido por la etología que entre los animales, al llegarse a cierto nivel de rivalidad mimética en violencia, uno de los rivales abandona la lucha, que es agonal, no existencial: no busca la muerte del contrincante; los animales no se matan entre sí, eso es norma de la naturaleza. Por el contrario, el hombre, “homo sapiens”, es el único que se masacra entre semejantes, en dueños, en asesinatos, individuales o colectivos, en las guerras. En los animales el resultado de la justa, no mortal, deriva de la constitución de sistemas de dominación que tienen una relativa permanencia ligada a la vida, o al mantenimiento de la fuerza, de los individuos primeramente involucrados.

Pero no son estos sistemas “culturales” i.e. sistemas u órdenes transmisibles generacionalmente en el tiempo. No constituyen sistemas jerárquicos que existan independientemente de los sujetos en ellos implicados. No son, como dice el pensamiento contemporáneo, “sistemas simbólicos”. El sistema no puede perpetuarse de generación en generación. Ha de reconstruirse en cada generación, con una nueva rivalidad mimética y combate resultante.

Vimos que en los hombres no cesa la contienda mimética violenta con el abandono, sino excepcionalmente. Generalmente, sólo cesa con la muerte. El objeto esencial de las grandes luchas humanas es buscar una transcendencia al orden jerárquico impuesto por la catarsis resultante de las guerras y los combates; es buscar también, y sobre todo, en forma más prosaica pero más importante, órdenes y jerarquías que

impiden o limiten el llegar a la violencia y con ello a la destrucción de los hombres y del orden de convivencia social. Se crean así sistemas de ordenación y jerarquía despersonalizados y transmisibles generacionalmente. Son los esquemas despersonalizados del orden cultural humano. Son sistemas que trascienden generacionalmente en un orden: constituyen la cultura.

A la raíz de la creación de estos sistemas culturales de ordenación y jerarquización está el fenómeno de la lucha colectiva que se da en ciertos momentos de la vida de las sociedades humanas, cuando los conflictos miméticos se generalizan y se polarizan a tal grado que las sociedades conjuran el peligro, bien sea, generalmente en las sociedades arcaicas, con el sacrificio de una o unas víctimas inocentes, sacrificios humanos originariamente, suplantados luego por sacrificios de animales, con el establecimiento subsiguiente de ritos, mitos y religiones; o en las sociedades modernas, donde no funciona ya el freno religioso del mito y del rito convincentes y creídos, con la guerra civil en las cuales las víctimas sacrificiales son capas enteras de la población. Pero víctimas sacrificiales siempre debe haber para la inevitable y necesaria “catarsis” creadora de nuevo orden de paz. Por un tiempo se recuerda la infinita colección de víctimas sacrificiales humanas, en todos los tiempos arcaicos de todas las culturas. Occidente recuerda las víctimas inocentes de los “pharmakos” de la Atenas del Siglo V a.C. criados para ser sacrificados en casos de crisis graves para conjurar y evitar la violencia generalizada destructora del orden (de esto se tratará más adelante). Pasando por los cristianos en el Imperio Romano, por los judíos en el Medioevo, “responsables” de la “peste” (situación alegórica al conflicto general en un orden trastocado); por los protestantes; por los católicos (según los tiempos y lugares); por los negros; por los armenios, un interminable etcétera de víctimas inocentes. Debe resaltarse que este

mecanismo para conjurar/detener la violencia general no es consciente en los victimarios, los cuales creen total y radicalmente en la culpabilidad de sus víctimas, en realidad inocentes. Es el mecanismo del “chivo expiatorio”, pero no el del Capítulo 16 del Levítico (LV. 16, 5-10): allí se sacrificaba un chivo y el otro (eran dos) se mandaba al desierto cargado de todos los pecados de la colectividad. Se trata de un mecanismo distinto de catarsis para ponerle fin a la crisis mimética de la violencia colectiva, por desatarse o ya desatada; de un mecanismo de polarización sobre una víctima colectiva que todos seleccionan por el mismo motivo, esto es, arbitrariamente, por la misma ausencia de razón. En una turba no se puede tratar de escogencia consciente, de escogencia deliberada. Cada cual escoge lo que los otros parecen haber escogido. “Parecen” haber escogido, porque la idea de escogencia debe subordinarse a la del mimetismo que, justamente, no “sabe” racionalmente lo que hace una muchedumbre desatada que converge sobre un “chivo expiatorio”, lo hace sin saber realmente lo que está haciendo; es la furia colectiva de la jauría, de la horda, y es fruto de la impresión profunda de que sí tiene en la víctima a un verdadero culpable y la acusa frecuentemente de los crímenes más atroces. En la Venezuela del siglo XIX, son los “Españoles y Canarios” de la primera tanda, y “los blancos” en la segunda.

Esta tesis sostiene, por ejemplo, que detrás del mito de Edipo existe un fenómeno desapercibido de chivo expiatorio. La peste está en toda Tebas y la ciudad entera busca un culpable de la peste. ¿Qué significa esto de “un culpable de la peste”? (GIRARD, (6), pp. 176-186). Se sabe que sólo el pensamiento mágico puede imaginar que tal “culpable” existe. Esta búsqueda del culpable responsable recuerda a esas epidemias de los siglos XIII y XIV, en los cuales los hombres creían efectivamente encontrar en los judíos, en los leprosos, en los desdichados

que eran “extranjeros desconocidos” en la comunidad, a los “culpables” de la peste.

Detrás del mito de Edipo hay, según esta tesis, un fenómeno de este género. Lo que se debe resaltar en esto es que cuando el fenómeno de la víctima sacrificial se produce con éxito, se torna virtualmente invisible como tal en el orden que logra restablecer, porque al poner fin a la violencia, al pacificar la comunidad, aunque sea de modo transitorio, la comunidad que se halla, aun transitoriamente, sin adversarios al haber despachado a su chivo expiatorio/víctima sacrificial, se encuentra entonces en realidad desprovista del objeto del litigio, ya que su excitación es puramente mimética. Esa comunidad puede de una sola vez pasar repentinamente de la excitación violenta, más terrible, a la paz más profunda. Y ya que la víctima aparece como el único agente en el asunto, la comunidad decidirá que la víctima ha sido responsable tanto de la violencia que la aquejaba, como ahora lo es del retorno a la paz.

Hay un denominador común en torno a la eficacia sacrificial cuando el sacrificio existe en las sociedades. Tal común denominador es la violencia intestina; los disensos, las rivalidades, los celos, las peleas entre próximos, que el sacrificio, inicialmente, procura eliminar y restaurar así la armonía en la comunidad y reforzar la unidad social. Si se aborda el sacrificio por ese aspecto esencial, por el camino real de la violencia que se abre ante nosotros, se hace evidente que el mecanismo sacrificial no es ajeno a ningún aspecto de la existencia humana, ni siquiera el de la prosperidad material. Cuando los hombres ya no se entienden entre sí, es verdad que el sol brilla y cae la lluvia como es costumbre, pero los campos no son tan bien cultivados y las cosechas se resienten. Los grandes textos chinos reconocen explícitamente la función aquí resalta-da del sacrificio. “Gracias a él las poblaciones permanecen serenas y no se agitan. El refuerza la unidad de la nación (CH’u Yu, II, 2)”. El “Li-

bro de los Ritos” afirma que los sacrificios, la música, los castigos y las leyes tienen un solo y mismo fin, que es unir los corazones y establecer el orden (GIRARD, (9), p. 18, Nota [1], en la cual cita Girard lo mencionado por Radcliffe-Brown (RADCLIFFE-BROWN, p. 158).

Hay el riesgo de una acusación de simplismo si se plantea el principio fundamental del sacrificio fuera del marco ritual en el que normalmente se inserta.

Añadidamente, puede ser calificado de “psicologismo”. El sacrificio ritual no puede compararse al gesto espontáneo del hombre que patea a su perro por no atreverse a hacerlo a su esposa o a su jefe de oficina. De ello no cabe duda; empero, los griegos tienen mitos que no son sino variedades colosales de esa anécdota: en la Iliada, furioso contra los jefes del ejército griego que se niegan a darle las armas de Aquiles, Ajax masacra los rebaños destinados a alimentar al ejército. En su “delirio” confunde a esos apacibles animales con los guerreros de quienes quiere vengarse. Las especies inmoladas son de las que tradicionalmente los griegos usan como animales de sacrificio. El holocausto se produce fuera de todo marco ritual y Ajax pasa por ser un demente. El mito en cuestión no es de sacrificio, en sentido riguroso, pero ciertamente no es ajeno a un sacrificio. El sacrificio “institucionalizado” se basa en efectos muy análogos a la furia de Ajax, pero son ordenados, canalizados y disciplinados en el cuadro inmutable en que se inscriben.

En los sistemas propiamente rituales que nos son algo familiares, los del universo judaico y de la antigüedad clásica, las víctimas casi siempre son animales. Pero también hay sistemas rituales que sustituyen otros seres humanos a aquellos que son amenazados por la violencia. En la Grecia del Siglo V, la Atenas de los grandes poetas trágicos, parece que el sacrificio humano, no había desaparecido del todo. Se

perpetraba bajo la forma del “pharmakos”, que ya mencionamos *supra*, que la ciudad mantenía de su propio peculio, para sacrificarlo de tanto en tanto, específicamente, en períodos calamitosos.

A pesar de las apariencias, el sacrificio no tiene nada que ver con un sadismo o crueldad gratuitos. No está orientado hacia la violencia sino, por el contrario, para terminarla, paroxísticamente, y con ello restablecer catárticamente el orden y la tranquilidad. El sacrificio sólo busca reproducir un tipo de violencia ritual y “sagrada” que expulsa la violencia del mimetismo violento fruto del desorden. El sacrificio es así, según la hipótesis de Girard, una “máquina”, esto es, un mecanismo que, en un solo y mismo acto, pone fin a la violencia recíproca desbocada (la violencia mimética) y estructura, o vuelve a estructurar, es decir, a ordenar, a la comunidad. Como la víctima del sacrificio cumple con este “sagrado” papel: termina la violencia desbocada e indiferenciada e instaura o restaura el orden. No es infrecuente que la víctima sea posteriormente idealizada, “deificada” como creadora sagrada del nuevo orden, verdadero “dios” (GIRARD, (9), pp.21-78 y 463-481).

Se constituye así arcaicamente el ídolo primitivo, el dios antiguo que siempre es un “doble” (el doble rostro de la herma del dios Jano Bifronte), siempre sagrado, siempre simultáneamente maldito y bendito, siempre causante del desorden y a la vez responsable de la restauración del orden o, a veces, creador del orden (nuevo o no, esto es, instaurador o creador del orden) luego de haber infringido el orden o las reglas que va a (re-) crear. Según la tesis girardiana, detrás de este tipo de religioso primitivo hay, debe haber, puede haber lógicamente, fenómenos del tipo descrito. En consecuencia, si se encuentra esta estructura detrás de cantidades de mitos, que son los llamados “mitos fundacionales”, es decir, mitos a la postre autoproclamados como fundadores de tal o cual regla de una sociedad, de un sistema social, en-

tonces el mecanismo del chivo expiatorio, punto éste el más controvertido de esta tesis, debe jugar en la cultura humana un papel absolutamente esencial.

La tesis sostiene que se puede apreciar ese papel esencial en los llamados ritos sacrificiales. Así, tales ritos se presentan muy frecuentemente como un rito de desencadenamiento voluntario del desorden de la misma comunidad. La comunidad “renuncia” al orden que le es propio y se desata una especie de lucha que puede ser simulada y que a veces, efectivamente, no pasa de eso, pero que otras veces puede asumir aspectos muy reales, y es cuando se llega al paroxismo de esa violencia entre los miembros de la comunidad que entonces interviene el sacrificio que pone fin a todo el asunto. Según esto, el sacrificio es, en el rito ya establecido y respetado (integrado como creencia total subjetiva), la sustitución de la víctima real originaria (a la raíz primera del mito) por una víctima de “repuesto”, por un “*ersatz*” de víctima que es, bien sea ofrecida a los dioses, o confundida, asimilada, una vez más con el mismo dios. Lo que se produce en estos fenómenos es la repetición, la renovación del fenómeno inicial que produce así un efecto catártico, un efecto reactivo de re-expulsión en la medida en que ha vuelto el fenómeno del desorden, se ha reanimado el apetito de violencia y, de cierta manera, es saciado catárticamente de modo vicariante (“*vicarious*”) sobre otra víctima-sustituta. De esta forma, la tesis pretende, a partir del fenómeno del chivo expiatorio, explicar no sólo los sacrificios, sino también todo tipo de fenómenos culturales. Si se observan los reyes sagrados, por ejemplo, los reyes primitivos, se ve que ante todo son “víctimas”. Son individuos que dominan unas sociedades porque son futuros sacrificados, que son considerados a la vez como ídolos, por una parte, y por otra como súbditos, Jean Pierre Vernant reúne un gran número de hechos míticos y rituales que sugieren fuertemente la insuficiencia de

las concepciones psicológicas dominantes y el obstáculo que en realidad significan para descifrar auténticamente el mecanismo del “chivo expiatorio” y los demás fenómenos asociados: “...la polaridad entre el rey y el chivo expiatorio (polaridad ésta que la tragedia coloca en el centro mismo del personaje de Edipo), Sófocles no tuvo que inventarlo y no tuvo que hacerlo por cuanto ya estaba inscrito en la práctica religiosa y en el pensamiento social de los griegos. Y permanentemente en la condición del antropos.

El poeta sólo le atribuyó un nuevo significado al hacerlo símbolo del hombre y de su fundamental ambigüedad. Si Sófocles escogió la pareja Turannos – Pharmakos para ilustrar lo que hemos llamado el tema de la reversión, es porque en su oposición esos dos personajes aparecen como simétricos e intercambiables. Uno y otro se presentan como individuos responsables de la salvación colectiva del grupo. En Homero y en Hesíodo es la persona del rey, vástago de Zeus, de quien depende la fecundidad de la tierra, de los rebaños, de las mujeres. Si, en su justicia de soberano, se muestra irreprochable Amunón, entonces todo prospera en Polis; pero, si se extravía, es toda su polis la que paga por la falta de uno sólo. El Cronida lanza sobre todos la desdicha, Limos y Loimos, hambruna y pestilencia juntas: los hombres mueren, las mujeres se vuelven estériles, los rebaños dejan de reproducirse. Por ello la solución normal cuando se abate sobre un pueblo tal azote divino, es sacrificar al rey. Si él es dador de la fertilidad y ésta perece, es que entonces de alguna forma su poder de soberano se ha invertido: su justicia se ha hecho crimen, su virtud vicio, el mejor (Aristos) se ha vuelto el peor (Kakistos). Las leyendas de Licurgo, Atamas, Oinoclos implican así, para expulsar el Loimos, la lapidación del rey, su ejecución ritual o, en su defecto, el sacrificio de su hijo. Sucede a veces que se delega en un miembro de la comunidad la tarea de asumir el rol de ese rey deve-

nido indigno, ese anti-soberano. El rey se descarga entonces en y sobre otro individuo que asume su imagen, invertida, con todo lo que ella puede tener de negativo. Tal es el caso del ya citado Pharmakos: es el doble del rey pero al revés; parecido a esos reyes de carnaval que son coronados por el tiempo que dura la fiesta, cuando el orden es trastocado, cuando las jerarquías sociales se invierten: las prohibiciones son levantadas, el robo se vuelve lícito, los esclavos toman el sitio de los amos, las mujeres intercambian su vestimenta con la de los hombres; es entonces cuando el trono ha de ser ocupado por el más vil, el más feo, el más ridículo, el más criminal. Pero una vez que la fiesta ha concluido, el “contra-rey” es expulsado o ejecutado, llevándose con él todo el desorden que encarna y del cual libera a la comunidad” (VERNANT, T. I, págs. 1271-1272.)

Lo que Vernant menciona allí se aplica no sólo a Edipo y a los reyes africanos, sino a incontables otros ritos porque es la operación real de la violencia que entran en juego. Bastaría admitir el mecanismo de la unanimidad contra la “víctima emisaria” para entender que no se trata aquí de construcciones gratuitas de la superstición indígena. Por esta razón, según la hipótesis objeto de este análisis, no se debe interpretar la versión de Sófocles como una concepción nueva, un suplemento de sentido, sino por el contrario como un empobrecimiento, como la desconstrucción parcial de un sentido siempre mítico, tanto en la psicología y en la sociología contemporáneas, como en los mitos arcaicos. El poeta no le “confiere” ningún “nuevo significado” al chivo expiatorio real, sino que, por el contrario, se acerca a la fuente universal de los significados.

En esta forma, cuando un rito tiende hacia la monarquía, el sacrificio en sí tiende a desaparecer cada vez más. Pero la evolución inversa

también es posible. El sacrificio domina entonces cada vez más los aspectos de la realeza que se van difuminando.

5.6 La Creación del Nuevo Orden.

De todo lo anterior se puede inferir que al observarse las instituciones primitivas se aprecia que siempre hay un simbolismo de la violencia entremezclado con uno de paz y de orden cultural. La violencia, antropológicamente presente en las sociedades humanas, se ha manifestado por el intermedio de chivos expiatorios espontáneos, luego ritos tomaron el relevo, no sólo como moderadores sino como guías en la evolución cultural. La sociedad occidental es diferente porque es referida esencialmente a pueblos bíblicos, es decir, influenciados por la Biblia. En este sentido, la Biblia siempre luce como yendo contra la corriente, como también es el caso de la tragedia griega, porque los grandes textos bíblicos son textos que rehabilitan a las víctimas, que las defienden, que hablan en su nombre. En las sociedades primitivas la idea de que un individuo pueda tener razón contra la colectividad entera es impensable. Por esa razón esas sociedades, vistas desde el exterior, o desde adentro, lucen perfectas. Cada vez que alguien parece imperfecto física o moralmente; es evacuado y eliminado. Cada vez que alguien es eliminado queda “evidenciado” como “imperfecto”, “injusto”, etc. Es lo que se llama la “retribución inmediata” en las religiones primitivas.

Esta tesis tiene como principio que el mal sólo aparece en las sociedades cuando deja de funcionar el sistema del chivo expiatorio, ritualizado o no. Esto significa que cuando deja de funcionar en el inconsciente colectivo dicho mecanismo, es decir, cuando se racionaliza la

existencia del mal con arreglo a causas objetivas, ello constituye sin duda un inmenso progreso de las luces pero, al evolucionarse hacia sociedades como las actuales que buscan librarse del sistema del chivo expiatorio, de la violencia “terapéutica”, queda el problema agudo de cómo evacuar eficaz y pacíficamente la violencia inherente, antropológicamente, al hombre. Así, la sociedad moderna que ha eliminado los sistemas de chivo expiatorio, se encuentra desprovista de los medios habituales a las sociedades primitivas que demostradamente han sido eficaces para conjurar la violencia y la imperfección, vale decir de los métodos más crueles que hay y que consiguen, en esa eliminación espontánea, que nunca se la perciba como injusta.

Sin embargo, en un número extremadamente extenso de ejemplos a través de virtualmente todas las culturas arcaicas y/o primitivas, los mecanismos del chivo expiatorio y del deseo mimético son constantes.

Como queda dicho arriba en el párrafo introductorio de este trabajo, la tesis mimética apunta a relaciones interdisciplinarias y finalmente a relaciones intersubjetivas con consecuencias a escala social y finalmente apunta a una explicación referida a los orígenes violentos de la cultura, cuyo autor primario es efectivamente el mimetismo, la imitación.

El mimetismo, la imitación, son concebidos aquí en su sentido antropológico y social. No puede haber cultura y civilización alguna sin transmisión de saber y esa transmisión implica necesariamente imitación; pero la imitación, el mimetismo, es rasgo antropológico (GIRARD (3) pp. 72-73) que aun cuando se “domestica” en el mundo contemporáneo y se configura a través de procesos artísticos y sociales de estructuras complejas, sin embargo se fundamenta siempre como repetición de un idéntico mecanismo de relación humana.

5.7 Etología: Orígenes culturales de mimetismo e imitación.

Si bien existen riesgos ciertos de caer en simplificaciones o hasta simplismos cuando se toma inspiración excesiva de la vida animal para la extrapolación a conductas humanas, los trabajos de Konrad Lorenz son, sin embargo, esenciales. Sus trabajos ilustran el interés que presenta el conocimiento del instinto. Esta noción del instinto, juzgada como vaga y compenetrada con ese “vitalismo” considerado como una herejía por antigualla por los biólogos contemporáneos, había caído en descrédito desde principios del siglo XX. Fue el momento en que se impusieron las teorías de Pavlov y de los behavioristas sobre la influencia del medio ambiente, teoría ésta según la cual todo, en el ser humano, se construye desde el exterior por la vía del condicionamiento. Lorenz, Timbergen y Frisch (Premio Nobel 1973) dieron un rudo golpe a estas teorías. Demostraron que, al contrario, los comportamientos animales son, esencialmente, innatos aun cuando se presentan como secuencias en las cuales algunos de sus rasgos pueden ser adquiridos del entorno.

Así, el fenómeno de la impronta, descrito por primera vez por Lorenz, ilustra bien las partes que ocupan lo innato y lo adquirido en el comportamiento animal. A determinado momento de su vida el animal pequeño se identifica a otro ser viviente, sea el que fuere, y luego tiene la tendencia a seguirlo por todas partes. Es que, dice Lorenz, la naturaleza (lo innato) le manda: “sigue” y es la “cultura” (lo adquirido) que manda “quién seguir”.

Lorenz se interesó particularmente en lo que llamó las reacciones “en el vacío”: un pájaro, por ejemplo, puede llevar a cabo todos los gestos o ritos de la caza de insectos, cuando no hay insecto alguno en su campo de visión y que no ha sido testigo de comportamiento similar en

otro pájaro. Esa reacción “en el vacío” es demostrativa que el comportamiento referido es determinado por los genes.

Pero un comportamiento no es una proteína. Si bien se puede establecer una relación entre tal gen y la proteína que lo codifica, no se ha descubierto aun el vínculo específico entre determinado gen y un comportamiento determinado.

De tal modo que casi no se sabe nada sobre las relaciones entre genes y conductas. Esa es justamente una de las limitaciones de la teoría mimética de la evolución. Las conductas han evolucionado tanto como lo ha hecho la estructura anatómica de los organismos. Los teóricos de la evolución han entendido más que todo las relaciones entre mutaciones y los cambios anatómicos. Se puede acaso explicar la evolución de las conductas o comportamientos por mutaciones producidos al azar (MONOD).

En los animales los comportamientos son entonces innatos aun cuando inexplicados. Qué es de ello en los humanos? LORENZ nos dice que en el humano los instintos subsisten como “esbozos”. De allí lo menesteroso de la condición humana: en lugar de un instinto como guía seguro, en el cachorro humano hay un gran vacío angustiante, es decir, una libertad y una inteligencia todavía informes. En este sentido somos animales inadaptados (o que han dejado de serlo). Entre la determinación del instinto en el animal y la indeterminación de la conciencia en el hombre, Lorenz veía una zona negra que provoca un trauma, análogo a lo que resultaría de lo que los teólogos llaman el pecado original.

Sin embargo, afirma Lorenz, hay que cuidarse mucho de no hacer caso omiso de los instintos que se hallan en nosotros, bajo pretexto que son simples esbozos o restos. Lorenz cita a Gehlen mencionando que

el hombre es, por su naturaleza, un ser de cultura (conf. GEHLEN (2)). La naturaleza en el hombre son los instintos en fase de esbozo. Tales instintos existen lo suficiente para que sean percibidos sus contornos y que sea elaborada una cultura que es su eco. Lorenz distingue dos niveles de instintos diversos: los instintos primarios que determinan, por ejemplo, los comportamientos de reproducción y agresión, y los instintos secundarios, como el del ceremonial de triunfo, en lasocas es un buen ejemplo. Los instintos primarios se hicieron presentes muy temprano en la evolución y corresponden a la parte ancestral en la corteza del cerebro. Los instintos secundarios son una conquista más reciente de la vida. Son también más complejos y más frágiles que los instintos primarios, pero son también, según Lorenz, parte de la herencia genética manifestada en rasgos culturales de convivencia social. Así, por ejemplo, mientras que en español sólo hay “cortesía”, en francés donde también naturalmente la hay [« courtoisie »], hay además «politesse»: reglas para el buen vivir en la “polis”.

En las sociedades humanas los elementos culturales como la cortesía, las maneras de mesa o de cama son el eco de los instintos secundarios. Lorenz ha frecuentemente deplorado que, so pretexto de “espontaneidad”, se haya ignorado o puesto de lado el mundo de los instintos hasta tal punto de vaciarlos de los instintos secundarios, al asimilarlos a mecanismos racionales de inhibición (“refoulement”) de instintos primarios. El ideal moderno de “liberación” se ha vuelto así, de hecho, una regresión hacia los instintos primarios. De allí que cierta música violenta, muy en boga en la edad en que despierta el instinto de reproducción, es el símbolo perfectamente adecuado a esa regresión. El fracaso de la cultura, como construcción destinada a suplantar en el hombre los instintos secundarios de los animales es, según Lorenz, el

origen de lo que él llama “Los Ocho Pecados Capitales de la Civilización”, título mismo de uno de sus últimos libros.

5.8 Psicoanálisis y Deseo Mimético.

La tesis mimética parece el producto de un gigantesco pero simple truismo: en efecto, es difícilmente admisible que una verdadera noción científica esté a contra corriente de las mayores obras de nuestro tiempo en lugar de justificar o ratificar su visión y conformar su superioridad.

Se puede llegar a inferir de esta última observación que el tipo de análisis de la teoría mimética es tradicional y “conservador”. Y es que la explicación mimética, por ser más radical, es menos “aceptable” que el psicoanálisis o el análisis marxista. Llega al centro mismo de la motivación individual en el campo cultural, mientras que los otros análisis se abstienen cuidadosamente de aventurarse en ese terreno.

En el mundo actual, el derrumbe de las últimas jerarquías hace que la presencia del “rival mimético” sea cada vez más problemática. Por esa razón el psicoanálisis puede aparecer como indispensable, como última maniobra de repliegue contra la revelación del proceso mimético. El psicoanálisis confronta ciertamente la evidencia, pero se las arregla para desviar la atención de ella y fijarla sobre los escándalos engañosos de un deseo “parricida” y de un deseo “incestuoso”. El mediador (aquel a través de cuyo deseo se desea miméticamente), nos repite el psicoanalista, no es el objeto real de la obsesión. En cuanto al triángulo (“objeto” deseado, mediador que lo desea y sujeto que desea lo del mediador porque el mediador lo desea) no es –siempre según los psicoanalistas– sino la reproducción del “triángulo original freudiano. El

último drama que realmente cuenta es uno muy viejo, estrechamente circunscrito por el doble círculo de la familia próxima (cuyos miembros a esas alturas ya están muertos o seniles) y el de un ego, pretendidamente “narcisista”. Al centro de ese doble círculo está el sujeto, solitario. Psicoanálisis y sociología serían entonces realmente pantallas, “biombos” que nos separarían de la realidad del deseo “mediatizado”. En cada “micro-universo” humano, es decir, el entorno vital de cada individuo, se establecen relaciones de las cuales las más importantes no son las que se dan entre superior e inferior, sino entre iguales –aun cuando rara vez son vividos o concebidos como relaciones de “igual a igual”–. De allí la violencia, más o menos secreta, pero inmanente a esas relaciones y que se manifiesta en las concepciones “formales” de las mismas, en los individuos que en ellas interactúan. Pero el asunto nunca es realmente encarado y menos aún tratado. La idea de “sublimación” en referencia a la cual la mayoría de los psicoanalistas fundamentan su teoría, por ejemplo, sobre la creación literaria, es demostración de la representación engañosa que los intelectuales pueden hacerse de su propio universo.

Cuando el psicoanalista sostiene que el “mediador” no es el objeto real del deseo, y que en cuanto al triángulo objeto-mediador-sujeto, éste no es sino una reproducción del triángulo originario del ego “narcisista”, se aprecia que Freud es así la última línea de resistencia contra la “mediación” y, sin embargo, es quien más se acercó, según René Girard, a la verdad, pero logrando a la vez la hazaña de mantenerla a distancia. Se puede explicar este estatus intermediario de la doctrina freudiana, su doble papel de precursor inmediato del proceso mimético y de última resistencia a su comprensión cabal, si se ubica la concepción freudiana de la “ley” en el contexto mencionado por Nietzsche en su obra “Aurora”: “Vuélvanme loco, potencias divinas, os encarezco; lo suficiente para

que acabe de creer en mi mismo. Denme los delirios, las convulsiones, los momentos de lucidez y las tinieblas que bruscamente surgen. Estremézcanme de terror y enciéndanme de ardor como nunca ningún ser humano lo ha sentido; mándenme espectros! Háganme aullar, gemir y arrastrarme como bestia, a cambio de la fe en mi mismo!. La duda de mi mismo me consume. He matado a la ley y siento el horror de lo vivo por el cadaver. A menos que me sitúe más allá de la ley, soy el más maldito de los malditos. Un espíritu nuevo se posesiona de mí y, ¿de dónde viene si no es de ustedes? Demuéstrenme que les pertenezco, oh potencias divinas; sólo la locura puede ser la prueba“(traducción del autor de la cita por (GIRARD, (10), págs. 132-133), se aprecian en ese texto que la ley es “matada” por el loco mismo y que a su “cadáver” son imputados todos los males. Es una falsa acusación claro, pero que puede ser justificada, porque la ley es realmente responsable en la medida en que ya no sirve para impedir lo inevitable, esto es, que el proceso mimético se dispare.

5.9 Sistema jurídico como freno al mecanismo del mimetismo de la violencia.

La ley diferencia y separa los potenciales “dobles” y orienta -o desvía- el deseo mimético hacia fines transcendentales en tanto que comunes a todos y no compatibles, fines que se mantienen como exteriores a la comunidad. Mientras la ley mantiene el poder de su vigencia, impide que las “diferencias” y las “identidades” específicas se disuelvan y con ello vuelvan a la confusión violenta de los “dobles”.

Las dos ideas centrales de las teorías de antropología política y social de René Girard son entonces el “deseo mimético” y “el chivo ex-

piatorio”. A partir de estas dos hipótesis ha desarrollado, en los últimos cuarenta años, una sólida y extensa argumentación.

La teoría mimética, por su misma transversalidad, no siempre ha sido comprendida en su complejidad: induce primero a relaciones interdisciplinarias; luego apunta a dinámicas intersubjetivas, con consecuencias a nivel social y, finalmente, analiza los orígenes violentos de nuestra cultura, cuyo esencial motor es, precisamente, el mimetismo, la imitación, entendida ésta en sentido antropológico.

En lugar de descartar el concepto de mimetismo (Aristóteles, ya citado en su “Poética”: “El hombre se distingue de los otros animales en que es el más propenso a imitar” 48b, 6-7), como sucedió en la cultura moderna con la irrupción del romanticismo en el escenario cultural europeo y luego la de las “vanguardias”, R. Girard le confiere a la imitación la mayor significación antropológica y social. Se ha esforzado en dar cuenta de esta “domesticación” impuesta al concepto de mimetismo en el mundo contemporáneo, al señalar que el mimetismo implica procesos atávicos y sociales que se realizan a través de configuraciones cada vez más complejas, a pesar de basarse en la repetición de un mecanismo relacional idéntico.

Esta hipótesis lleva a repensar nociones modernas tales como las de sujeto y deseo. Girard mantiene, como queda dicho, que el deseo nace siempre de la imitación del deseo de otro que es tomado como modelo. Y si la sociedad no logra introducir, por sí misma, una jerarquía entre el sujeto deseante y sus modelos, entonces la imitación tiende a volverse antagónica: a la vez, este mimetismo de rivalidad introduce un conflicto potencial, entre el modelo y el sujeto, para obtener el objeto de su deseo común, objeto éste que pierde entonces importancia al tiempo que la rivalidad aumenta. Esta hipótesis simple permite no sólo estruc-

turar las dinámicas relacionales de todo individuo y las distintas configuraciones psicopatológicas inherentes a la definición de su identidad, sino también permite estructurar las repercusiones funestas del mimetismo a nivel social, cuando se convierte en la matriz de conflictos que desembocan en el resentimiento y en la violencia colectiva. La posibilidad misma de que la cultura pueda emerger presupone el descubrimiento del mecanismo de control de esa violencia surgida de la “mímesis de apropiación”, esto es del deseo mimético y por lo tanto competitivo de adueñarse, apropiarse del mismo objeto del deseo compartido y reflejado.

En cuanto al problema evocado arriba de que cuando la sociedad no logra instaurar, por sí misma, una jerarquía entre el sujeto deseante y sus modelos, se introduce un conflicto potencial, y más que potencial cuando la indiferenciación social lleva a la violencia indiscriminada que fatalmente desemboca en el mecanismo catártico violento del sacrificio –linchamiento– de la víctima emisaria, el chivo expiatorio, Hannah Arendt señala este mecanismo en los orígenes del antisemitismo genocida del Siglo XX (ARENDR, pp. 41-45).

Pero no sólo son negativas las consecuencias del deseo en su dimensión de apropiación antagónica; se da también en torno al deseo así concluido el valor emancipador de la imitación y el estatus fenomenológico del objeto sobre el cual convergen, por un tiempo, el interés de los sujetos deseantes. Así, si el objeto es fuente de conflicto y rivalidad, puede también llegar a ser el instrumento para apaciguar esa rivalidad. La imitación lleva al conflicto, pero también es la base de toda transmisión cultural. El otro es a la vez modelo y rival. La víctima expiatoria –el chivo expiatorio– es “el inmundo puro”, el mal que se debe expulsar y, a la vez, el elemento transcendente porque es a través de su muerte, de su ejecución por linchamiento (judicial o extrajudicial) a la que sigue su

divinización, que se restablece el orden social trastocado. La teoría mimética tiende entonces a conciliar los elementos polarizados de fenómenos que provienen de una estructura única y a la vez ambivalente: la imitación. Esta facultad contiene la base cognitiva y de comportamiento de la cultura humana. En el mecanismo del chivo expiatorio, acontecimiento sistémico ulterior, producido por la canalización de la violencia colectiva. El que permitirá piedra a piedra, víctima a víctima, construir el precario edificio de nuestras instituciones y de esas normas éticas que, al poner un freno a las derivas conflictuales adquisitivas, favorecen los aspectos favorables del mimetismo: educación, conocimiento, arte, derecho.

La teoría mimética es una de las pocas tesis antropológicas que busca explicar los fenómenos culturales remontándose a sus orígenes. Los antropólogos, los historiadores, los sociólogos y hasta los científicos que tratan de estructurar, en el estado actual del conocimiento, una teoría social compatible con supuestos científicos y que a la vez verse sobre la fundación de la civilización, terminan por regresar a las teorizaciones de Durkheim. En esta forma hay todo un siglo de investigación durante el cual se ha excluido toda consideración sobre el origen de la cultura y de las civilizaciones, momento este considerado, por definición, como inalcanzable.

En todo caso, si alguna vez se considera el asunto, se descarta a priori los orígenes violentos de esa cultura. Precisamente, Girard sostiene que ese origen, el motor de todo conocimiento, organización social y jurídica, técnica y ciencia, coincide con el acto del sacrificio.

Girard resalta la pertinencia antropológica y epistemológica de la teoría mimética tanto para una relectura del mundo contemporáneo como del mundo primitivo.

Partiendo de las premisas contenidas en “La violence et le sacré”, René Girard había iniciado en “Des choses cachées depuis la fondation du monde” (GIRARD (9)) una hipótesis sobre el surgimiento de la cultura a partir de bases etológicas y etnológicas. La inserción de una explicación mimética dentro de una proyección estrictamente naturalista y darwiniana sólo aparece de modo implícito en “Celui par qui le scandale arrive” (GIRARD (12)). Es necesario entonces volver a esta explicación al referirse a otros aspectos del desarrollo cognitivo y simbólico del homo sapiens s., que podrían corroborar la hipótesis de un tránsito de nuestra especie, de una fase animal a una cultural. En su lento ascenso evolutivo, el hombre encontraría en el mecanismo victimario un instrumento para contener la escalada mimética, la cual puede difundir hasta el paroxismo a la venganza dentro del grupo. Canalizar la violencia colectiva proyectada, concentrándola sobre un solo individuo (o grupo de individuos) al que se considera responsable de una crisis social (surgida de motivos totalmente contingentes, como la hambruna o la epidemia o la invasión napoleónica a España y la abdicación de Carlos IV y Fernando VII), (RIVAS pp. 131 y ss.)), permite a la comunidad calmar el caos en el que se ve periódicamente arrastrada. Luego de la ritualización de este proto-acontecimiento surgirían, según Girard, todos los mecanismos de estructuración de lo social: los tabúes, las normas, las instituciones.

Se debe resaltar aquí que el mecanismo sacrificial como motor originario de nuestra cultura no tiene nada de estrictamente “mecánico” sino que se trata de un acontecimiento sistémico contingente que se debe, para retomar una terminología conocida, al azar y a la necesidad (título del famoso ensayo, ya citado arriba, del premio Nobel de Medicina 1965, Jacques Monod, sobre la filosofía natural de la biología moderna, MONOD). Al azar porque resulta ser una forma eficaz “hallada”

accidentalmente por la comunidad primitiva para canalizar y controlar la violencia en el seno de la especie, y a la necesidad porque resulta ser el fenómeno estructurante que, a partir de ciertas características etológicas básicas, suministra a las comunidades primitivas el mejor tipo de adaptación. Es a partir de ese mecanismo que se desarrollarán tanto las formas simbólicas (lenguaje y ritos), que el hombre necesita para protegerse de la complejidad creciente de grupos sociales, como los nuevos instrumentos cognoscitivos y técnicos de adaptación social y cultural. René Girard nunca pretende que una necesidad preludia el descubrimiento del mecanismo victimario, punto este que, en la teoría mimética, hubiera llevado a malentendido.

Por el contrario, sin el descubrimiento “accidental” de este mecanismo, los proto-grupos sociales dominados por la explosión de rivalidades miméticas corren el riesgo de la autodestrucción (¿Es realmente “accidental” si depende, como cree Girard, de una estructura mental antropológica, de acción inconsciente, pero eficazmente sustitutiva de los instintos más precisos, detallados e inexorables de los animales?). Este control sistemático de la violencia se vuelve así crucial al momento en que coincide con la creación de los mecanismos proto-culturales para la socialización humana.

Es importante aclarar esto si se quiere responder a una frecuente crítica a la obra girardiana, cual es que ésta sería sobredeterminada por la opción religiosa de su autor, la cual implicaría un vínculo entre el postulado de la universalidad del mecanismo emisario y la providencia divina. En realidad, la aparición “fortuita” de lo sagrado en las culturas primitivas refuta ese alegato, al evidenciar que se trata de un fenómeno completamente natural: el que un grupo proto-humano no llegue a dar con ese mecanismo significa su extinción u obstaculiza el pleno desarrollo de su inmanente complejidad. Desde esta perspectiva se recupe-

ra, desde el punto de vista de la teoría de la evolución, el concepto de selección de grupo que, después de años de ostracismo, ha sido retomado por filósofos y biólogos para explicar el surgimiento del comportamiento altruista entre los animales, y justificar la persistencia histórica de creencias y de conductas religiosas en grupos humanos (a este respecto, las teorías de Marc D. Hauser, autor de “Wild Minds” y del más reciente “Moral Minds”(HAUSER), sostienen que así como ya Noam Chomsky identifica una predisposición neurológica para el aprendizaje del idioma que opera inconscientemente como conocimiento intuitivo (CHOMSKY, pp. 138-142), hay algo similar en torno a los juicios morales o valorativos: “...Thus the intuitive knowledge underlying our moral judgment is like the intuitive knowledge of language, physics, psychology, biology and music...”, en el Capítulo 3 de esa obra, el cual se intitula, significativamente, “Grammars of Violence” (HAUSER,pp. 111-159); (también, en semejante sentido, hay obras recientes en análisis--pero ya demasiado lejos del presente trabajo-- sobre mecanismos esencialmente antropológicos –que ya no sólo sociales– de la elaboración de estructuras jurídicas: Frans de Waal, “Primates and Philosophers: How morality evolved”; Princeton University Press, 2009; Elliot Sober, David Sloan Wilson: “Unto others: The Evolution and Psychology of unselfish Behaviour” Harvard University Press, 1999; Leonard D. Katz: “Evolutionary Origins of Morality: Cross-Disciplinary Perspectives”. Imprint Academic, 2009).

La recuperación del referido concepto no había sido, a priori, considerada por el racionalismo rígido de científicos expertos en ciencias sociales. Manifiestamente las cosas están cambiando en ese sentido. La teoría mimética, a pesar de las limitaciones de su enunciado (esencialmente debidas a la formación clásica y literaria de René Girard, Profesor en las Universidades de Duke, John Hopkins y Stanford; miembro

de la Academia Francesa, nacido en 1923), aporta dos contribuciones fundamentales a este debate: un principio de carácter genético que explica, con economía de medios, el nacimiento de la cultura humana, y un nuevo paradigma antropológico, de tipo generativo, que explana ciertos aspectos, aparentemente paradójicos, del desarrollo cultural y técnico del hombre (nacimiento de la agricultura, domesticación animal, instauración de la donación). Si la hipótesis de la selección natural explica los mecanismos que regulan la evolución de las especies animales, por su parte, la teoría del chivo expiatorio aclara el mecanismo básico del nacimiento y evolución de la cultura. Si bien tales formulaciones sólo tienen el valor de hipótesis y exigen más desarrollo e investigación, sin embargo, las obras de Girard permiten desde ya precisar las implicaciones científicas de su investigación: la continuidad evolutiva entre naturaleza y cultura y el mecanismo de selección llevado a cabo por el mecanismo del chivo expiatorio en el desarrollo de lo simbólico en el hombre.

El procedimiento por hipótesis y verificaciones utilizado por Girard en sus escritos ha requerido una reflexión más general sobre la metodología, y también sobre la epistemología que subyace a sus proposiciones. Se trata de un enfoque anti-popperiano, no “falsificable” (como es también precisamente el caso del evolucionismo), que se basa en una utilización de factores antropológicos y etnológicos (que incluyen mitos y ritos) basados en la evidencia y la comparación. Tales factores son vistos por Girard como verdaderos “restos fósiles” de la evolución cultural del hombre, en los cuales aparecen como en filigrana los rasgos del crimen fundacional. Justamente es ese tipo de metodología y de utilización indiciaria de las fuentes que ha representado el principal obstáculo a la comprensión de la teoría mimética, sobre todo en el medio antropológico. René Girard ubica, y trata entonces como indicios y

pruebas los mitos, los ritos y la misma literatura, y como evidencias de esas “cosas ocultas desde la fundación del mundo (GIRARD (4)). La noción que detrás de la fantasmagoría de los mitos y de la literatura se esconde la verdad, esto es, que todos deseamos en forma mimética (o, lo que es lo mismo, que la sociedad ha sido fundada sobre la ritualización de la ejecución de un chivo expiatorio) podría aparecer, a ojos “especialistas” como una formulación fantástica o, en el mejor de los casos, una formulación reductora. Se olvidaría, sin embargo, que todo nuevo paradigma impone un cierto violentar de los hechos, máxime si se pretende formular una explicación de alcance histórico, con numerosas implicaciones teóricas.

El centro de la teoría mimética (deseo mimético y mecanismo sacrificante) estarían arraigadas en la condición humana, antropológica y corresponderían a una temática que es descubierta a veces, como parte del carácter humano permanente, por escritores de gran genio, como queda esbozado al inicio de estas notas.

Se puede ser reacio o admitir tal instrumentación de textos literarios y míticos. Pero la radicalidad de la apuesta girardiana lo exige, dado que estos textos, por el talento genial de algunos autores (Shakespeare, Cervantes, Dostoievski), revelan, como sabemos, el motor de las relaciones humanas. A este respecto es importante resaltar cómo, en esta época en que la teoría dominante tiende a negar la existencia de todo referente del discurso mismo, Girard se ha empeñado en hacer lo contrario, resaltando firmemente el realismo de su argumentación. Su pensamiento es operativo tanto en antropología como en historia comparada de las religiones y de las culturas: se aplica a las constantes que explicarían el porqué los mitos relatan siempre la misma historia: la de un asesinato fundacional que realmente ocurrió, aunque siempre oculto en una estructura mitológica, la misma que es originaria de la cultura. Y

este asesinato sólo puede ser disimulado ya que la cultura y el orden social se rehúsan a ver su linchamiento fundador. Para Girard, sin embargo, el asesino (la sociedad) ha vuelto demasiadas veces al lugar de su crimen, al mimar excesivamente su gesto originario, en mitos y ritos que han dejado demasiadas huellas e indicios. Esto, recuerda la historia de Edgar Allan Poe, en “La Carta Robada”: es precisamente la excesiva abundancia de pruebas evidentes la que nos impide apereibir la universalidad del deseo mimético y del mecanismo sacrificador.

La teoría girardiana critica el supuesto de una autonomía del sujeto, que es en sí un concepto idealista y romántico. Tal concepto, si bien ha sido ampliamente desconstruido durante un siglo de discusiones críticas y filantrópicas (estructuralismo, post-estructuralismo, hermenéutica), sigue empero sólidamente anclado en los comportamientos individuales. El individuo siempre mantiene la tendencia a creerse libre en sus escogencia o convicciones y a nunca admitir sus relaciones de rivalidades internas. Se desconstruye todo salvo la certeza de ser autónomo y de que los perseguidores son siempre los otros (GIRARD (13) pp. 63 y ss.).

El individualismo metodológico no se aplica sólo a las ciencias económicas, sino también a numerosas disciplinas. Racionalizar la posición del sujeto es práctica frecuente a la cual la teoría mimética opone una crítica global. La pura y esquemática racionalización debe ceder lugar al aprehender, es decir, concebir plenamente, tomar conciencia de que siempre seguimos presa del deseo mimético –como mecanismo antropológico; el “cableado” (“wiring”) de la psique humana– en todas las culturas y en todos los tiempos. El deseo mimético es otro instinto social, con el de la violencia, que se aúna a los físicos, como el sexual, y que es inseparable de la naturaleza misma del homo sapiens sapiens.

En consecuencia las decisiones y escogencias del sujeto no son lo libres que lo cree. La teoría mimética adquiere así una dimensión ética, en virtud de la cual podemos percibir los límites de nuestros comportamientos y de nuestro conocimiento.

Como se ve, este concepto de aprehensión de la teoría mimética refuta toda simplificación ya que pone en duda la separación ficticia entre sujeto y objeto de la búsqueda antropológica: somos a la vez sujetos y objetos del deseo mimético. Reconocer la teoría girardiana es aceptar una serie de supuestos que tienen consecuencias directas para el sujeto que los considera, y utilizar su propia experiencia para sondear en los hechos, la plausibilidad de la referida hipótesis. Sin embargo, la auto-indulgencia o complacencia hacia nuestros comportamientos miméticos y nuestras historias de comportamientos persecutorios personales, nos impiden frecuentemente siquiera empezar, aun en nuestro fuero interno, a discutir esas perspectivas.

En consideración de la “alergia” hacia lo religioso, manifestada desde siempre por las ciencias sociales y las ciencias naturales, aparece como paradójico el impacto de las religiones en la historia de las civilizaciones, y en particular, del cristianismo en la historia de Occidente. Si las ciencias naturales y sociales se han constituido sobre la base de ese rechazo de lo religioso, Girard no tiene dificultad en demostrar que las religiones en general, y la cristiana en Occidente en particular, son una fase de desarrollo antropológico dentro del contexto del peligro contagioso de la violencia interna de las propias comunidades y que logra ponerle coto con la “invención” sucesiva y reiterada, en los momentos de mayor peligro, encontrando siempre nuevos “chivos expiatorios”, es decir, víctimas sacrificiales. Precisamente, el cristianismo, según Girard, sería el intento por ponerle fin al ciclo infinitamente reiterado de: violencia desatada, escogencia ritual de víctima inocente –el chivo expiatorio–

su sacrificio o linchamiento –siempre colectivo y por lo tanto sin autores individualmente singularizados, sino como gesto comunitario– y catarsis resultante con la instauración o restauración del “orden” alterado por la violencia desatada.

El cristianismo tendría como fin un intento de ponerle término a este eterno y tan humano ciclo, con la “víctima de víctimas”, el único y final y definitivo sacrificio, que eliminaría la necesidad de todo otro sacrificio pacificador ulterior: el “mesías crucificado”, en un mecanismo de explicación que no solo inocenta, sino que deifica a la víctima, y culpabiliza la comunidad que sacrifica a la víctima. Es el mecanismo contrario a la antropológica constante de todos los tiempos.

Variadas teorías e hipótesis tratan en la actualidad de asir, con criterios nuevos, una problemática que en realidad es antropológica. Así, por ejemplo, J.P. Sartre cuando habla de “muchedumbre movilizada” (“foule mobilisée”) y de “grupo en fusión” (“groupe en fusion”), evoca la movilización de militares o de militantes, sin nunca acordarse de que ese famoso grupo en fusión sobre todo produce víctimas. De cierta manera, Sartre es anticuado en lo que respecta a la cuestión de lo “humano/inhumano”, tema éste que el debate actual ha venido desplazando de una perspectiva primordialmente marxista concernida con la alienación del hombre de la naturaleza, del trabajo y de su “ser-especie”, hacia enfoques biológicos y “biopolíticos”.

Se tiene, en este sentido, el trabajo reciente de Habermas sobre “eugenésica liberal”, el de Foucault y seguidores sobre gobernanza (cómo conducir la conducta de otros) y el de Agamben sobre los campos de concentración y los “Musulmanes” (así llamaban a los presos de los campos que llegaban al último estado de flacura esquelética). Esto para indicar una diferencia entre un “ellos” y un “nosotros” y también pa-

ra deshumanizar o, mejor dicho, volver un “ellos” a los individuos emaciados, los “Musulmanes”, de los campos del horror, antes de su liquidación genocida. Vasto tema, inabordable en los límites del presente trabajo.

Aunque Sartre se aparta de un análisis permanente marxista de la alienación, en su “Crítica de la razón dialéctica” cuando, en lugar de enfocar un análisis más sistemático y crítico de la economía (en términos de relaciones de propiedad, fuerza laboral, bienes), opta por un análisis algo metafísico, aunque más materialista, de algunos tipos de actividad. Así, en lugar del “proyecto” altamente subjetivo del existencialismo temprano, se ocupa de la “praxis”.

Pero esta “praxis” del “grupo en fusión” termina siendo algo indeterminado y vago que ni siquiera roza la mimesis, y es más bien una reedición incompleta y mística de las ideas de Elías Canetti (CANETTI), que ni siquiera llega tampoco a algunos mecanismos de la imitación descritos por Gabriel Tarde, allá por 1880, en sus “Leyes de Imitación” (“Lois de l’imitation”) (sobre esto más infra al hablar de la crítica de Régis Debray a la teoría mimética). Sí mantiene empero un énfasis sobre la organización “activa” del grupo o del individuo con miras a un fin y dice: “La praxis es la verdadera humanidad del hombre”. Piensa entonces que existe la posibilidad de “ser verdaderamente humano” en un contexto político.

En su “Prefacio al Problema del Método y Crítica de la Razón Dialéctica”, Sartre afirma: “cuando estaba escribiendo “El Problema del Método” sentí que debía afrontar la solución del problema fundamental: si existe o no algo que sea una verdad de la humanidad (une vérité de l’homme)”. Dada su larga deriva hacia el materialismo histórico en los precedentes veinte años, es lícito concluir que la búsqueda por Sartre

de la verdad de la humanidad es simplemente lo mismo que la verdad de la Historia. Pero, ¿dónde se revela esa verdad? Sartre afirma: “en esos momentos de acción humana donde lo inhumano es, a la vez, integrado y dominado”. En la práctica, esto implica la confluencia de praxis compartidas en formaciones de grupos donde “cada fin y ambición de cada individuo es común a todos”. O sea, el mimetismo bajo el pesado ropaje de una verbosidad complicada y poco clara y, por lo tanto, imperceptible.

Pero lo más significativo es que la noción misma de humanidad se revela, según Sartre, sólo a través de lo que él llama “grupo-en-fusión”. “... [En el grupo] lo que descubro es acción humana”. Lo que el grupo, y sólo el grupo, logra trascender es precisamente lo “inhumano” (que es, según Sartre, “la pasividad de lo práctico-inerte, en lo que la praxis queda atrapada”) y “el pasado en sí que también es una forma de captura de la praxis pasada”.

Pero no hay clara separación entre lo “humano” y lo “inhumano” en el grupo: la atomización (o “serialidad”) de la vida diaria necesariamente se reintroducirá en la estructura formalmente igualitaria del grupo, y sus metas y ambiciones, y como la materia se atascará y osificará, incluso se volverá tiránica. Como descripción del ciclo vital de los movimientos políticos, el análisis de Sartre es tanto interesante como pesimista, pero en definitiva abstruso y opaco; no descubre mecanismo antropológico alguno, ni trayecto histórico, sino que sólo lleva a calles ciegas. Aun así, existe una identificación por Sartre de la posibilidad de acción política positiva (?). “La Historia, “escribe”, llega a ser el comedido que se persigue, todas cosas siendo iguales, y cuyas posibilidades de éxito (?) ... dependen del mantenimiento de un “status quo”, por lo menos, en este sector del Universo”. Sartre, asienta que aun ante la amenaza de catástrofes cósmicas o científicas, “la batalla contra la hu-

manidad de nuestra condición actual, no debe nunca cesar". Toda la oscura nebulosidad de esta meteorología pseudo-filosófica explica el olvido actual, como reflejo de salud mental, de la obra de Sartre. En todo caso, aun asido del "dasein" heideggeriano, el Sartre de los comienzos, que exclama que "el hombre siempre está fuera de sí mismo" es ajeno, refractario y por ello ignorante del mecanismo mimético del hombre en la historia de la cultura, de la civilización.

Un autor contemporáneo que sí conoce la teoría girardiana, y la crítica furiosamente, es Regis Debray, en su "Le Feu Sacré" (DEBRAY (1), pp. 95, 96, 98, 100, 170, 172, 233 y 275). En esa obra desarrolla la tesis de un universo permanentemente encendido por la enloquecida religión. Desde los eventos de septiembre 2001 en Nueva York, hay en el mundo entero abundante producción de libros sobre "el retorno de lo religioso", tema que al exagerarse exponencialmente destaca en realidad que más que un retorno se trata de una persistencia implacable de lo religioso. Como estamos en permanente inflación mediática, hay que tenerlo en cuenta. En un momento en que acaba de concluir el terrible Siglo XX, con las peores violencias de la historia, en términos absolutos, es evidente que tales violencias, lejos de ser obra de las religiones, fueron por el contrario originadas por una voluntad encarnecida, propiamente patológica de extirpar lo religioso, incluso por la exterminación del pueblo religioso por excelencia, el pueblo judío.

Lo cierto, en realidad, es que lo religioso declina desde hace siglos, y en el Occidente cristiano más rápido, incluyendo los Estados Unidos. Dada la decadencia del cristianismo en Europa, la tesis de Debray pierde sustento. En realidad, Debray no quiere captar la realidad de la rivalidad mimética que tiene -según Girard- un rol esencial en las violencias que desembocan sobre lo religioso. Así: si imitamos los deseos de nuestros vecinos, ellos a su vez imitan los nuestros y nos en-

frascamos en espirales de rivalidad sin fin, nos condenamos a escaladas de violencia y de venganza desconocidas en la vida animal. Debray no capta esto en la obra de Girard, sino que permanece en el esquema de la imitación, la que sugirió Aristóteles al Occidente entero, limitando la definición de mimesis únicamente a lo representable, esto es, que sólo nuestros comportamientos visibles son imitables, y no nuestros deseos. Como Girard trata de la imitación, sin citar autores, Debray lo considera sospechoso de ser deudor no declarado del viejo Gabriel Tarde y sus “Leyes de la Imitación” (“Lois de l’Imitation”) publicado en 1880. En realidad Girard se apega para su percepción de la hipótesis del deseo y rivalidad miméticos en los grandes escritores tales como Cervantes, Dostoievski y Proust y no de Tarde. Eso, para Debray, es inaceptable porque no se utiliza a la antigua obra de Tarde y porque no se mencionan “cifras, fechas, nombre de países, estadísticas... [no hay] investigación documental (arqueológica, numismática, epigráfica)”, pero el mismo Debray afirma: “La creación literaria, para revelar mentiras, es una guía más segura”. También se opone a la hipótesis sacrificial de Girard para explicar la domesticación animal.

Según Debray, el solo interés económico basta para explicar ese fenómeno. Se burla de Girard por invocar éste el sacrificio para explicar algo que, según Debray sólo requeriría del sentido común (DEBRAY (2), p. 375). Debray no reflexiona sobre la problemática de las primeras documentaciones; no ve que son obra de comunidades que no sólo no podían saber cuáles especies eran domesticables, sino siquiera imaginarse la menor posibilidad de domesticación. Para domesticar una especie animal, necesariamente se ha debido tratar a una larga cadena de especímenes engendrados el uno por el otro y se ha debido actuar así, no de tiempo en tiempo, caprichosamente, sino de manera ininterrumpida, de generación en generación. Tal comportamiento, si se re-

flexiona, es sólo concebible en el contexto del sacrificio animal y, más precisamente de preparaciones sacrificiales, según Girard.

En esta forma, estas preparaciones sacrificiales podían durar años y permiten apreciar cómo algunas especies fueron domesticadas sin que nadie haya pensado propiamente en domesticarlas. Muestra del papel desempeñado por los sacrificios en la domesticación es que en nuestro universo privado de sacrificios, algunas especies precedentemente domesticadas hayan retornado al estado salvaje. Por otra parte, ninguna especie nueva ha sido domesticada.

Sin embargo, en su crítica, paradójicamente, Debray coincide con Girard en que los mitos son simbolismo encubierto de pasados conflictos violentos extremos, “*veracidad de los fabulistas, mitomanía de los filósofos. Aquí las cosas son lo contrario de lo formalmente anunciado, cuando se refieren al choque de las armas: el Muthos lo afronta, el Logos lo esquiva*”.

“En lo que forma “lo maravilloso” de los pueblos primeros y segundos (“des peuples premiers et deuxième”), un núcleo de realismo envuelto en alegoría se manifiesta cuando el discurso argumentado ulterior, que parece más serio, florece frecuentemente en votos piadosos. Como si la función fabuladora no fuera más próxima a los hombres de carne y hueso que el espíritu analítico para el razonador que recusa las leyendas que le encantan al pueblo, sólo la paz merece ser considerada, la guerra no conviene pensarla. Así, para el autor de “Las Leyes”, el Polemos (la guerra externa) y la Stasis (la guerra civil), son aberraciones extrañas a la vida común, la cual es pacífica por excelencia...” (DEBRAY (1), pp. 95-96). En esta forma, y aun anunciando formalmente, en esa obra, que la rechaza, Debray evidencia, por lo señalado, su reconocimiento de la violencia consubstancial al hombre, esencia de la

hipótesis mimética. Debray compara entre sí los documentos más antiguos, fábulas, leyendas, poemas trágicos y otros “relatos de referencia”, y se sorprende de la formidable reiteración continua de matanzas y asesinatos, sobre los cuales, la mayoría del mundo académico guarda el más completo silencio.

La mayoría de los investigadores universitarios, en lugar de ser normalmente estimulados por el nihilismo constante, rechazan tomarlo en serio.

La antropología moderna cierra reiteradamente los ojos sobre las violencias arcaicas. Ante lo dionisiaco, por ejemplo, y sus sacrificios atroces –observa Girard- (GIRARD (13), pp. 256-257) ante las víctimas descuartizadas vivas, la inmensa mayoría de los observadores se niegan a verlo desde hace siglos. Resulta así que lo esencial, frente a la violencia, lo realmente recomendable es hacer como si no se le viera.

La antropología religiosa moderna también viene a reafirmar la interdicción platónica de mencionar la violencia religiosa.

Por otra parte, “Le Feu Sacré” se encuentra libre del formidable conjunto de prejuicios izquierdistas, tercer-mundistas, multi-culturalistas, políticamente correctos etc. que, desde los años 60, tomaron el relevo de las viejas excusas para entorpecer más que nunca la investigación, en nombre de la protección que requerirían las civilizaciones no-occidentales ante el imperialismo occidental.

Si bien reconoce Debray que para comprender mejor la violencia más valen los mitos que las elucubraciones filosóficas –premisa ésta básica para la hipótesis girardiana–, sin embargo, en lo tocante a la tesis de la víctima emisaria, el punto más esencial de la tesis girardiana, Debray ni la menciona. En su largo capítulo sobre el “pertenecer”, todo

lo que Debray llama la diferencia entre el “ellos” y el “nosotros” (cf. p. 30 *supra* sobre Agamben), es el intermediario entre su idea de la “oveja negra” y una sociología fundamental desarrollada en la perspectiva mimética. En realidad –lo señala Girard– la idea de la “oveja negra” de Debray esboza, con otras palabras, la función fundacional de la expulsión mimética, prácticamente sin darse cuenta de ello. Lo social -y lo religioso- se estructuran en torno a una víctima seleccionada por razones tan absurdas como el color de la pelambre o del cabello. O de la piel.

Así, Girard pondría en evidencia una notable paradoja: la cultura occidental cuando trata de liberarse de vínculos religiosos y confesionales, por una “expulsión” racionalista de lo religioso, revela en realidad que todo el horizonte ideológico de la cultura contemporánea se construye alrededor de la unicidad de la víctima centralizada e inocente (concepto de raigambre cristiana): “las víctimas del capitalismo”, “las víctimas de las injusticias sociales, de las guerras y de las persecuciones, del desastre ecológico, de las discriminaciones raciales, sexuales, religiosas...”. Así, es el cristianismo el que ha colocado a “la víctima inocente” en el centro del debate. Las otras culturas y religiones consiguientes a ellas, usaron las víctimas sacrificiales y los “chivos expiatorios”, mas jamás hicieron análisis y debate sobre ella. El mecanismo mimético y su término catártico fueron siempre mecanismos antropológicos inconscientes, y justamente eficaces por lo inconsciente; nunca produjeron debate ni discusión analítica sobre ello. Si es palmario que el mecanismo sacrificial puede ya funcionar desde el momento en que su injusticia y arbitrariedad quedan reveladas y evidenciadas, entonces la sociedad moderna se encuentra, desde una perspectiva evolutiva, ubicada en una nueva fase. En ella la historia se vuelve un laboratorio en el que se elaboran nuevos mecanismos de equilibrio y estabilidad. La ruptura y desaparición de todo “dharma”, de toda jerarquía y de toda

segmentación social rígida, fundada sobre supuestos religiosos o sagrados, vuelve a colocar el hombre en la fluidez mimética de lo social, de las oscilaciones del deseo y del odio.

Si el mercado y el capitalismo avanzado, las instituciones democráticas, la difusión de los instrumentos tecnológicos y mediáticos, enseñan que la comprensión de la realidad se ha difundido totalmente y ha impuesto la secularización del mundo, también encarnan una época en la que la creída transcendencia ya no protege al hombre. De allí que se utilicen estructuras de “contención” que, al basarse sobre formas de transcendencia secularizada (ideología democrática, tecnología, espectáculos mediáticos, comercialización o cosificación de las relaciones individuales) logran retardar el acontecimiento apocalíptico, sólo desenlace posible del proceso de disolución del orden religioso, arcaico o no.

La hipótesis de Rene Girard no propone un esquema del posible destino de la humanidad. No elabora la gran novela profética. Por el contrario, previene contra toda interpretación de la realidad contemporánea que no tomare en cuenta las ambigüedades de los orígenes del desarrollo social y político. Tal desarrollo no puede ser reducido a fórmulas lapidarias (“post-modernismo”, “nihilismo”, “final de la historia”, etc.). Los conflictos actuales y la deriva fundamentalista de los actores del terrorismo internacional (en Occidente y en el Oriente) constituyen una prueba de la validez antropológica, todavía demasiado ignorada, de la teoría mimética. Las ideas de René Girard representan entonces, por ello, punto inevitable para la comprensión del mundo contemporáneo, sobre todo en lo que concierne a la cuestión cada vez más apremiante de la violencia colectiva, política y religiosa. En sus últimos libros («Ce-lui par qui le Scandale Arrive», GIRARD(12); «Je vois Satan Tomber comme L’Éclair », GIRARD (11) y en “Les Origines de la Culture”, GIRARD (13), así como en el último “Achever Clausewitz”, GIRARD (15)),

perfila con aun más precisión la teoría mimética, como “teoría de los mitos arcaicos y modernos” (sub-título de un “La voix méconnue du réel”, GIRARD (10)), según la cual efectivamente, como Humanidad, hemos vivido y vivimos en el centro de dinámicas y mecanismos miméticos y conflictuales a tal punto que una definición de un espacio no sacrificial es ilusorio, por ya imposible, en la cultura moderna. La conflictividad lejos de ser ajena, es lo que nos es más próximo e inmediato. No hay que ver en ello, claro está, una ingenua *justificación* de la violencia, sino una lúcida *constatación* de su carácter radical y omnipresente, antropológico. Sólo cobrando consciencia de esto podemos coexistir con lo que antropológicamente define al hombre y a la vez lo hace fracasar.

5.10 Los Mecanismos que disparan la Guerra en la Hipótesis Mimética.

Particularmente, en su última obra “Achever Clausewitz” (GIRARD (15)), referida al tratado inconcluso sobre la guerra cuyo axioma esencial fue: “la guerra es la continuación de la política, por otros medios”, en el cual Clausewitz habría pensado que los gobiernos podían acallar las armas, Girard sostiene que el éxito de la citada fórmula en el tiempo demuestra en realidad un rechazo a ver la real novedad del tratado: al observar las campañas napoleónicas, Clausewitz ha comprendido la naturaleza de la guerra moderna, en la cual los términos de “duelo”, de “acción recíproca”, o de “escalada extrema”, señalan un mecanismo implacable que, desde entonces, se ha impuesto como la única ley de la historia: los medios de la guerra se han vuelto sus fines. Girard observa cómo Clausewitz se vuelve el testigo obsesivo del conflicto franco-alemán, que aclara, mejor que ningún otro, el movimiento que va a destruir Europa. Concluir la obra “De la Guerra” de Clausewitz (“Achever

Clausewitz”, GIRARD (15)) es en realidad levantar el tabú que nos impedía ver que el Apocalipsis ha comenzado.

La violencia de los hombres que escapa hoy a todo control (y ciertamente ya no tiene ni el mito, ni el rito, ni la religión que la contenga o la evite), amenaza todo el planeta, contrariamente al pasado de territorios circunscritos histórica y geográficamente, por los medios totales de los que la violencia puede ahora materialmente disponer.

5.11 De cómo se forma la Masa por Mimetismo.

Los aspectos antropológicos, etnológicos y psicológicos de la teoría mimética vienen a completar, esclarecer y poner en su contexto sistémico la teoría de “masa y poder” (CANETTI) cuya intuición radical y profunda sobre la dinámica de las masas es confirmación de la mecánica del mimetismo, de la dinámica mimética. Efectivamente, una teoría de las relaciones que articulan los fenómenos de masa a todas las manifestaciones del poder, significa esclarecer la imitación uniformizante que permite la formación y acción de la masa.

En esto la teoría mimética encuentra correspondencia en el referido estudio, hecho al inicio de los años sesenta por Canetti (CANETTI).

Pero éste no hace sino negar el papel apaciguador de la violencia colectiva que tienen las religiones y por su apriorismo antireligioso, afirma: “las religiones con pretensiones de universalidad no tardan, una vez reconocidas, a cambiar el tono de su propaganda. Al principio, lo que importa es alcanzar y ganarse todos los que pueden alcanzarse y ganarse. La masa que avizoran es universal: cada obra cuenta y cada

una debe pertenecerles. Pero la lucha que deben llevar a cabo las lleva progresivamente a una especie de respeto secreto de sus adversarios con instituciones ya preexistentes. Se dan cuenta de cuán difícil es lograr mantenerse. Ven cada vez más claramente la importancia de instituciones capaces de garantizar su solidaridad y su permanencia". O sea que el fenómeno religioso es visto esencialmente como el despliegue y lucha de poder entre estructuras sociales ya formadas, el conflicto cesaro-papista, y no como fenómeno cuyo arcaico origen está en la culturización antropológica primaria realizada a través del mito y del rito como sustento de religiones primarias, primitivas y arcaicas que se estructuran para conjurar, evitar o encauzar la violencia interna generadora de venganza y potencialmente anuladora del grupo humano primitivo, a través de la socialización del sacrificio, inicialmente humano y caníbal, y su abandono sustitutivo por el simbolismo del rito en base al mito sacrificial y fundacional. Es lo que permite la socialización del ser humano en sus primeras comunidades. Esta es, en todo caso, la hipótesis de René Girard en "La Violence et le Sacré" (GIRARD (9) pp. 80-96). El enfoque de Canetti (CANETTI) en cuanto a la influencia de la religión sobre la masa es entonces un ejercicio intelectual basado en la valoración de la lucha entre poderes entre las "grandes religiones" y el poder secular de los territorios en que tales religiones institucionalizadas y humanizadas operan. Es curioso que en los numerosos capítulos y subcapítulos de la obra, como suplicio de tántalo, Canetti se acerca tanto al concepto de mimetismo colectivo como al de víctima sacrificial, sin nunca acertar a distinguirlos: los menciona como hechos objetivos y no los sabe valorar. Al hablar Canetti de cómo se comporta la masa (pero no del mecanismo que provoca o dispara inicialmente su constitución), es como si hablara del efecto de las mareas, que serían sus diversos tipos de "masas"; sus comportamientos diversos, pero nunca habla de lo que las pone en movimiento: no explica cuál será la luna de esas mareas;

cuál será la naturaleza del fenómeno que provoca su constitución, que es naturalmente lo mimético, la conducta mimética, que a su vez produce la indiferenciación creciente y con ello la violencia creciente, contagiosa y que provoca masificación y cuyo paroxismo se produce con el linchamiento de la víctima o víctimas, inocentes, para desembocar luego en la catarsis resultante y la instauración subsiguiente –y temporal– de un nuevo “orden” o pacificación general relativa.

Vemos entonces en el nombramiento de los capítulos y subcapítulos, a saber: los primeros: I- La Masa; II- la Jauría; III- Jauría y Religión; IV- Masa e Historia; V- Las Entrañas del Poder; VI- El Sobreviviente; VII- Elementos de la Potencia; VIII- El Orden; XIX- La Metamorfosis; XX- Aspectos de la Potencia; XXI- Dominio y Paranoia; acápite que nunca llegan a acertar, con la identificación del mecanismo de la víctima sacrificial –chivo expiatorio– y su función estructurante de un nuevo orden, siempre y cuando el sacrificio haya sido precedido de la unanimidad creada con violencia mimética generalizada, aunque en algunos casos se acerca mucho porque los ejemplos gráficos que da son totalmente claros en el mecanismo sacrificial, así: –el subcapítulo de “Reyes Africanos” en el Capítulo “Dominación y Paranoia (XXI)”, el enunciado es diáfano (CANETTI, pp. 438-440) en la mención de la entronización del nuevo rey “en el Gabón” de la tribu “Glass” (lo saca de una relación centenaria del explorador Du Chaillu, cuya mera enumeración es claramente la descripción de un mecanismo de violencia mimética –contagiosa y general– encausada y limitada por un rito eficaz) cuando, una vez muerto el precedente rey, por un “linchamiento” fingido, ya que no mortal, ritualizado por golpes –no severos– y abundantes insultos, se procede a instaurar al nuevo rey que recoge el beneficio catártico de ese “sacrificio” (ficticio) ritual (rito de paso) en su propia persona que así pasa, inmediatamente, a ser el nuevo rey del nuevo orden. Está claro

que no es la muerte del precedente lo que asegura el tránsito eficaz al nuevo orden, sino el “sacrificio” ficticio mencionado del nuevo rey. El ejemplo que le sigue sobre el rey de los Djukun (Nigeria) es aún más claro: periplo circular alrededor de una pequeña colina por el nuevo rey, copiosamente insultado y golpeado por los súbditos y, adicionalmente, el sacrificio de un esclavo que para esa ceremonia es el “doble” del Rey; también en el Capítulo VIII: El Orden, sub-capítulo “la orden recibida colectivamente”, observa literalmente: “Es de este estado de miedo colectivo que deriva muy verosímilmente el sacrificio”(CANETTI, pp.440-441;subrayado por el autor). Lo malo es que tal sagaz observación se refiere al reino animal, específicamente a los leones, que cuando logran capturar a una de las gacelas perseguidas y en pánico, “se devuelve así la tranquilidad al resto de los animales del grupo...”. Todo el libro está lleno de ejemplos de las conductas imitativas de la muchedumbre, grande o pequeña, y de la violencia colectiva desatada. El sacrificio catártico que abre el nuevo orden está presente en todos los ejemplos dados; están los ejemplos llenos de los mitos y ritos que logran recrear ya inocuamente, pero útilmente, el valor del sacrificio originario fundacional. Pero Canetti nunca acierta a distinguir ese “origen y destino” de la acción de la masa. Se limita a un catálogo –casuístico- de la acción y comportamiento de la masa como tal, una vez reunida.

Es hipótesis valedera que el sacrificio –siempre humano en los albores de la socialización de homo sapiens– tenga en los homínidos un origen meramente gastronómico. La etología ha identificado el canibalismo en antropoides: notorio aunque infrecuente en chimpancés; más frecuente en mandriles. La interpretación actual de los descubrimientos en Atapuerca, España (Centro Cervantes [www.cervantes.es]) es que “hace 800 años la cueva de la Gran Dolina era una cavidad rellena sólo en parte por sedimentos. El vestíbulo de esa cavidad se utilizó entonces

por lo homínidos como un gran campamento central de referencia, que servía de refugio para evitar los rigores del clima y el peligro de los predadores. En su interior grupos de homínidos realizaban actividades cotidianas, como fabricar herramientas y compartir el alimento procedente de la caza y de la recolección de plantas y pequeños animales. Después de sus festines, los homínidos abandonaban en la cueva los huesos troceados, golpeados y raspados de animales como ciervos, jabalíes, gamos o bisontes, que habían cazado en el entorno. Con el paso del tiempo, los restos quedaron cubiertos por los sedimentos y dio comienzo su proceso de fosilización. Pero mezclados con esos huesos, se han encontrado también los restos óseos de seis homínidos. Los huesos de dos niños, dos adolescentes y dos adultos muy jóvenes aparecen también troceados, con marcas de descarnado y golpes producidos con utensilios de piedra. La conclusión del estudio de esos fósiles humanos es muy clara: en aquel campamento se practicó un canibalismo que, con toda seguridad, carecía de cualquier intención sobrenatural. Es muy probable que un grupo de homínidos cazara y diera muerte a otro grupo, que luego devoraron como una presa más en un acto de puro canibalismo gastronómico (el subrayamiento corresponde a énfasis en itálicas del propio texto). Obsérvese que se habla de “homínidos” (aunque al final se dice “fósiles humanos” y los “homos” fueron sucesivamente, como ya se sabe, “habilis”, “faber”, “erectus” y finalmente “sapiens” –“sapiens sapiens”) y que la hipótesis es que se trata, en los homínidos matados y consumidos, de individuos de otros grupos: la constante etológica lo demuestra: los actos del canibalismo de chimpancés son siempre de crías de otros grupos de chimpancés, pero obviamente de la misma especie. La hipótesis de la mimesis violenta y su culminación de sacrificio catártico como esquema de socialización primitiva, en el ejemplo transcrito, correspondería al paleolítico superior y a homínidos de cultura magdaliense (pedernales de factura tosca, “scrapers” y

utensilios similares) –está presente en la antropología moderna–; la teoría girardiana es naturalmente que el impulso de la mimesis y la violencia colectiva siguen siendo instintos humanos básicos, siempre presentes en el hombre, con el agravante de que el hombre moderno ha perdido la posibilidad de re-crear mecanismos míticos y rituales, de arcaísmo religioso pero eficaces en su momento. Esto ha implicado la violencia, siempre más profunda y generalizada, sin la posibilidad del viejo mecanismo presente desde el inicio de la historia, de creación catártica de un nuevo orden por los sacrificios, cada vez más colectivos y genéricos, pero incapaces de instaurar pacificación catártica, porque el tiempo de lo religioso se ha ausentado del centro de las sociedades o porque falta un mínimo de estructuras culturales colectivas compartidas, a nivel consciente e inconsciente, por la determinante mayoría de la comunidad. Esto último es de particular relevancia en el caso de Venezuela, al momento de la transición del Siglo XVIII al XIX, como se verá.

En resumen, los mecanismos inherentes a la hipótesis girardiana son: 1) deseo mimético de apropiación; 2) rivalidad mimética; 3) indiferenciación progresiva en el orden social, que trae violencia mimética y vengadora, que se desboca en espiral siempre creciente; 4) violencia linchadora, sacrificio contra y de la víctima inocente, pero “cargada” por el colectivo con toda la concentración del mal: su origen, difusión y potenciación; 5) catarsis social por el sacrificio-linchamiento-ejecución de la o de las víctimas e instauración, por un tiempo, de un nuevo orden de coexistencia pacífica.

5.12 El fin de los Límites de las Religiones Arcaicas a la Violencia Mimética.

Históricamente, el doble movimiento 1) del cristianismo que le pone histórica y culturalmente fin al mecanismo ordenador del sacrificio cíclico ya que el mensaje cristiano es el de Cristo como última y definitiva víctima que elimina y hace redundar más víctimas y se identifica con la víctima, con las víctimas, y no con la comunidad en contra de ellas, por una parte, y por la otra, 2) el ascenso de una racionalización laica que, después de la escolástica y basada en los pre-socráticos y en los filósofos platónicos y de la sucesión platónica, el Renacimiento, la Reforma, la Revolución Francesa, aleja definitivamente el fenómeno religioso arcaico de la creencia en el mito y el rito, terapia antropológica/social ya inaplicable por ineficiente, e ineficiente porque ya radical y globalmente descreído, hace que ya no haya límites antropológicos “espontáneos” a la violencia colectiva y su desbocamiento. No hay ya mecanismo eficaz, eficaz porque inconsciente y eficaz hasta que deja de ser inconsciente, para contener la violencia. Acceder a la conciencia de su mecanismo ha sido privarlo, por la misma razón, de su eficacia. Sólo existe ya un precario orden internacional con un solo protagonista fuerte, pero ya debilitado por agotamiento y por crisis, y múltiples centros de poder en fluidez crítica y con diversos grados de primitivismo y/o extremismo islámico, la religión de la antireligión, esto es, de la violencia.

Ni siquiera existe ya el deterrente del redundante “overkill” termo-nuclear de las dos potencias, sino la posibilidad de una violencia extrema, por nuclear, en un mundo cuyos valores, reacciones y temperamento son el subdesarrollo mental, nostálgicamente llamado “tercermundista”, expresión sin embargo fiel para designar el fenómeno en creciente fuerza, aparentemente ilimitada, de la violencia, la mentira, la

vulgaridad, la exaltación de lo primitivo y el odio creciente a la cultura – lo poco que de ella queda– occidental, es decir, lo que fue y ya no es: la civilización greco-romana-judeo-cristiana. Aunque no le agrade a Fukuyama, no es un “choque de civilizaciones”: es más spenglerianamente la desaparición de la civilización por desaparición de lo humano y del humanismo que no puede ser aliviado por la muleta, por el “ersatz”, que son la ciencia y la tecnología desprovista, por definición, de contenido humanista y, en razón de ello, de valores algunos. No hay valores sin ética, no hay ética sin humanismo, no lo hay sin tradición greco-romano-cristiana. El sustento de los grandes principios son los mismos grandes principios.

Toca ver entonces cómo, en esta época de acidia de las sociedades, de los desarrollados, se entiende, porque las que no lo son, sea porque jamás lo han sido, o si lo han sido han entrado en regresión, y son presa de los más primarios instintos de ciega agresión (ya pasaron por allí el cristianismo y el marxismo), sin límites de religión arcaica, y dentro de las posibilidades letales de la Kalashnikov tercermundista, ver cómo se encauza o “embaúla” la violencia. Determinar esto es literalmente imposible vista la evaporación de lo religioso y la imposibilidad, en tratos ya mundiales, de encontrar un mecanismo laico de efectos catárticos. En realidad lo único que se puede razonablemente evaluar, porque es deseable y analizable, es el mecanismo de la mimesis de la violencia que permite el nacimiento, difusión por imitación y contagio, exacerbación y estallido de esa violencia, y si bien no la catarsis pacificadora, sí la constitución mecánica de nuevos órdenes de poder político, endebles y efímeros, que buscan, en sustitución del mito y del rito, el líder pasajero de la horda primitiva, el macho “alfa” que por un tiempo impone un transitorio orden de pura fuerza.

Esto lleva a considerar que según Girard –no se puede afirmar que la rivalidad mimética sea la única fuente de violencia, porque existen espontáneos apetitos y necesidades objetivas–. Esos apetitos pueden efectivamente disparar conflictos y, una vez comenzados, estos conflictos pueden ser intervenidos por el mimetismo. Es incluso probable que todo proceso violento que se extienda en tiempo se penetre de mimetismo. Actualmente existe mucha preocupación por actos de violencia como los que se dan en altos números en Venezuela, y en Caracas en particular. Esta es la violencia que esencialmente agrade al azar, como robos, agresiones, secuestros, violaciones en el anonimato de la ciudad. Esta violencia suele ser ajena a todo contexto relacional, no tiene antecedente ni secuencia.

Agredir a alguien en la calle no es un acto directamente mimético –como sí lo es, por ejemplo, la violencia doméstica, o del género entre víctima y agresor–. Pero detrás de ese ataque fortuito, desde el punto de vista de la víctima, debe haber aspectos miméticos en la historia personal del agresor, o en su relación con la sociedad en general, que no se ven, pero que pueden ser encontrados y evaluados.

Por otra parte, la mimesis no sólo tiene efectos perturbadores, como la mimesis de apropiación, sino que es el vehículo de la transmisión cultural.

Existe por ello una mimesis “mala” y otra “buena”. Normalmente, es la mimesis “buena” la que predomina; sin ella no podría haber educación, transmisión cultural, relaciones armoniosas. Esto lleva a distinguir que la imitación cultural por lo general y normalmente no genera rivalidad y conflicto, y es así mimesis “buena”, pero es, sin duda, por su naturaleza y resultados una mimesis de apropiación.

Si alguien imita el acento, los modales, el saber –leyendo, por ejemplo, los mismos libros de otro–, ello no producirá tensión de rivalidad, porque se trata de comportamientos eminentemente compatibles. Hasta puede haber satisfacción de vanidad en ser copiado en tales cosas. Todo esto sin perjuicio de que la mimesis cultural pueda eventualmente también llegar a ser una fuente de rivalidad.

La teoría mimética de Girard tiene como planteamiento fundamental el que toda forma de cooperación compleja, así sea para que se dispare la violencia mimética, se establece sobre cierto tipo de orden cultural, el cual –en sí mismo-- se haya fundado en algún mecanismo victimario. Esa es la hipótesis girardiana sobre el origen de la cultura (GIRARD (13), p. 99). El origen del conocimiento es también el del orden, es decir, de la clasificación simbólica. Para que haya un símbolo, debe haber una totalidad. La religión suministra esa totalidad; y la religión, como institución, surge a través el mecanismo victimario. El primer símbolo, el chivo expiatorio, es la fuente de la totalidad que organiza las relaciones sociales de un modo nuevo. Luego, gracias a la ritualidad (repetición del rito que imita –de manera estilizada e inocua– el sacrificio original) el sistema se vuelve un proceso de aprendizaje, es decir, de repetición ritual para evitar la violencia (GIRARD (13), p. 49).

Pero lo que se plantea es que el mimetismo como mecanismo social sólo se puede dar si existe cierto orden cultural como marco de integración de un grupo social y si la mimesis es inherente al hombre, como homo sapiens s., éste sólo existe en realidad –así le desplazca a J.J. Rousseau– ya integrado en un marco social. Pero reunión de hombres de culturas disímiles entre sí, por accidentes históricos específicos, no significa la integración de un verdadero, ni siquiera existente, grupo social. Porque, dice E. Durkheim (DURKHEIM (2), Libro Tercero, pp. 399 y ss.): *“Una sociedad no está simplemente constituida por la masa*

de individuos que la componen, por el suelo que ocupan, por las cosas que utilizan, por los movimientos que realizan, sino, ante todo, por la idea que se hace de sí misma...”, “...es en la escuela de la vida colectiva que el individuo aprende a idealizar. Es asimilando los ideales elaborados por la sociedad que el individuo logra concluir el ideal...”, “...Para que la sociedad pueda tomar consciencia de sí, y mantener, en el grado de intensidad necesaria, el sentimiento que de si misma tiene, debe reunirse y concentrarse. Precisamente, esa concentración determina una exaltación de la vida moral, que se traduce en un conjunto de concepciones ideales, donde viene a dibujarse la vida nueva que así ha despertado; tales concepciones ideales corresponden a ese influjo de fuerzas psíquicas que se sobreponen entonces a las fuerzas ordinarias activas para las labores cotidianas de la existencia. No se puede crear, ni re-crear una sociedad sin crear a la vez un ideal. Esta creación de un ideal no es para la sociedad algo sobrepuesto con lo que vendría a completar la sociedad, una vez que ésta ya estuviera formada; es por el contrario el acto creativo inicial mismo por el cual se hace y rehace periódicamente una sociedad...” “...la sociedad ideal, ideada, no está más allá de la sociedad real; es parte constitutiva de ella...” “...lo que forma al hombre como tal es el conjunto de bienes intelectuales que constituyen la civilización, y la civilización es la obra de la sociedad. Así se explica el rol preponderante del culto en todas las religiones, sea las que fueren. Y es que la sociedad sólo puede ejercer su influencia en la medida que sea acto, y sólo hay acto social si los individuos que componen la sociedad están reunidos y actúan en común. Es solo por la acción común que la sociedad toma consciencia de sí y se actualiza; es, ante todo, cooperación de acción. Los propios sentimientos e ideas colectivos sólo son posibles a través de la realización de movimientos exteriores que los simbolizan...”.

En torno a la pregunta ¿Cuándo hay cultura?, referencia útil y lúcida es Ortega y Gasset, quien en su obra “La Rebelión de las Masas” (ORTEGA (2), pp.188-189), indica: “*No vale hablar de ideas u opiniones donde no se admite una instancia que les regula, una serie de normas a que en la discusión cabe apelar. Estas normas son los principios de la cultura. No importa cuáles, cualitativamente, lo que importan es que sean las efectivamente estructurantes sociológicamente. Lo que es sostenible es que no hay cultura donde no hay normas a que nuestros prójimos puedan recurrir. No hay cultura donde no hay principios de legalidad civil a que apelar. No hay cultura donde no hay acatamiento de estas últimas posiciones intelectuales a que referirse en la disputa. No hay cultura cuando no preside a las relaciones económicas un régimen de tráfico bajo el cual ampararse...*”. Luego, para que haya cultura común, estructuradora de un marco social compartido, debe haber convicciones compartidas “...para decidir mi existencia, mi hacer y no hacer, yo tengo que poseer un repertorio de convicciones sobre el mundo, de opiniones...”. “...Nótese que la socialización del hombre, su absorción por el yo social, aparece al extremo de la evolución cultural, pero también antes de la cultura. El hombre primitivo es un hombre socializado sin individualidad” (ORTEGA (1), pp. 72 y 73, subrayado del autor).

Así, a pesar de las llamadas “castas” en la Venezuela colonial (ver *Infra* menciones de la “Historia Constitucional de Venezuela” de J. Gil Fortoul), es planteable, que no había entonces en la Venezuela de 1800, por falta de estructuración cultural general y común, posibilidad de “mediación externa” sino sólo de “mediación interna” (rivalidad aguda). Con respecto a esto, es necesario recordar las categorías “mediación externa” e interna. Girard menciona (GIRARD (13), pp. 61-63) que la expresión “mecanismo mimético” abarca una vastísima secuencia de fenómenos: designa todo el proceso que comienza 1) con el deseo mi-

mético, el cual constituía con 2) la rivalidad mimética, que a su vez se exaspera en 3) crisis mimética o sacrificial y concluye con 4) la revolución de la víctima sacrificial, el chivo expiatorio.

Para explicar este recorrido se debe comenzar por el principio, esto es, con el deseo mimético. Ante todo, se debe distinguir entre deseo y apetito. Como queda dicho ya arriba, el apetito por la comida o el sexo, aun no es el deseo. Es apremio biológico que sólo se llega a tornar deseo por la imitación de un modelo; y es precisamente la presencia de ese modelo la que es un elemento decisivo en la teoría girardiana. Si el deseo es mimético, y por lo tanto imitativo, entonces el sujeto desea el objeto poseído o deseado por su modelo. El sujeto se desenvuelve sea en el mismo mundo de su modelo, sea en un mundo diferente. En este último caso, no puede, evidentemente, poseer el objeto de su modelo y sólo puede establecer con éste una “mediación externa”, como la denomina Girard, que no suscita ni cristaliza conflicto. Pero, por el contrario, si el sujeto se desenvuelve en el mismo medio que el de su modelo, si éste es realmente su prójimo, su vecino, entonces los objetos por él deseados sí son asequibles al sujeto y por consiguiente allí surge la rivalidad. Los objetos y cosas materiales deseados no son en sí objetos de agresión, aunque esto es discutible desde la perspectiva del desencadenamiento mimético de la violencia, sino que pertenecen a un reino de imaginaria posesión y disfrute, los cuales sí que sólo pueden ser alcanzados por actos de agresión. La posesión es intrínsecamente el deseo de conservar lo que se tiene, lo cual es en sí mismo una forma de disfrute, la satisfacción de un deseo natural como el respirar, y también es cierto acerca de la posesión e interés que tienen los seres humanos entre sí. A este tipo de relación mimética (copia del deseo) llama Girard “mediación interna” y ésta se refuerza constantemente. A causa de la proximidad física y psíquica del sujeto al modelo, la mediación interna

engendra cada vez más simetría: el sujeto tiende a imitar su modelo tanto como el modelo lo imita a él. En fin de cuentas, el mecanismo mimético hace que el sujeto se torne en modelo de su modelo, y el imitador se vuelve el imitador de su propio imitador. Se instala una evolución de cada vez mayor reciprocidad, y por lo tanto, de cada vez más conflicto. Es lo que Girard llama la relación entre los “dobles” (GIRARD, (4), Libro III, pp.398-406).

Es la intuición de Jorge Luis Borges, que en su obra muestra la fascinación por los espejos y sus reflejos mutuos infinitos.

El objeto primeramente deseado, desaparece ahora en el fuego de la rivalidad: la única obsesión de los rivales consiste de pronto en vencer al adversario más que a adquirir el objeto; éste pasa a ser ya superfluo, simple pretexto a la exasperación del conflicto. Los rivales se vuelven cada vez más idénticos: dobles el uno del otro. En este sentido, la crisis mimética es así siempre una crisis de indiferenciación que surge cuando los roles del sujeto y del modelo se reducen a esta rivalidad. Es la “desaparición”, por el conflicto, del objeto la que acarrea la crisis mimética y que además no sólo la exaspera, sino que la difunde contagiosamente al entorno.

5.13 De la Relatividad del Logro de Mímesis Colectiva de Violencia en los Inicios de la Revolución de Independencia en Venezuela.

Esto nos lleva entonces, al central propósito de considerar si, en base a la teoría girardiana, hay un origen violento y catártico de la sociedad venezolana independiente, como catarsis eficaz surgida con la desaparición del orden colonial y el paso a un nuevo orden social o polí-

tico, siendo claro que no existía, antes de la colonización, “sociedad venezolana” alguna, en el sentido de un todo coherentemente estructurado en un orden social estable. En la clasificación hecha por Germán Arciniegas de las Américas india, negra y blanca –cuestiones de predominio étnico en la geografía– Venezuela se inscribe principalmente en la segunda que es la zona del Caribe. Es entonces necesario analizar cómo se integra la sociedad venezolana, cómo se forma. Qué mecanismos llegan a desatar una violencia colectiva y cómo se despliega esa violencia colectiva en la guerra civil de independencia en la que se aniquila, a casi un tercio de la población. Si, para referencia comparativa, se toma la mortandad de la Guerra Civil española de 1936-1939, con un total generalmente estimado por fuentes e informes coincidentes en unos 545.000 fallecidos, ante una población española, de los años de Guerra Civil, de unos 25 millones, la suma referida representa poco más de un dos por ciento (2%). Algunos relatos novelados que estiman la mortandad indirecta en España a otros 500.000 (el cliché, falso, del “millón de muertos”), lo cual llevaría la cifra a poco más de cuatro por ciento (4%) de la población. Otra comparación con el caso de Venezuela: la masacre camboyana de los Khmer Rouge bajo Pol Pot arroja 1.7 millones de muertos, entre ejecutados, muertos por hambre y en los campos de concentración. Ello representa algo más del diecinueve por ciento (19%) de una población de 8.9 millones, el más pequeño país del sureste asiático. Es de gran interés notar que en culturas complejas de raigambre indígena, como en Méjico, sí que había un orden social altamente sofisticado en su estructuración, y que precisamente ese orden se sustentaba y mantenía con una permanente reiteración de actos sacrificiales, humanos nada menos, si creemos la precisa información de Bernal Díaz del Castillo: *“Pues ya que estábamos retraídos cerca de nuestros aposentos, pasada ya una grande obra donde había mucha agua, y no nos podían alcanzar las flechas, vara y piedra, y estando*

Sandoval, Francisco de Lugo y Andrés de Tapia con Pedro de Alvarado, contando cada uno lo que le había acaecido y lo que Cortés mandaba, tornó a sonar el tambor muy doloroso de Huichilobos, y otros muchos caracoles y cornetas y otras como trompetas, y todo el sonido de ellos espantable. Y mirábamos al alto en donde las tañían, y vimos que llevaban por fuerza las gradas arriba a nuestros compañeros que habían tomado en la derrota que dieron a Cortés que los llevaban a sacrificar.

Desde que ya los tuvieron arriba en una placeta que se hacía en el adoratorio, donde estaban sus malditos ídolos, vimos que a muchos de ellos les ponían plumajes en las cabezas y con unos como aventadores les hacían bailar delante del Huichilobos, y cuando habían bailado, luego les ponían de espaldas encima de unas piedras algo delgadas, que tenían hechas para sacrificar, y con unos navajones de pedernal los aserraban por los pechos y les sacaban los corazones bullendo y se los ofrecían a sus ídolos que allí presentes tenían. Los cuerpos dábanles por los pies por las gradas abajo, y estaban aguardando abajo otros indios carniceros, que les cortaban brazos y pies, y las caras desollaban, y las adobaban después como cuero de guantes, y con sus barbas las guardaban para hacer fiestas con ellas cuando hacían borracheras, y se comían las carnes con chimole. De esta manera sacrificaron a todos los demás, y les comieron las piernas y brazos.

Pues como aquellas crueldades vimos todos los de nuestro real y Pedro de Alvarado, Gonzalo de Sandoval y todos los demás capitanes, miren los curiosos lectores qué lástimas tendríamos de ellos; y decíamos entre nosotros: ¡Oh, gracias a Dios que no me llevaron a mí hoy a sacrificar! También tengan atención que no estábamos lejos de ellos y no les podíamos remediar, y antes rogábamos a Dios que nos guardase de tan crudelísima muerte.

En aquel instante que hacían aquellos sacrificios, vinieron de repente sobre nosotros grandes escuadrones de guerreros, y nos daban por todas partes bien que hacer, que ni nos podíamos valer de una manera ni de otra con ellos, y nos decían: ¡Mirad que de esta manera habéis de morir todos, que nuestros dioses nos lo han prometido muchas veces! Pues las palabras de amenazas que decían a nuestros amigos los tlascaltecas eran tan lastimosas y tan malas, que les hicieron desmayar, y les echaban piernas de indios asadas y otros brazos de nuestros soldados, y les decían: Comed de las carnes de esos teúles y de vuestros hermanos, que ya bien hartos estamos de ellos, y eso que nos sobra podéis hartaros de ello, y miráis que las casas que habéis derrocado os hemos de traer para que las tornéis a hacer mucho mejores y de piedra blanca y calicanto labradas. Por eso ayudad muy bien a esos teúles, que todos los veréis sacrificados.

Otra cosa mandó hacer Guatemuz, que como aquella victoria tuvo, envió por todos los pueblos nuestros confederados y amigos y a sus parientes, pies y manos de nuestros soldados, y caras desolladas con sus barbas, y las cabezas de los caballos que mataron; y les enviaron a decir que ya éramos muertos más de la mitad de nosotros, y que presto nos acabarían. Que dejasen nuestra amistad y se viniesen a Méjico.” (BERNAL DÍAZ, pp. 85 y ss.).

Otro ejemplo, del Vietnam esta vez, que demuestra cómo los sacrificios humanos (que fueron siempre en todas latitudes los primeros. De esto se tratará infra cuando se expliquen las facetas de etnología general que informan la formación de sociedades estructuradas) y luego los de animales, cobran sentido es decir, “sirven” –en la mentalidad de oficiantes y grupo social respectivo– su predeterminado propósito bien sea para *recuperar* un orden o crear uno nuevo que se substituye al *anterior*. Pero que siempre se inscribe en la vivencia de un grupo social

enmarcado en una conciencia de comunidad. Conciencia ésta de carácter mítica, racional o subconsciente, pero siempre correspondiente a un sentimiento de pertenencia e identidad común, aun en el marco de órdenes de jerarquización social referidos a un logos o un cosmos de identidad cultural.

Veamos así lo que Norman Lewis, en su libro *“A Dragon Apparent”* relata de la tribu de los Moi: *“Era en un villorio cerca de Buon Dieo, donde había sucedido dos años antes un extraordinario acontecimiento. Una familia compuesta de ocho personas estaba bajo sospecha de practicar brujería en detrimento del villorio. Conforme a la costumbre local se designó un acusador y se organizó un juicio por ordalía. Ésta se desarrollaba entre el campeón designado por la comunidad y el representante de la referida familia, y consistía en que ambos submergían su cabeza en agua y el que menos aguantaba sin respirar y subía primero la cabeza, perdía. Conforme a lo que establecía la costumbre que regulaba el asunto, la familia, cuyo representante perdió, se reputaba entonces poseída de varios demonios menores, radicado en diversos órganos del cuerpo. La actitud general era más bien de simpatía conmisericordiosa hacia los afectados, a los cuales se consideraba como peligrosamente enfermos y sólo curables por la ablación del órgano afectado. Luego de que esto se hiciera serían de nuevo bienvenidos a la comunidad como miembros completamente normales de ella. El hecho de que la muerte seguía prontamente la operación era algo incidental y realmente lamentado por la comunidad. Este sentimiento era sincero cuanto más que se les reputaba como muertos de “mala” muerte y por lo tanto era considerado seguro que se convertirían en malos espíritus que habrían de venir a atormentar la comunidad, a menos que fueran propiciados por los más costosos sacrificios, realizados a lo largo de dos años. De conformidad con esta obligación todo animal del villorio*

fue prontamente sacrificado y las reservas de arroz fueron convertidas en alcohol. Los habitantes del villorio tuvieron entonces que tomar prestado de otros villorios, hasta que su crédito se agotó, pasado lo cual se sentaron a pasar hambre. En este punto la administración colonial (francesa) se enteró del asunto y como resultado los principales culpables del asunto fueron enjuiciados en tribunales franceses que los condenaron a penas individuales de treinta años. Naturalmente, ningún Moï pudo entender la justicia del asunto y fue imposible convencerle de que la triste suerte de los condenados, a sus ojos gente perfectamente honorables, no fuese resultado de la intervención vengativa de los malos espíritus de aquellos ocho que habían sido “operados”. Y pensar que sólo si hubiese habido suficientes animales y arroz que ofrecer en sacrificio, todo esto no hubiera sucedido, ya que lo que los perjudicó fue que se agotaron los pertrechos, lo cual fue lo que atrajo la atención de las autoridades” (traducción libre del autor; Lewis, Norman: “A Dragon Apparent”, Jonathan Cape, 1951, P. 112; citado por NORWICH en pp.209-210, 301). Aquí lo que se debe resaltar no es el fenómeno de aculturación (que es el de la imposición de una cultura [en este caso francesa y administrativa] sobre otra [la Moï]), sino que todo el sentido sacrificial, es más, la existencia misma de una costumbre sacrificial y sus pretendidas consecuencias causa-efecto sólo pueden existir en un contexto de una estructura social orgánicamente determinada con identidad propia consecuencia de un logos determinado compartido por el grupo social, por la comunidad, por la sociedad.

Entonces, nuevamente se ha de analizar cómo se integra esa sociedad venezolana. Y qué y cómo se desencadenó la enorme violencia asesina e intestina. Hay en torno a esto curiosas resistencias, por ejemplo, un ilustre y mercedamente connotado historiador venezolano ha señalado, quizá evidentemente como *boutade*, que “es reaccionario

(?) ponerse a buscar la identidad cultural del venezolano”(Entrevista en El Nacional del 20/02/1980, signo de interrogación añadido). Oscurantista es precisamente no hacerlo, en vez de buscar las raíces de una identidad verdadera, vale decir, sentida colectivamente como tal.

Empezando por la guerra de Independencia. Vimos en detalle en el Capítulo IV *supra* los actores que la protagonizaron. Los datos demográficos de Venezuela, mencionados por Humboldt (vid. *supra*) son confirmados por Brito Figueroa (BRITO, (4)) y por Thibaud (THIBAUD, pp. 23-24), quien cita los trabajos de Gary Miller y Santiago-Gerardo Suárez sobre Venezuela. No se enrolan anímicamente ni ideológicamente las castas de indios, esclavos y pardos a la causa de la revolución. Evidencia adicional de esto es la artificial y genocida concitación de un Bolívar, en 1813, a una “guerra a muerte”, contra “españoles y canarios”, por el solo hecho de serlo. Cuando hay un mecanismo real y verdadero de un desbocarse de la violencia mimética, ésta encuentra sus chivos expiatorios sola y ciegamente, no hace falta señalarlos por decreto. Pero sí que hace falta hacerlo cuando la inclinación natural de la masa poblacional mayoritaria sería en aquel tránsito histórico más bien la de considerar como chivos expiatorios en el conflicto social a los “mantuanos”.

Fuera de las espontáneas rebeliones de esclavos, antes y después de 1810 y del alineamiento temprano y sólo inicialmente eficaz de un mimetismo de violencia de las castas inferiores en torno a José Tomás Boves, reluce la irrisoria y política realidad de intento de revoluciones, esto es, de instigación a la violencia mimética, de un Marqués del Toro: *“Los últimos meses de 1810 marcan el principio de los combates entre ciudades. La Junta de Caracas, persuadida de sus derechos, desea reducir a la violencia a las ciudades-provincias de Coro y Maracaibo, donde las autoridades depuestas han encontrado refugio. Del lado patriota, el Marques del Toro está al mando de unas tropas vestidas*

con gran gasto y magníficamente equipadas. Dirige las maniobras “a la sombra de un quitasol verde, rodeado de esclavos y de un séquito de sirvientes” (cita por Thibaud, de F. Brito Figueroa en, “El problema de tierra y esclavos en la historia de Venezuela”, Caracas, U.C.V. 1985, p. 332) (THIBAUD p. 72).

No se llega en Venezuela, a pesar de la alta mortandad en las guerras civiles de la Revolución de Independencia y de la Federación, a la catarsis que lograra la creación –por la violencia originaria– de un nuevo orden social, económico y político real. Sólo es sustancialmente nominalismo, sólo hay personalismo (VALLENILLA LANZ (2)) y (PINO ITURRIETA (2)), y nominalismo y está escaso: “libertad” –solo logrado formalmente para los esclavos en 1854–; “igualdad” –anhelada por los “pardos”, y nunca verdadera ni sentida, por lo menos en los años que van de 1810 a 1830.

Se podría tentativamente proponer que, en ese período inicial y por ello crucial, la violencia colectiva ha sido titubeante en sus objetivos y signos de identificación y nunca ha logrado, siempre en referencia al señalado período, una verdadera unanimidad de violencia mimética que a su vez pudiere desembocar en una catarsis creadora de un nuevo orden estructurado, ni social, ni político, ni económico, ni legal-constitucional. El pillaje de las tropas bajo el mando inspirador de J.T. Boves o del “taita” J.A. Páez, a quienes se les pagaba principal y a veces únicamente con promesas de tierras, documentadas en “vales” que, a precio vil, lograrían comprar para amasar los grandes latifundios de los héroes de la Independencia, entre ellos Páez, no llegó a ser constitutivo de una catarsis creadora de orden alguno. Con Miranda, con Bolívar, con Mariño, con Páez, nunca hay un orden nuevo sino un puro y solo personalismo (es siempre el “General, usted es la patria” de los separatistas de 1830 a Páez). Decía Miguel de Unamuno, en su “Paz

en la Guerra” de 1933: “No cabe participar en una guerra civil sin sentir la justificación de los dos bandos en lucha, como quien no siente la justicia de su adversario, por llevarlo dentro de sí, no puede sentir su propia justicia”. En sustancia, pensamos que el mimetismo de la violencia que se vuelve colectiva y embalada, solo crea, llegada al máximo de su expresión con la subsiguiente catarsis, un nuevo orden, esto es una nueva *politeia* (cómo está constituida una *polis*), una nueva “*polity*” (sistema de gobierno o aparato de gobierno basado en valores culturales compartidos a través de todo el sistema), cuando previamente al desatarse de la violencia colectiva y mimética existía ya un orden que es el que entra en crisis y sucumbe a la violencia, o en todo caso si no sucumbe por completo, sirve de presupuesto indispensable para que tenga lugar la catársis creativa que acaba la violencia y crea el nuevo orden, pero necesariamente lo crea, y sólo puede crearlo sobre bases culturalmente preexistentes, esto es sobre la *idea* cultural general de lo que sea un orden. Sea el que fuere, pero orden culturalmente entendido. Nuevamente, *nihil ex nihilo*. La sola violencia, per se, sin raíces culturales previas en sus actores, no puede crear un nuevo orden. No puede sino introducir una realidad de violencia por violencia, más o menos endigable por un esquema de dominación de poder político, nunca duradero, nunca se produce la catarsis creada de un nuevo orden sino una remisión endeble, un aplazamiento temporal de la violencia, que se produce por la ausencia de un orden social subyacente e inmanente, lo cual conduce, en periodos sucesivos inevitables, nuevamente al caos social. Escapa al marco de esta tesis la actual violencia hamponil, más que política, aunque la frontera entre ambas puede en cierto sentido difuminarse, que agobia a los habitantes de Venezuela, con particular intensidad en los últimos años. Numerosos artículos editorialistas buscan su causa en inacción gubernamental con la resultante impunidad, en la pérdida de valores, etc. Pudiera ser consecuencia de esa endémica vio-

lencia nunca finalmente contenida ni finalmente conjurada en un orden comprendido, introyectado y respetado por la comunidad en general.

VI EL SUSTENTO FORMAL DE LOS CONCEPTOS CONSTITUCIONALMENTE CONTEMPLADOS DE LIBERTAD E IGUALDAD

LA DOCUMENTACION CONSTITUCIONAL APLICABLE

TEXTOS CONSTITUCIONALES

1810 – 1999.

Acta de instalación de la Junta Suprema de Venezuela del 19 de abril de 1810.

Acta del Ayuntamiento de Caracas¹:

“...omissis... que el muy ilustre Ayuntamiento para el ejercicio de sus funciones colegiadas haya de asociarse con los diputados del pueblo, que han de tener en él voz y voto en todos los negocios: que los demás empleados no comprendidos en el cese continúen por ahora en sus respectivas funciones, quedando con la misma calidad sujeto el mando de las armas a las órdenes inmediatas del teniente coronel don Nicolás de Castro y capitán don Juan Pablo Ayala, que obrarán con arreglo a las que recibieren del muy ilustre Ayuntamiento como depositario de la suprema autoridad: que para ejercerla con mejor orden en lo sucesivo, haya de formar cuanto antes el plan de administración y gobierno que sea más conforme a la voluntad general del pueblo; que por virtud de las expresadas facultades pueda el ilustre Ayuntamiento tomar las providencias del momento que no admitan demora, y que se publique por bando esta acta, en la cual también se insertan los demás diputados que posteriormente fueron nombrados por el pueblo, y son el teniente de Caballería don Gabriel de Ponte, don José Félix Ribas y el teniente

¹ Texto tomado de *Textos Oficiales de la Primera República de Venezuela*, Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, Caracas, 1982, tomo I, pp. 99 a 103. Confrontado en el libro *El 19 de abril de 1810*, Publicación del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Caracas, 1957, pp. 11 a 15 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 157, 158 y 159).

retirado don Francisco Javier Ustáriz, bien entendido que los dos primeros obtuvieron sus nombramientos por el gremio de pardos, con la calidad de suplir el uno las ausencias del otro, sin necesidad de su simultánea concurrencia. En este estado, notándose la equivocación padecida en cuanto a los diputados nombrados por el gremio de pardos, se advierte ser sólo el expresado don José Félix Ribas. Y se acordó añadir que por ahora toda la tropa de actual servicio tenga press y sueldo doble, y firmaron y juraron la obediencia a este nuevo gobierno...omissis...”.

“Reglamento de elecciones y reunión de diputados de 1810.

Reglamento para la elección y reunión de diputados que han de componer el Cuerpo Conservador de los Derechos del Sr. D. Fernando VII en las Provincias de Venezuela.²

Habitantes de Venezuela...omissis... ¡Habitantes de Venezuela! Sin una representación común, vuestra concordia es precaria y vuestra salud peligra...omissis...Todas las clases de hombres libres son llamadas al primero de los goces de ciudadano, que es el concurrir con su voto a la delegación de los derechos personales y reales que existieron originariamente en la masa común y que la ha restituido el actual interregno de la monarquía...omissis...Es demasiado evidente que la Junta Central de España no representaba otra parte de la nación que el vecindario de las capitales en que se formaban las Juntas provinciales, que enviaron sus diputados a componerla; de que resulte que este cuerpo no pudo ser soberano sino durante el influjo de la necesidad, es decir, durante el tiempo que tardase en constituirse una verdadera representación nacional, y que pudo justamente ser acusado de ambición...omissis...

NOMBRAMIENTO DE LOS ELECTORES PARROQUIALES 1.

² Texto tomado de *Textos Oficiales de la Primera República de Venezuela*, tomo II, Edición Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, Caracas, 1982, pp. 61 a 84 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 161, 162 y 165).

1°. Los alcaldes de primera elección en las ciudades y villas, y los tenientes justicias mayores de los pueblos, nombrarán tantos comisionados para la formación de un censo general cuantas sean las parroquias comprendidas en su respectiva jurisdicción...omissis...3°. En el censo se especificará la calidad de cada individuo, su edad, estado, patria, vecindario, oficio, condición y si es o no propietario de bienes raíces o muebles. 4°. Verificado el censo, formará el comisionado la lista de los vecinos que deben tener el voto en las elecciones y se excluirán de ella las mujeres, los menores de veinticinco años, a menos que estén casados y velados, los dementes, los sordomudos, los que tuvieren causa criminal abierta, los fallidos, los deudores a caudales públicos, los extranjeros, los transeúntes, los vagos públicos y notorios, los que hayan sufrido pena corporal, aflictiva o infamatoria y todos los que no tuvieren casa abierta o poblada, esto es, que vivan en la de otro vecino particular a su salario y expensas, o en actual servicio suyo; a menos que, según la opinión común del vecindario, sean propietarios, por lo menos, de dos mil pesos en bienes muebles o raíces libres...omissis...”

“O.c. Acta de la Independencia del 5 de julio de 1811

Declaración solemne de la Independencia por el Congreso de
Venezuela³

En el nombre de Dios Todopoderoso,
...omissis...Nosotros, pues, a nombre y con la voluntad y autoridad que tenemos del virtuoso pueblo de Venezuela, declaramos solemnemente al mundo que sus Provincias unidas son, y deben ser desde hoy, de hecho y de derecho, Estados libres, soberanos e independientes y que están absueltos de toda sumisión y dependencia de la corona de España o de los que se dice o dijeren sus apoderados o representantes, y

³ Texto tomado de Gaceta de Caracas, del martes 16 de julio de 1811, tomo I, número 41. Confrontado en el libro *La Constitución Federal de Venezuela de 1811 y documentos afines*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1959, pp. 89 a 96 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 171 y 173).

que como tal Estado libre e independiente tiene un pleno poder para darse la forma de gobierno que sea conforme a la voluntad general de sus pueblos, declarar la guerra, hacer la paz, formar alianzas, arreglar tratados de comercio, límite y navegación, hacer y ejecutar todos los demás actos que hacen y ejecutan la naciones libres e independientes...omissis...”.

“O.d. Declaración de los derechos del Pueblo de 1811

Declaración de los “Derechos del Pueblo”⁴

SOBERANIA DEL PUEBLO...omissis...Art. 3. Una parte de los ciudadanos con derecho a sufragio, no podrá ejercer la soberanía. Todos deben concurrir con su voto a la formación del Cuerpo que la ha de representar, porque todos tienen derecho a expresar su voluntad con entera libertad, único principio que hace legítima y legal la constitución de su Gobierno...omissis...DERECHO DEL HOMBRE EN SOCIEDAD...Art. 2. Consiste esta felicidad en el goce de la libertad, de la seguridad, de la propiedad y de la igualdad de derechos ante la ley...omissis...Art. 7. Todos los ciudadanos no pueden tener igual parte en la formación de la ley, porque todos no contribuyen igualmente a la conservación del Estado, seguridad y tranquilidad de la sociedad. Art. 8. Los ciudadanos se dividirán en dos clases: unos con derecho a sufragio, otros sin él. Art. 9. Los sufragantes son los que están establecidos en Venezuela, sean de la nación que fueren: éstos solos forman el soberano. Art. 10. Los que no tienen derecho a sufragio son los transeúntes, los que no tengan la propiedad que establece la Constitución; y éstos gozarán de los beneficios de la ley, sin tomar parte en su institución...omissis...”

⁴ Tomado de Textos Oficiales de la Primera República de Venezuela, Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, Caracas, 1982, tomo II, pp. 91 a 102. Confrontado en Gaceta de Caracas del martes 23 de julio de 1811, tomo L, núm. 42 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 175 y 176).

“CONSTITUCION FEDERAL PARA LOS ESTADOS DE VENEZUELA DE 1811⁵

Hecha por los representantes de Margarita, de Mérida, de Cumaná, de Barinas, de Barcelona, de Trujillo y de Caracas, reunidos en Congreso General...omissis...26. Todo hombre tendrá de sufragio en las Congregaciones Parroquiales, si a esta calidad añade la de ser ciudadano de Venezuela, residente en la Parroquia o pueblo donde sufraga; si fuera mayor de veintiún años, siendo soltero, o menor siendo casado, y velado, y si poseyere un caudal libre del valor de seiscientos pesos en las Capitales de Provincia, siendo soltero, y de cuatrocientos, siendo casado, aunque pertenezcan a la mujer, o de cuatrocientos en las demás poblaciones en el primer caso, y doscientos en el segundo, o si fuere propietario o arrendador de tierras para sementeras o ganado con tal que sus productos sean los asignados para los respectivos casos de soltero o casado. 27. Serán excluidos de este derecho los dementes, los sordomudos, los fallidos, los deudores a caudales públicos con plazo cumplido, los extranjeros, los transeúntes, los vagos públicos y notorios, los que hayan sufrido infamia no purgada por la Ley, los que tengan causa criminal de gravedad abierta y los que siendo casados no vivan con sus mujeres sin motivo legal.. 28. Además de las cualidades referidas para los sufragantes parroquiales, deben, los que han de tener voto en las Congregaciones electorales, a ser vecinos del partido Capitalar donde votaren y poseer una propiedad libre de seis mil pesos en la Capital de Caracas, siendo soltero, y de cuatro mil siendo casado, cuya propiedad será en las demás Capitales, Ciudades y Villas de cuatro mil siendo soltero y tres mil siendo casado...omissis...CAPITULO VIII – DERECHOS DEL HOMBRE QUE SE RECONOCERAN Y RESPETA-

⁵ La Constitución fue sancionada por el Congreso, en Caracas, el 21 de diciembre de 1811 según nota que aparece en *la Gazeta de Caracas*, núm. 384, viernes 27 de diciembre de 1811, pág. 4. El texto ha sido tomado del libro *La Constitución Federal de Venezuela de 1811 y Documentos Afines*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas 1959, págs.. 149 a 213 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 179, 184, 196 y 197).

RAN EN TODA LA EXTENSION DEL ESTADO – SECCIÓN PRIMERA – Soberanía del Pueblo – 141. Después de constituidos los hombre en sociedad han renunciado a aquella libertad ilimitada y licenciosa a que fácilmente los conducían sus pasiones, propia sólo del estado salvaje. El establecimiento de la sociedad presupone la renuncia de estos derechos funestos, la adquisición de otros más dulces y pacíficos y la sujeción a ciertos deberes mutuos...omissis...152. Estos derechos son la libertad, la igualdad, la propiedad y la seguridad. 153. La libertad es la facultad de hacer todo lo que no daña a los derechos de otros individuos, ni al cuerpo de la sociedad, cuyos límites sólo pueden determinarse por la ley, porque de otra suerte serían arbitrarios y ruinosos a la misma libertad. 154. La igualdad consiste en que la ley sea una misma para todos los ciudadanos, sea que castigue o que proteja. Ella no reconoce distinción de nacimiento ni herencia de poderes...omissis...”.

“1.h. Reglamento para elecciones de representantes al 2.º Congreso de Venezuela, de 1818

Reglamento aprobado por el Libertador para elecciones de representantes al Congreso de Venezuela, de 17 de octubre de 1818⁶

...omissis...2. Todo hombre libre tendrá derecho de sufragio, si además de esta calidad fuere Ciudadano de Venezuela, mayor de veintiún años, siendo soltero o menor, siendo casado; y si cualquiera que sea su estado, tuviere una propiedad de cualquiera clase de bienes raíces o profesare alguna ciencia o arte liberal, o mecánica...omissis...4. No perderán el concepto de propietarios y poseedores, para sufragar las personas, cuyas propiedades estuvieren en poder del enemigo. 5. Están excluidos de voz activa y pasiva los dementes, los sordomudos, los fallidos, los deudores a caudales públicos con plazo cumplido, lo extranjeros sin carta de naturaleza, a menos que estén alistados en las banderas de la

⁶ Texto tomado de José Félix Blanco y Ramón Azputúa, Documentos para la Historia de la vida pública del Libertador, Caracas, 1876 (reimpresión, Caracas, 1978), tomo VI, pp. 480-488 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 229 y 235).

República o hayan merecido de ella otro empleo o encargo público: los vagos habidos y reputados notoriamente por tales, los tachados con la nota de deserción, los infamados con infamia no purgada por la Ley, los procesados con causa criminal abierta y de gravedad, los que solicitan votos para sí o para otros, y los casados que sin razón legal vivan separados de sus mujeres...omissis...⁸. Todos los Oficiales, Sargentos y Cabos, aunque carezcan de los fondos raíces o equivalentes, designados en esta instrucción, gozarán del derecho de sufragio. 9. Serán también sufragantes todos los inválidos que hayan contraído esta inhabilidad combatiendo a favor de la República, siempre que no adolezcan de los vicios y nulidades personales que privan de este honor...omissis...”.

“1.i. Declaración de la República de Venezuela de 1818

Declaración del Jefe Supremo sobre la Emancipación de la República de Venezuela de 20 de noviembre de 1818⁷

SIMON BOLIVAR, Jefe Supremo de la República de Venezuela, &&...omissis...”

“CONSTITUCION POLITICA DE VENEZUELA DE 1819⁸

...omissis...TITULO 1.º - DERECHOS Y DEBERES DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO SECCIÓN PRIMERA - Derechos del hombre en sociedad. Artículo 1.º Son derechos del hombre la *libertad*, la *seguridad*, la *propiedad* y la *igualdad*. La felicidad general, que es el objeto de la sociedad, consiste en el perfecto goce de estos derechos. Art. 2.º La *Libertad* es la facultad que tiene cada hombre de hacer cuanto no esté

⁷ Texto tomado de *Correo del Orinoco*, núm. 16, tomo I, Angostura, sábado 30 de enero de 1819; y de *Decretos del Libertador*, tomo I, 1813-1825, Caracas, 1961, pp. 135 a 139 (Allan R. Brewer-Carías, p. 239).

⁸ ...La Constitución fue sancionada por el Congreso, en Angostura, el 11 de agosto de 1819, según lo indicado en el Acta núm. 139 del Congreso de Angostura. El texto ha sido tomado de *Actas del Congreso de Angostura* (febrero 15, 1819-julio 31, 1821), edición al cuidado de Pedro Grases, Publicaciones del Instituto de Derecho Público, Caracas 1969, págs. 225-264. Véase también el texto en *El pensamiento constitucional hispanoamericano hasta 1830*, Tomo V, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas 1961, págs. 183 a 231 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 245-250).

prohibido por la ley, la ley es la única regla a que debe conformar su conducta...omissis...Art. 16.La *igualdad* consiste en que la ley sea una misma para todos los ciudadanos, sea que castigue o que premie...omissis...TITULO 3.º SECCION PRIMERA De los ciudadanos Artículo 1.º Los ciudadanos se dividen en activos y pasivos. Art. 2.º Es ciudadano activo el que goza el derecho de sufragio y ejerce por medio de él la soberanía nacional, nombrando sus representantes. Art. 3.º Ciudadano pasivo se llama aquel que, estando bajo la protección de la ley, no tiene parte en su formación, no ejerce la soberanía nacional ni goza del derecho de sufragio. Art. 4.º Para ser ciudadano activo y gozar de sus derechos se necesita: Primero. Haber nacido en el territorio de la República y tener domicilio o vecindario en cualquier parroquia. Segundo. Ser casado o mayor de veintiún años. Tercero. Saber leer y escribir, pero esta condición no tendrá lugar hasta el año 1830. Cuarto. Poseer una propiedad raíz de valor de quinientos pesos en cualquier parte de Venezuela. Suplirá la falta de esta propiedad el tener algún grado o aprobación pública en una ciencia o arte liberal o mecánica; el gozar de un grado militar vivo y efectivo o de algún empleo con renta de trescientos pesos por año...omissis...Art. 9.º El ejercicio de ciudadano activo se suspende: Primero. En los locos, furiosos o dementes. Segundo. En los deudores fallidos y vagos declarados por tales. Tercero. En los que tengan causa criminal abierta hasta que sean declarados absueltos o condenados a pena no aflictiva ni infamatoria. Cuarto. Y los que siendo casados no vivan con sus mujeres sin motivo legal...omissis...”.

“CONSTITUCION DE 1821⁹”

...omissis...SECCION SEGUNDA De los colombianos. Art. 4.º Son colombianos: Primero. Todos los hombres libres nacidos en el territorio de Colombia y los hijos de estos...omissis...Art. 15. Para ser sufragante parroquial se necesita: Primero. Ser colombiano. Segundo. Ser casado o mayor de veintiún años. Tercero. Saber leer y escribir; pero esta condición no tendrá lugar hasta el año de 1840. Cuarto. Ser dueño de alguna propiedad raíz que alcance al valor libre de cien pesos. Suplirá este defecto el ejercitar algún oficio, profesión, comercio o industria útil con casa o taller abierto sin dependencia de otro, en clase de jornalero o sirviente...omissis... Art. 21. Para ser elector se requiere: Primero. Ser sufragante parroquial no suspenso. Segundo. Saber leer y escribir. Tercero. Ser mayores de veinticinco años cumplidos y vecino de cualquiera de las parroquias del cantón que va a hacer las elecciones. Cuarto. Ser dueño de una propiedad raíz que alcance al valor libre de quinientos pesos o gozar de un empleo de trescientos pesos de renta anual, o ser usufructuario de bienes que produzcan una renta de trescientos pesos anuales, o profesar alguna ciencia, o tener un grado científico ...omissis...”.

“3.1. Decreto de 6 de agosto de 1830. Garantía de los venezolanos para El Gobierno Provisorio¹⁰”

...omissis...Art. 2.º La libertad civil, la seguridad individual, la propiedad y la igualdad ante la ley se garantizan a los venezolanos...omissis...”.

“CONSTITUCION DEL ESTADO DE VENEZUELA DE 1830¹¹”

⁹ La Constitución fue sancionada por el Congreso General de Colombia, en Cúcuta, en su sesión del 30 de agosto de 1821, y mandada a ejecutar por el Presidente, Simón Bolívar, el 6 de octubre de 1821. El texto ha sido tomado del libro *El pensamiento constitucional hispanoamericano hasta 1830*, Tomo I, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas 1961, págs. 333 a 371 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 273, 275, 276 y 277).

¹⁰ Texto tomado de *Leyes y Decretos de Venezuela*, Tomo I, 1830-1840, Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, Caracas, 1982 págs. 30 a 32 (Allan R. Brewer-Carías, p. 329).

Formada por los Diputados de las Provincias de Cumaná, Barcelona, Margarita, Caracas, Carabobo, Coro, Mérida, Barcelona, Apure y Guayana...omissis...TITULO III DE LOS VENEZOLANOS – Art. 9.º Los venezolanos lo son por nacimiento y por naturalización. Art. 10. Los hombres libres que hayan nacido en el territorio de Venezuela... omis-sis...Art. 14. Para gozar de los derechos de ciudadano se necesita: 1.º Ser venezolano. 2.º Ser casado o mayor de veintiún años. 3.º Saber leer y escribir, pero esta condición no será obligatoria hasta el tiempo que designe la ley. 4.º Ser dueño de una propiedad raíz cuya renta anual sea de cincuenta pesos o tener una profesión, oficio o industria útil que produzca cien pesos anuales, sin dependencia de otro en clase de sirviente doméstico o gozar de un sueldo anual de ciento cincuenta pesos...omissis...Art. 16 Los derechos de ciudadano se suspenden: 1.º Por enajenación mental. 2.º Por la condición de sirviente doméstico. 3.º Por ser deudor fallido. 4.º Por ser deudor de plazo cumplido a fondos públicos. 5.º En los vagos declarados tales. 6.º En los ebrios por costumbre. 7.º En los que tengan causa criminal pendiente. 8.º Por interdicción judicial...omissis...”.

“CONSTITUCION DE 1857¹²

...omissis...TITULO III – DE LOS VENEZOLANOS Art. 7.º La calidad de venezolano procede de la naturaleza o se adquiere por naturalización. Art. 8º Son venezolanos por naturaleza: 1.º Todos los nacidos en el territorio de Venezuela. 2.º Los nacidos en países extranjeros de pa-

¹¹ La Constitución fue sancionada por el Congreso constituyente, en Valencia, el 22 de septiembre de 1830, y mandada a ejecutar por el Presidente del Estado, José Antonio Páez, el 24 de septiembre de 1830. El texto ha sido tomado de la obra *Leyes y Decretos de Venezuela*, Tomo I, 1830-1840, Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, Caracas, 1982, Págs. 1 a 20. Véase también en *El pensamiento constitucional hispanoamericano hasta 1830*, Tomo V, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas 1961, págs. 233 a 284 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 333, 335 y 336).

¹² La Constitución fue sancionada por el Congreso el 16 de abril de 1857 y mandada a ejecutar por el Presidente, José T. Monagas, el 18 de abril de 1857. El texto se ha tomado de *Leyes y Decretos de Venezuela*, Tomo III, 1851-1860, Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, Caracas 1982, págs. 548 a 560 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 361, 363, 364 y 372).

dres venezolanos ausentes en servicio o por causa de la República. 3.º Los nacidos fuera del territorio de Venezuela de padre o madre venezolanos desde que expresen su voluntad de ser venezolanos. Art. 9.º Son venezolanos por naturalización los que tengan esta calidad conforme a la ley. Art. 10.º Los que adquirieron y conservan el derecho de venezolano conforme a la Constitución de 1830 continuarán gozando sin quedar sujetos a otro requisito...omissis...Art. 12. Para gozar de los derechos de ciudadano se necesita: 1.º Ser venezolano. 2.º Ser casado o mayor de dieciocho años. 3.º Saber leer y escribir, pero esta condición no será obligatoria hasta el año de 1880...omissis...Art. 15. Para que un ciudadano pueda ser nombrado elector se requiere: 1.º Que sea mayor de veinticinco años. 2.º Que sepa leer y escribir. 3.º Que tenga una propiedad raíz que valga mil pesos por lo menos o una renta o sueldo que le produzca cuatrocientos pesos o más...omissis...TITULO XX – DE LAS GARANTIAS Art. 97. Esta Constitución garantiza a los venezolanos la libertad civil, la seguridad individual, la propiedad, la libertad de industria y la igualdad ante la ley...omissis...Art. 99. Jamás podrá restablecerse la esclavitud en Venezuela...omissis...”.

“5.a Decreto de 19 de abril de 1858 convocando a elecciones para constituir la Convención Nacional¹³

...omissis...Art. 2.º Se llama a todos los venezolanos al ejercicio de su soberanía para elegir por voto libre, universal y directo los Diputados que han de representarlos en la Gran Convención. Único. Sólo quedan exceptuados del goce de este derecho: 1.º Los solteros menores de veinte años. 2.º Los que habiendo sido condenados a pena corporal, por delitos comunes, no hayan cumplido sus condenas. 3.º Los que su-

¹³ Texto tomado de *Leyes y Documentos de Venezuela*, Tomo III, 1851-1860, Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales. Caracas 1982, págs. 610 y 611 (Allan R. Brewer-Carías, pág. 377).

fran enajenación mental. 4.º Los que tengan causa criminal pendiente.
5.º Los ebrios consuetudinarios...omissis...”.

“CONSTITUCION DE 1858¹⁴

...omissis... TITULO II DE LOS VENEZOLANOS Art. 6.º Son venezolanos: 1.º Por *nacimiento*, todos los nacidos en el territorio de Venezuela; los hijos de padre o madre venezolanos, nacidos en el territorio de Colombia, y los de padres venezolanos nacidos en cualquier país extranjero...omissis...TITULO IV DE LOS CIUDADANOS Ar.t. 11. Son ciudadanos y, por lo tanto, tienen el derecho de elegir para el ejercicio de los poderes públicos: 1.º Todos los venezolanos mayores de veinte años. 2.º Los que sin tener esta edad sean o hayan sido casados...omissis...TITULO V DE LOS DERECHOS INDIVIDUALES Art.º 13. Queda para siempre abolida la esclavitud en Venezuela y se declaran libres todos los esclavos que pisen su territorio...omissis...Art. 27. Todos los venezolanos son iguales ante la ley...omissis...”.

“CONSTITUCION DE LOS ESTADOS UNIDOS DE VENEZUELA DE 1864¹⁵

...omissis...SECCION SEGUNDA De los venezolanos Art. 6.º Son venezolanos: 1.º Todas las personas que hayan nacido o nacieren en el territorio de Venezuela, cualquiera que sea la nacionalidad de sus padres. 2.º Los hijos de madre o padre venezolanos que hayan nacido en otro territorio, si vinieren a domiciliarse en el país y expresaren la voluntad de serlo...omissis...Art. 10. Los venezolanos en el territorio de cualquier Estado tendrán en él los mismos deberes y derechos que los do-

¹⁴ La Constitución fue sancionada por la Convención Nacional, en Valencia, el 24 de diciembre de 1858, y mandada a ejecutar por el Jefe Provisional del Estado, Julián Castro, el 31 de diciembre de 1858. El texto ha sido tomado de *Leyes y Decretos de Venezuela*, Tomo III, 1851-1860, Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, Caracas 1982 págs. 751 a 766 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 381, 383, 384 y 385).

¹⁵ La Constitución fue sancionada por la Asamblea constituyente, en Caracas, el 28 de marzo de 1864, mandada a ejecutar en Santa Ana de Coro, por Juan C. Falcón, el 13 de abril de 1864 y refrendada por los Ministros en Caracas el 22 de abril de 1864. El texto se ha tomado de *Leyes y Decretos de Venezuela*, Tomo IV, 1861-1870, Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, Caracas 1982, págs. 343 a 355. Véase el texto, además, en *Documentos Políticos y Actos Ejecutivos y Legislativos de la Revolución Federal*, ediciones conmemorativas del primer centenario de la Revolución Federal, Caracas, 1959, págs. 172 a 207 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 413, 414 y 415).

miciliados...omissis...TITULO III - GARANTIA DE LOS VENEZOLANOS Art. 14. La Nación garantiza a los venezolanos: 1.º La inviolabilidad de la vida...omissis...2.º La propiedad con todos sus derechos...omissis...3.º La inviolabilidad y secreto de la correspondencia y demás papeles. 4.º El hogar doméstico... omissis...5.º La libertad personal y, por ella: 1.º queda abolido el reclutamiento forzoso para el servicio de las armas; 2.º proscripta para siempre la esclavitud; 3.º libres los esclavos que pisen el territorio de Venezuela, y 4.º todos con el derecho de hacer o ejecutar lo que no perjudique a otro. 6.º La libertad del pensamiento...omissis...7.º La libertad de transitar...omissis...8.º La libertad de industria...omissis...9.º La libertad de reunión y asociación sin armas...omissis...10.º La libertad de petición y el derecho de obtener resolución...omissis...11. La libertad de sufragio para las elecciones populares, sin más restricción que la menor edad de dieciocho años. 12. La libertad de la enseñanza...omissis...13. La libertad religiosa...omissis...14. La seguridad individual...omissis...15. La igualdad, en virtud de la cual: 1.º, todos deben ser juzgados por unas mismas leyes y sometidos a unos mismo deberes, servicios y contribuciones; 2.º, no se concederán títulos de nobleza, honores o distinciones hereditarias ni empleos u oficios cuyos sueldos o emolumentos duren más tiempo que el servicio; 3.º, no se dará otro tratamiento oficial a los empleados y corporaciones que el de *Ciudadano y Usted*...omissis...”.

**“CONSTITUCION DE LOS ESTADOS UNIDOS DE VENEZUELA DE
1874¹⁶**

...SECCION SEGUNDA DE LOS VENEZOLANOS Art. 6.º Son Venezolanos: 1.º Todas las personas que hayan nacido o nacieren en el territorio de Venezuela, cualquiera que sea la nacionalidad de sus padres.

¹⁶ La Constitución fue sancionada por el Congreso de los Diputados de Venezuela, en Caracas, el 23 de mayo de 1874, y mandada a ejecutar por el Presidente A. Guzmán Blanco, el 27 de mayo de 1874 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 445, 447 y 449).

2.º Los hijos de madre o padre venezolanos que hayan nacido en otro territorio, si vinieran a domiciliarse en el país y expresaren la voluntad de serlo...omissis...Art. 10 Los venezolanos en el territorio de cualquier Estado tendrán en él los mismos deberes y derechos que los domiciliados...omissis...TITULO III GARANTIAS DE LOS VENEZOLANOS Art. 14. La Nación garantiza a los Venezolanos: 1.º La inviolabilidad de la vida...omissis...2.º La propiedad con todos sus derechos...omissis...3.º La inviolabilidad y secreto de la correspondencia y demás papeles. 4.º El hogar doméstico... omissis...5.º La libertad personal y, por ella: 1.º queda abolido el reclutamiento forzoso para el servicio de las armas; 2.º proscrita para siempre la esclavitud; 3.º libres los esclavos que pisen el territorio de Venezuela, y 4.º todos con el derecho de hacer o ejecutar lo que no perjudique a otro. 6.º La libertad del pensamiento...omissis...7.º La libertad de transitar...omissis...8.º La libertad de industria...omissis...9.º La libertad de reunión y asociación sin armas...omissis...10.º La libertad de petición y el derecho de obtener resolución...omissis...11. La libertad de sufragio para las elecciones populares, sin más restricción que la menor edad de dieciocho años. 12. La libertad de la enseñanza...omissis...13. La libertad religiosa...omissis...14. La seguridad individual...omissis...15. La igualdad, en virtud de la cual: 1.º, todos deben ser juzgados por unas mismas leyes y sometidos a unos mismo deberes, servicios y contribuciones; 2.º, no se concederán títulos de nobleza, honores o distinciones hereditarias ni empleos u oficios cuyos sueldos o emolumentos duren más tiempo que el servicio; 3.º, no se dará otro tratamiento oficial a los empleados y corporaciones que el de *Ciudadano y Usted...*”.

**“CONSTITUCION DE LOS ESTADOS UNIDOS DE VENEZUELA DE
1881¹⁷**

...SECCION SEGUNDA De los venezolanos Art. 5.º Son venezolanos“1.º Todas las personas que hayan nacido o nacieren en el territorio de Venezuela, cualquiera que sea la nacionalidad de sus padres. 2.º Los hijos de madre o padre venezolanos que hayan nacido en otro territorio y expresan la voluntad de serlo...omissis...Art. 9.º Los venezolanos gozarán en todos los Estados Unidos de los derechos e inmunidad inherentes a su condición de ciudadanos de la Federación, y además tendrán en ellos los mismos deberes que los naturales y domiciliados...omissis...TITULO III GARANTIAS DE LOS VENEZOLANSO Art. 14. La Nación garantiza a los venezolanos: 1.º La inviolabilidad de la vida...omissis...2.º La propiedad con todos sus atributos, fueros y privilegios;...omissis...3.º La inviolabilidad y secreto de la correspondencia y demás papeles particulares. 4.º El hogar doméstico... omissis...5.º La libertad personal, y por ella: 1.º, queda abolido el reclutamiento forzoso para el servicio de las armas; 2.º, proscrita para siempre la esclavitud; 3.º, libres los esclavos que pisen el territorio de Venezuela, y 4.º, nadie está obligado a hacer lo que la ley no manda, ni impedido de hacer lo que ella no prohíba. 6.º La libertad del pensamiento...omissis...7.º La libertad de transitar...omissis...8.º La libertad de industria...omissis...9.º La libertad de reunión y asociación sin armas...omissis...10.º La libertad de petición con derecho a obtener resolución...omissis...11. La libertad de sufragio para las elecciones populares, sin más restricción que la menor edad de dieciocho años. 12. La libertad de enseñanza...omissis...13. La libertad religiosa...omissis...14. La seguridad individual...omissis...15. La igualdad, en virtud de la cual: 1.º, todos deben ser juzgados por unas mismas leyes y sometidos a iguales deberes,

¹⁷ La Constitución fue sancionada por el Congreso de los Estados Unidos de Venezuela, en Caracas, el 4 de abril de 1881, mandada a ejecutar por el Presidente A. Guzmán Blanco el 27 de abril de 1881. El texto se ha tomado de *Gaceta Oficial* de 27 de abril de 1881 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 483, 486,488 y 489).

servicios y contribuciones; 2.º, no se concederán títulos de nobleza, honores y distinciones hereditarias, ni empleos u oficios cuyos sueldos o emolumentos duren más tiempo que el servicio; 3.º, no se dará otro tratamiento oficial a los empleados y corporaciones que el de “ciudadano” y “usted” ...omissis...”.

**“CONSTITUCION DE LOS ESTADOS UNIDOS DE VENEZUELA DE
1891¹⁸**

...SECCION SEGUNDA De los venezolanos Art. 5.º Son venezolanos: 1.º Todas las personas que hayan nacido o nacieren en el territorio de Venezuela, cualquiera que sea la nacionalidad de sus padres. 2.º Los hijos de madre o padre venezolanos que hayan nacido en otro territorio, si vinieren a domiciliarse en el país y expresan la voluntad de serlo...omissis...Art. 9.º Los venezolanos gozarán en todos los Estados de la Unión de los derechos e inmunidades inherentes a su condición de ciudadanos de la Federación y además tendrán en ellos los mismos deberes que los naturales y domiciliados...omissis...TITULO III GARANTIAS DE LOS VENEZOLANOS Art. 14. La Nación garantiza a los venezolanos: 1.º La inviolabilidad de la vida...omissis...2.º La propiedad con todos sus atributos, fueros y privilegios;...omissis...3.º La inviolabilidad y secreto de la correspondencia y demás papeles particulares. 4.º El hogar doméstico... omissis...5.º La libertad personal, y por ella: 1.º, queda abolido el reclutamiento forzoso para el servicio de las armas; 2.º, proscrita para siempre la esclavitud; 3.º, libres los esclavos que pisen el territorio de Venezuela, y 4.º, nadie está obligado a hacer lo que la ley no manda, ni impedido de hacer lo que ella no prohíba. 6.º La libertad del pensamiento...omissis...7.º La libertad de transitar...omissis...8.º La libertad de industria...omissis...9.º La libertad de

¹⁸ La Constitución fue sancionada por el Congreso de los Estados Unidos de Venezuela, en Caracas el 9 de abril de 1891 y mandada a ejecutar por el Presidente, R. Andueza Palacios, el 16 de abril de 1891. El texto se ha tomado de *Gaceta Oficial*, número suelto, de 17 de abril de 1891 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 501, 504, 506 y 507).

reunión y asociación sin armas...omissis...10.º La libertad de petición con derecho a obtener resolución...omissis...11. La libertad de sufragio para las elecciones populares, sin más restricción que la menor edad de dieciocho años. 12. La libertad de enseñanza...omissis...13. La libertad religiosa...omissis...14. La seguridad individual,...omissis...15. La igualdad...omissis...”.

**“CONSTITUCION DE LOS ESTADOS UNIDOS DE VENEZUELA DE
1893¹⁹**

...TITULO II DE LOS VENEZOLANOS Art. 5.º Los venezolanos lo son por nacimiento o por naturalización. a) Son venezolanos por nacimiento: 1.º Todas las personas que hayan nacido o nacieren en el territorio de Venezuela, cualquiera que sea la nacionalidad de sus padres. 2.º Los hijos de padre o madre venezolanos por nacimiento que nazcan en el extranjero, siempre que al venir al país se domicilien en él y declaren ante la autoridad competente la voluntad de serlo. 3.º Los hijos legítimos que nacieren en el extranjero o en el mar, de padre venezolano que se encuentre residiendo o viajando en ejercicio de una misión diplomática o adscrito a una Legación de la República...omissis...Art. 8.º Los venezolanos gozarán, en todos los Estados de la República y en el Distrito Federal, de los mismos derechos y tendrán los mismos deberes que los naturales domiciliados en ellos....TITULO IV DERECHOS DE LOS VENEZOLANOS Art. 14. La Nación garantiza a los venezolanos la efectividad de los siguientes derechos: 1.º La inviolabilidad de la vida...omissis...2.º La propiedad con todos sus fueros, derechos y privilegios;...omissis...3.º La inviolabilidad de la correspondencia y demás papeles particulares, que no podrán ser ocupados sino por disposición de la autoridad judicial competente y con las formalidades que esta-

¹⁹ La Constitución fue sancionada por la Asamblea Nacional Constituyente, en Caracas, el 12 de junio de 1893 y fue mandada a ejecutar por el Presidente, Joaquín Crespo, el 21 de junio de 1893. El texto se ha tomado de *Gaceta Oficial*, número suelto de 5 de julio de 1893 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 525, 527, 528, 529, 530 y 531).

blezcan las leyes, pero guardándose siempre el secreto respecto de lo doméstico y privado. 4.º La inviolabilidad del hogar doméstico... omissis...5.º La libertad personal, y por ella: 1.º, queda abolido el reclutamiento forzoso para el servicio de las armas; 2.º; proscrita para siempre la esclavitud; 3.º; libres los esclavos que pisen el territorio de Venezuela; 4.º, todos con el derecho de hacer o ejecutar lo que no perjudique a otro, y 5.º, nadie está obligado a hacer lo que la ley no manda, ni impedido de hacer lo que ella no prohíba. 6.º La libre expresión del pensamiento...omissis...7.º La libertad de transitar...omissis...8.º La libertad de industria...omissis...9.º La libertad de reunión y asociación sin armas...omissis...10.º La libertad de petición con derecho a obtener resolución...omissis...11. La libertad del sufragio, sin más restricción que la menor edad de veintiún años, y la interdicción declarada por sentencia ejecutoriada de los tribunales competentes. 12. La libertad de enseñanza...omissis...13. La libertad religiosa...omissis...14. La seguridad individual...omissis...15. La igualdad, en virtud de la cual: 1.º, todos deben ser juzgados por unas mismas leyes y sometidos a iguales deberes, servicios y contribuciones. 2.º, no se concederán títulos de nobleza, honores y distinciones hereditarias, ni empleos u oficios cuyos sueldos o emolumentos duren más tiempo que el servicio; y 3.º, No se dará otro tratamiento a los empleados y magistrados que el de “ciudadano” y “usted” ...omissis...”.

“CONSTITUCION DE 1901”²⁰

...TITULO III SECCION PRIMERA De los venezolanos Art. 8.º Los venezolanos lo son por nacimiento o por naturalización. a) Son venezolanos por nacimiento: 1.º Todas las personas que hayan nacido o nacieren en el territorio de Venezuela, cualquiera que sea la nacionalidad de

²⁰ La Constitución fue sancionada por la Asamblea Nacional Constituyente, en Caracas, el 26 de marzo de 1901, y mandada a ejecutar por el Presidente, Cipriano Castro, el 29 de marzo de 1901. El texto se ha tomado de *Gaceta Oficial*, número suelto de 29 de marzo de 1901 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 563, 567, 568 y 569).

sus padres. 2.º Los hijos de padre o madre venezolanos por nacimiento que nazcan en el extranjero, siempre que al venir al país se domicilien en él y declaren ante la autoridad competente la voluntad de serlo. 3.º Los hijos legítimos que nacieren en el extranjero o en el mar, de padre venezolano que se encuentre residiendo o viajando en ejercicio de una misión diplomática o adscrito a una Legación de la República...omissis...Art. 12.º Los venezolanos gozarán, en todo el territorio de la República, de iguales derechos y tendrán iguales deberes, sin más condiciones que las establecidas en esta Constitución...omissis...

SECCION SEGUNDA Derechos de los venezolanos Art. 17. La Nación garantiza a los venezolanos la efectividad de los siguientes derechos: 1.º La inviolabilidad de la vida...omissis...2.º La propiedad que sólo estará sujeta a las contribuciones decretadas por la Autoridad Legislativa,...omissis...3.º La inviolabilidad de la correspondencia y demás papeles particulares, que no podrán ser ocupados sino por disposición de la autoridad judicial competente y con las formalidades que establezcan las leyes, pero guardándose siempre el secreto respecto de lo doméstico y privado. 4.º La inviolabilidad del hogar doméstico... omissis...5.º La libertad personal, y por ella: 1.º, queda abolido el reclutamiento forzoso para el servicio de las armas, servicio que ha de prestarse conforme lo disponga la ley; 2.º, proscrita para siempre la esclavitud; 3.º, libres los esclavos que pisen el territorio de Venezuela; 4.º, todos con el derecho de hacer o ejecutar lo que no perjudique a otro, y 5.º, nadie está obligado a hacer lo que la ley no manda, ni impedido de ejecutar lo que ella no prohíba. 6.º La libre expresión del pensamiento...omissis...7.º La libertad de transitar...omissis...8.º La libertad de industria...omissis...9.º La libertad de reunión o asociación sin armas...omissis...10.º La libertad de petición...omissis...11. El derecho de sufragio, que sólo podrá ser ejercido por los venezolanos varones, mayores de veintiún años, con excepción de los que estén sometidos a interdicción declarada por

sentencia ejecutoriada. 12. La libertad de enseñanza...omissis...13. La libertad religiosa...omissis...14. La seguridad individual...omissis...15. La igualdad, en virtud de la cual: 1.º, todos deben ser juzgados por unas mismas leyes y sometidos a iguales deberes, servicios y contribuciones. 2.º, no se concederán títulos de nobleza, honores y distinciones hereditarias, ni empleos ni oficios, sueldos o emolumentos que duren más tiempo que el servicio; y 3.º, No se dará otro tratamiento a los empleados y Magistrados que el de “ciudadano” y de “usted”...”.

“CONSTITUCION DE 1904²¹

...TITULO III DE LA NACIONALIDAD SECCION PRIMERA De los venezolanos Art. 8.º Los venezolanos lo son por nacimiento o por naturalización. a) Son venezolanos por nacimientos: 1.º Todas las personas que hayan nacido o nacieren en el territorio de Venezuela; y 2.º Los hijos de padres venezolanos, cualquiera que sea el lugar de su nacimiento...omissis...Art. 12. Los venezolanos gozarán en todo el territorio de la República de iguales derechos y tendrán iguales deberes, sin más condiciones que las establecidas en esta Constitución...omissis...SECCION SEGUNDA De los derechos de los venezolanos Art. 17. La Nación garantiza a los venezolanos: 1.º La inviolabilidad de la vida, quedando abolida la pena capital. 2.º La propiedad con todos sus atributos, fueros y privilegios...omissis...3.º La inviolabilidad de la correspondencia y demás papeles particulares, que no podrán ser ocupados sino por disposición de autoridad competente y con las formalidades que establezcan las leyes, pero guardándose siempre el secreto respecto de lo doméstico y privado. 4.º La inviolabilidad del hogar doméstico... omissis...5.º La libertad personal, y por ella: 1) Queda abolido el reclutamiento forzoso para el servicio de las armas, servicio que

²¹ La Constitución fue sancionada por el Congreso Constituyente de los Estados Unidos de Venezuela, en Caracas, el 27 de abril de 1904, y mandada a ejecutar por el Presidente, Cipriano Castro, en la misma fecha. El texto se ha tomado de *Gaceta Oficial*, número suelto, de 6 de mayo de 1904 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 585, 590, 591 y 592).

ha de prestarse conforme lo disponga la ley; 2) Proscrita para siempre la esclavitud; 3) Libres los esclavos que pisen el territorio de Venezuela; 4) Todos con el derecho de hacer o ejecutar lo que no perjudique a otro, y 5) Nadie está obligado a hacer lo que la ley no manda, ni impedido de ejecutar lo que ella no prohíba. 6.º La libertad del pensamiento...omissis...7.º La libertad de transitar...omissis...8.º La libertad de industria...omissis...9.º La libertad de reunión o asociación sin armas...omissis...10.º La libertad de petición...omissis...11. La libertad del sufragio, sin más restricciones que las establecidas por esta Constitución y las leyes. 12. La libertad de enseñanza...omissis...13. La libertad religiosa...omissis...14. La seguridad individual...omissis...15. La igualdad, en virtud de la cual: 1) Todos deben ser juzgados por unas mismas leyes y sometidos a iguales deberes, servicios y contribuciones. 2) No se concederán títulos de nobleza, honores y distinciones hereditarios, ni empleos u oficios cuyos sueldos o emolumentos duren más tiempo que el servicio; y 3) No se dará otro tratamiento oficial a los empleados y corporaciones que el de “ciudadano” y de “usted” ...omissis...”.

“CONSTITUCION DE 1909²²

(Acuerdo de 5 de agosto de 1909 por el cual se declara enmendada la Constitución de la República)

...TITULO III DE LA NACIONALIDAD SECCION PRIMERA De los venezolanos Art. 13. Los venezolanos lo son por nacimiento o por naturalización. a) Son venezolanos por nacimientos: 1.º Todos los nacido en el territorio de Venezuela; 2.º Los hijos de padres venezolanos, cualquiera que sea el lugar de su nacimiento...omissis...SECCION SEGUNDA De los derechos de los venezolanos Art. 17. Los venezolanos

²² La Constitución, producto de una Enmienda y adición sancionada por Acuerdo del Congreso de los Estados Unidos de Venezuela, adoptado en Caracas el 4 de agosto de 1909, fue mandada a ejecutar por el Presidente, J.V. Gómez, el 5 de agosto de 1909. El texto se ha tomado de Gaceta Oficial, número suelto de 5 de agosto de 1909 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 605, 611, 612 y 613).

gozarán en todo el territorio de la República de iguales derechos y tendrán iguales deberes, sin más condiciones que las establecidas en esta Constitución...omissis...Art. 23. La Nación garantiza a los venezolanos: 1.º La inviolabilidad de la vida, quedando abolida la pena capital, cualquiera que sea la ley que la establezca y sea cual fuere la autoridad que la ordene. 2.º La propiedad con todos sus atributos, fueros y privilegios: ella sólo estará sujeta a las contribuciones decretadas por la Autoridad Legislativa, a la decisión judicial y a ser tomada para obras de utilidad pública, previa indemnización y juicio contradictorio. 3.º La inviolabilidad de la correspondencia y demás papeles particulares, que no podrán ser ocupados sino por disposición de autoridad pública competente y con las formalidades que establezcan las leyes; pero guardándose siempre el secreto respecto de lo doméstico y privado. 4.º La inviolabilidad del hogar doméstico... omissis...5.º La libertad personal, y por ella: 1) Queda abolido el reclutamiento forzoso para el servicio de las armas, servicio que ha de prestarse conforme lo disponga la ley. 2) Proscrita para siempre la esclavitud. 3) Libres los esclavos que pisen el territorio de Venezuela. 4) Todos con el derecho de hacer o ejecutar lo que no perjudique a otro; y 5) Nadie está obligado a hacer lo que la ley no manda, ni impedido de ejecutar lo que ella no prohíba. 6.º La libertad del pensamiento...omissis...7.º La libertad de transitar...omissis...8.º La libertad de industria...omissis...9.º La libertad de reunión o asociación sin armas...omissis...10.º La libertad de petición...omissis...11. La libertad del sufragio, sin más restricciones que las establecidas por esta Constitución y las leyes. 12. La libertad de enseñanza...omissis...13. La libertad religiosa...omissis...14. La seguridad individual...omissis...15. La igualdad, en virtud de la cual: 1) Todos deben ser juzgados por unas mismas leyes y sometidos a iguales deberes, servicios y contribuciones. 2) No se concederán títulos o nobleza, honores y distinciones hereditarios, ni empleos u oficios cuyos sueldos o emolumentos duren más

tiempo que el servicio; y 3) No se dará otro tratamiento oficial a los empleados y corporaciones que el de “Ciudadano” y de “Usted...omissis...”.

**“ESTATUTO CONSTITUCIONAL PROVISORIO
DE LOS ESTADOS UNIDOS DE VENEZUELA
DE 1914²³**

**CONSTITUCION DE LOS ESTADOS UNIDOS DE VENEZUELA DE
1914²⁴**

...TITULO III DE LA NACIONALIDAD SECCION PRIMERA De los venezolanos Art. 6.º Los venezolanos lo son por nacimiento o por naturalización. a) Son venezolanos por nacimientos: 1.º Todos los nacido en el territorio de Venezuela; 2.º Los hijos de padres venezolanos, cualquiera que sea el lugar de su nacimiento...omissis...Art. 10 Los venezolanos gozarán en todo el territorio de la Unión de iguales derechos y tendrán iguales deberes, sin más condiciones que las establecidas en este Estatuto...omissis...SECCION SEGUNDA De los derechos de los venezolanos Art. 16. La Nación garantiza a los venezolanos:...omissis...5.º La libertad personal, y por ella: 1) Queda abolido el reclutamiento forzoso para el servicio de las armas, servicio que ha de prestarse conforme lo disponga la ley. 2) Proscrita para siempre la esclavitud. 3) Libres los esclavos que pisen el territorio de Venezuela. 4) Todos con el derecho a ejecutar lo que no perjudique a otro; y 5) Nadie

²³ El Estatuto fue sancionado por el Congreso de Diputados Plenipotenciarios, en Caracas, el 19 de abril de 1914, y mandado a ejecutar por el Presidente, V. Márquez Bustillos, el mismo día. El texto se ha tomado de la *Gaceta Oficial*, núm. suelto, del 20 de abril de 1914.

²⁴ La Constitución fue sancionada por el mismo Congreso de Diputados Plenipotenciarios, en Caracas, el 13 de junio de 1914, y mandada a ejecutar por el Presidente, V. Márquez Bustillos, el 19 de junio de 1914. El texto se ha tomado de *Gaceta Oficial*, número suelto, de 19 de junio de 1914 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 629, 633, 634 y 635).

está obligado a hacer lo que la ley no manda ni impedido de ejecutar lo que ella no prohíbe. 6.º La libertad del pensamiento...omissis...7.º La libertad de transitar...omissis...8.º La libertad de industria...omissis...9.º La libertad de reunión y asociación sin armas...omissis...10.º La libertad de petición...omissis...11. La libertad de sufragio, sin más restricciones que las establecidas por las leyes. 12. La libertad de enseñanza...omissis...13. La libertad religiosa...omissis...14. La seguridad individual...omissis...15. La igualdad, en virtud de la cual: 1) Todos deben ser juzgados por unas mismas leyes y sometidos a iguales deberes, servicios y contribuciones. 2) No se concederán títulos de nobleza, honores y distinciones hereditarios, ni empleos u oficios cuyos sueldos o emolumentos duren más tiempo que el servicio; y 3) No se dará otro tratamiento oficial a los empleados y corporaciones que el de “Ciudadano” y de “Usted” ...omissis...”.

“CONSTITUCION DE LOS ESTADOS UNIDOS DE VENEZUELA DE 1922²⁵

...SECCION SEGUNDA De los venezolanos...omissis...Art. 14.º Los venezolanos gozarán en todo el territorio de la Unión de iguales derechos y tendrán iguales deberes, sin más condiciones que las establecidas en esta Constitución y las leyes...omissis...TITULO III GARANTIAS DE LOS VENEZOLANOS Art. 22. La Nación garantiza a los venezolanos:...omissis...5.º La libertad personal, y por ella: 1) Queda abolido el reclutamiento forzoso para el servicio de las armas, servicio que ha de prestarse conforme lo disponga la ley. 2) Proscrita para siempre la esclavitud. 3) Libres los esclavos que pisen el territorio de Venezuela. 4) Todos con el derecho de hacer o ejecutar lo que no perjudique a otro; y 5) Nadie está obligado a hacer lo que la ley no mande, ni impedido de

²⁵ La Constitución fue sancionada por el Congreso de los Estados Unidos de Venezuela, en Caracas, el 19 de junio de 1922, y mandada a ejecutar por el Presidente, V. Márquez Bustillos, el 24 de junio de 1922. El texto se ha tomado de *Gaceta Oficial*, número suelto, de 24 de junio de 1922 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 671, 677 y 678).

ejecutar lo que ella no prohíba. 6.º La libertad del pensamiento...omissis...7.º La libertad de transitar...omissis...8.º La libertad de industria...omissis...9.º La libertad de reunión y asociación sin armas...omissis...10.º La libertad de petición...omissis...11. La libertad del sufragio, sin más restricciones que las establecidas por esta Constitución y las leyes. 12. La libertad de enseñanza...omissis...13. La libertad religiosa...omissis...14. La seguridad individual...omissis...15. La igualdad, en virtud de la cual: 1) Todos deben ser juzgados por unas mismas leyes y sometidos a iguales deberes, servicios y contribuciones. 2) No se concederán títulos de nobleza, distinciones ni honores hereditarios ni empleos u oficios cuyos sueldos o emolumentos duren más tiempo que el servicio; y 3) No se dará otro tratamiento oficial que el de “Ciudadano” y “Usted” ...omissis...”.

“CONSTITUCION DE LOS ESTADOS UNIDOS DE VENEZUELA DE 1923²⁶

...TITULO II DE LOS VENEZOLANOS Y SUS DEBERES Y DERECHOS Art. 27. La nacionalidad venezolana se tiene por el nacimiento y se adquiere por la naturalización. Art. 28. Son venezolanos por nacimiento: 1.º Todos los nacidos en el territorio de la República. 2.º Los hijos de padres venezolanos, cualquiera que sea el lugar de su nacimiento. Art. 32. La Nación garantiza a los venezolanos: 1.º La inviolabilidad de la vida, sin que por ninguna ley ni por mandato de ninguna autoridad se pueda establecer ni aplicar la pena de muerte. 2.º La propiedad que sólo estará sujeta a las contribuciones legales y a ser tomada para obras de utilidad pública, previo juicio contradictorio e indemnización, como lo determine la ley...omissis...3.º La inviolabilidad de la corres-

²⁶ La Constitución fue sancionada por el Congreso de los Estados Unidos de Venezuela el 24 de junio de 1925 y mandada a ejecutar por el Presidente, J.V. Gómez, el 1 de julio de 1925. El texto se ha tomado de *Gaceta Oficial*, núm. Suelto, de 1 de julio de 1925 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 695, 702, 703 y 704).

pondencia postal , de la telegráfica y de los demás papeles particulares, que sólo podrán ser ocupados por disposición de autoridad judicial competente y con las formalidades que establezcan las leyes, pero guardándose siempre el secreto respecto de lo doméstico y privado que no tenga relación con el juicio que se ventile. 4.º La inviolabilidad del hogar doméstico... omissis...5.º La libertad personal, y por ella: a) Queda abolido el reclutamiento forzoso para el servicio de las armas; éste ha de prestarse conforme lo disponga la ley; b) Queda proscrita para siempre la esclavitud y serán libres los esclavos que pisen el territorio de la República. c) Todos tienen el derecho de hacer lo que no perjudique a otro, y nadie está obligado a hacer lo que no estuviere legalmente ordenado, ni impedido de ejecutar lo que no prohíbe la ley. 6.º La libertad del pensamiento...omissis...7.º La libertad de transmitir sin pasaporte, mudar de domicilio, observando las formalidades legales, ausentarse de la República y volver a ella, llevando y trayendo sus bienes. 8.º La libertad del trabajo y de las industrias,...omissis...9.º La libertad de reunión sin armas...omissis...10.º La libertad de petición...omissis...11. El derecho de acusar ante los tribunales competentes a los funcionarios que incurran en quebrantamiento de sus deberes. 12. El derecho de sufragio, y en consecuencia todos los venezolanos, mayores de veintinueve años, que no estén sujetos a interdicción ni a condena penal que envuelva la inhabilitación política, son electores y elegibles para todos los cargos públicos, sin más restricciones que las establecidas en esta Constitución, y las que se deriven de las condiciones especiales de competencia o capacidad que para el ejercicio de determinados cargos requieran las leyes. 13. La libertad de enseñanza...omissis...14. La libertad religiosa...omissis...15. La seguridad individual...omissis...16. La igualdad en virtud de la cual: a) Todos deben ser juzgados por las mismas leyes, gozarán de la igual protección de éstas en todo el territorio de la Nación y estarán sometidos a iguales deberes, servicios y con-

tribuciones, no pudiendo concederse exoneraciones de éstas sino en los casos que lo permita la ley. b) No se concederán títulos de nobleza, ni distinciones hereditarias, ni empleos u oficios cuyos sueldos o emolumentos duren más tiempo que el servicio; c) No se dará otro tratamiento oficial que el de ciudadano y usted, salvo las fórmulas diplomáticas...omissis...”.

“CONSTITUCION DE LOS ESTADOS UNIDOS DE VENEZUELA DE 1928²⁷

...TITULO II DE LOS VENEZOLANOS Y SUS DEBERES Y DERECHOS Art. 27. La nacionalidad venezolana se tiene por el nacimiento y se adquiere por la naturalización. Art. 28. Son venezolanos por nacimiento: 1.º Todos los nacidos en el territorio de la República. 2.º Los hijos de padres venezolanos, cualquiera que sea el lugar de su nacimiento....omissis...Art. 32. La Nación garantiza a los venezolanos: 1.º La inviolabilidad de la vida...omissis...2.º La propiedad que sólo estará sujeta a las contribuciones legales y a ser tomada para obras de utilidad pública, mediante juicio contradictorio e indemnización previa, como lo determine la ley...omissis,,3.º La inviolabilidad de la correspondencia postal, de la telegráfica y de los demás papeles particulares, que sólo podrán ser ocupados por disposición de autoridad judicial competente y con las formalidades que establezcan las leyes, pero guardándose siempre el secreto respecto de lo doméstico y privado que no tenga relación con el juicio que se ventile. 4º La inviolabilidad del hogar doméstico... omissis...5.º La libertad personal, y por ella: a) Queda abolido el reclutamiento forzoso para el servicio de las armas; éste ha de prestarse conforme lo disponga la ley; b) Queda proscrita para siempre la es-

²⁷ La Constitución fue sancionada por el Congreso de los Estados Unidos de Venezuela, en Caracas, el 22 de mayo de 1928, y mandada a ejecutar por el Presidente, J.V. Gómez, el 23 de mayo de 1928. El texto se ha tomado de *Gaceta Oficial*, núm. suelto extraordinario, de 23 de mayo de 1928 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 721, 728. 729 y 730).

clavitud y serán libres los esclavos que pisen el territorio de la República. c) Todos tienen el derecho de hacer lo que no perjudique a otro, y nadie está obligado a hacer lo que no estuviere legalmente ordenado, ni impedido de ejecutar lo que no prohíbe la ley. 6.º La libertad del pensamiento...omissis...7.º La libertad de transitar sin pasaporte, mudar de domicilio, observando las formalidades legales, ausentarse de la República y volver a ella, llevando y trayendo sus bienes. 8.º La libertad del trabajo y de las industrias,...omissis...9.º La libertad de reunión sin armas...omissis...10.º La libertad de petición...omissis...11. El derecho de acusar ante los tribunales competentes a los funcionarios que incurran en quebrantamiento de sus deberes. 12. El derecho de sufragio, y en consecuencia todos los venezolanos, mayores de veintiún años, que no estén sujetos a interdicción ni a condena penal que envuelva la inhabilitación política, son electores y elegibles para todos los cargos públicos, sin más restricciones que las establecidas en esta Constitución, y las que se deriven de las condiciones especiales de competencia o capacidad que para el ejercicio de determinados cargos requieran las leyes. 13. La libertad de enseñanza...omissis...14. La libertad religiosa...omissis...15. La seguridad individual...omissis...16. La igualdad en virtud de la cual: a) Todos deben ser juzgados por las mismas leyes, gozarán de la igual protección de éstas en todo el territorio de la Nación y estarán sometidos a iguales deberes, servicios y contribuciones, no pudiendo concederse exoneraciones de éstas sino en los casos que lo permita la ley. b) No se concederán títulos de nobleza, ni distinciones hereditarias, ni empleos u oficios cuyos sueldos o emolumentos duren más tiempo que el servicio; c) No se dará otro tratamiento oficial que el de ciudadano y usted, salvo las fórmulas diplomáticas...omissis...”.

“CONSTITUCION DE LOS ESTADOS UNIDOS

DE VENEZUELA DE 1929²⁸

...TITULO II DE LOS VENEZOLANOS Y SUS DEBERES Y DERECHOS Art. 27. La nacionalidad venezolana se tiene por el nacimiento y se adquiere por la naturalización. Art. 28. Son venezolanos por nacimiento: 1.º Todos los nacidos en el territorio de la República. 2.º Los hijos de padres venezolanos, cualquiera que sea el lugar de su nacimiento....omissis...Art. 32. La Nación garantiza a los venezolanos: 1.º La inviolabilidad de la vida...omissis...2.º La propiedad que sólo estará sujeta a las contribuciones legales y a ser tomada para obras de utilidad pública, mediante juicio contradictorio e indemnización previa, como lo determine la ley...omissis,,,3.º La inviolabilidad de la correspondencia postal, de la telegráfica y de los demás papeles particulares, que sólo podrán ser ocupados por disposición de autoridad judicial competente y con las formalidades que establezcan las leyes, pero guardándose siempre el secreto respecto de lo doméstico y privado que no tenga relación con el juicio que se ventile. 4.º La inviolabilidad del hogar doméstico... omissis...5.º La libertad personal, y por ella: a) Queda abolido el reclutamiento forzoso para el servicio de las armas; éste ha de prestarse conforme lo disponga la ley; b) Queda proscrita para siempre la esclavitud y serán libres los esclavos que pisen el territorio de la República. c) Todos tienen derecho de hacer lo que no perjudique a otro, y nadie está obligado a hacer lo que no estuviere legalmente ordenado, ni impedido de ejecutar lo que no prohibiere la ley. 6.º La libertad del pensamiento...omissis...7.º La libertad de transitar sin pasaporte, mudar de domicilio, observando las formalidades legales, ausentarse de la República y volver a ella, llevando y trayendo sus bienes. 8.º La libertad del trabajo y de las industrias,...omissis...9.º La libertad de reunión sin armas...omissis...10.º La libertad de petición...omissis...11. El derecho

²⁸ La Constitución fue sancionada por el Congreso de los Estados Unidos de Venezuela, en Caracas, el 29 de mayo de 1929, y mandada a ejecutar por el Presidente, J.B. Pérez, el mismo día. El texto se ha tomado de la *Gaceta Oficial*, núm. extraordinario, de 29 de mayo de 1929 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 747, 754, 755 y 756).

de acusar ante los tribunales competentes a los funcionarios que incurran en quebrantamiento de sus deberes. 12. El derecho de sufragio, y en consecuencia todos los venezolanos, mayores de veintiún años, que no estén sujetos a interdicción ni a condena penal y que envuelvan a la inhabilitación política, son electores y elegibles para todos los cargos públicos, sin más restricciones que las establecidas en esta Constitución, y las que se deriven de las condiciones especiales de competencia o capacidad que para el ejercicio de determinados cargos requieran las leyes. 13. La libertad de enseñanza...omissis...14. La libertad religiosa...omissis...15. La seguridad individual...omissis...16. La igualdad en virtud de la cual: a) Todos deben ser juzgados por las mismas leyes, gozarán de la igual protección de ésta en todo el territorio de la Nación y estarán sometidos a iguales deberes, servicios y contribuciones, no pudiendo concederse exoneraciones de éstas sino en los casos que lo permita la ley. b) No se concederán títulos de nobleza, ni distinciones hereditarias, ni empleos u oficios cuyos sueldos o emolumentos duren más tiempo que el servicio; c) No se dará otro tratamiento oficial que el de ciudadano y usted, salvo las fórmulas diplomáticas...omissis...”.

“CONSTITUCION DE LOS ESTADOS UNIDOS DE VENEZUELA DE 1936²⁹

...TITULO II DE LOS VENEZOLANOS Y SUS DEBERES Y DERECHOS Art. 27. La nacionalidad venezolana se tiene por el nacimiento y se adquiere por la naturalización. Art. 28. Son venezolanos por nacimiento: 1.º Todos los nacidos en el territorio de la República. 2.º Los hijos de padres venezolanos, cualquiera que sea el lugar de su nacimiento....omissis...Art. 32. La Nación garantiza a los venezolanos: 1.º La inviolabilidad de la vida...omissis...2.º La propiedad, que es inviolable,

²⁹ La Constitución fue sancionada por el Congreso de los Estados Unidos de Venezuela, en Caracas, el 16 de julio de 1936, y mandada a ejecutar por el Presidente, E. López Contreras, el 20 de julio de 1936. El texto se ha tomado de *Gaceta Oficial*, núm. extraordinario, de 21 de julio de 1936 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 747, 754, 755 y 756).

estando sujeta únicamente a las contribuciones legales. Sólo por causa de utilidad pública o social, mediante juicio contradictorio e indemnización previa, podrá ser declarada la expropiación de ella, de conformidad con la ley...omissis,,3.º La inviolabilidad de la correspondencia en todas sus formas, y la de los demás papeles particulares, que sólo podrán ser ocupados por disposición de la autoridad judicial competente y con las formalidades que establezcan las leyes, pero guardándose siempre el secreto respecto de lo doméstico y privado que no tenga relación con el juicio que se ventila...omissis... 4.º La inviolabilidad del hogar doméstico... omissis...5.º La libertad personal, y por ella: a) Queda abolido el reclutamiento forzoso para el servicio de las armas; el cual debe prestarse conforme lo disponga la ley; b) Queda proscrita para siempre la esclavitud y serán libres los esclavos que pisen el territorio de la República. c) Todos tienen el derecho de hacer lo que no perjudique a otro, y nadie estará obligado a hacer lo que no estuviere legalmente ordenado, ni impedido de ejecutar lo que la ley no prohíbe. 6.º La libertad del pensamiento...omissis...7.º La libertad de transitar, cambiar de domicilio, ausentarse de la República y volver a ella, observando las formalidades legales; la de llevar y traer sus bienes al país, salvo las limitaciones que exija el orden público y los intereses de la Nación. 8.º La libertad del trabajo y de las industrias,...omissis...11.º La libertad de reunión sin armas...omissis...12.º La libertad de petición...omissis...13. El derecho de acusar ante los tribunales competentes a los funcionarios que incurran en quebrantamiento de sus deberes. 14. El derecho de sufragio, y, en consecuencia, los venezolanos varones, mayores de veintiún años, que sepan leer y escribir y que no estén sujetos a interdicción ni a condena penal que envuelvan la inhabilitación política, son aptos para elegir y ser elegidos, sin más restricciones que las establecidas en esta Constitución, y la que deriven de las condiciones especiales de competencia o capacidad que para el ejercicio de determinados cargos requie-

ran las leyes. 15. La libertad de enseñanza...omissis...16. La libertad religiosa...omissis...17. La seguridad individual...omissis...18. La igualdad en virtud de la cual: a) Todos serán juzgados por las mismas leyes, gozarán por igual de la protección de éstas en todo el territorio de la Nación y estarán sometidos a los mismos deberes, servicios y contribuciones, no pudiendo concederse exoneraciones de éstas sino en los casos en que la ley les permita. b) No se concederán títulos de nobleza, ni distinciones hereditarias, ni empleos u oficios cuyos sueldos o emolumentos duren más tiempo que el servicio; c) No se dará otro tratamiento oficial que el de ciudadano y usted, salvo las fórmulas diplomáticas...omissis...”.

“CONSTITUCION DE 1945³⁰”

...TITULO II DE LOS VENEZOLANOS Y SUS DEBERES Y DERECHOS Art. 27. La nacionalidad venezolana se tiene por el nacimiento y se adquiere por la naturalización. Art. 28. Son venezolanos por nacimiento: 1.º Todos los nacidos en el territorio de la República. 2.º Los hijos de padres venezolanos, cualquiera que sea el lugar de su nacimiento....omissis...Art. 32. La Nación garantiza a los venezolanos: 1.ºLa inviolabilidad de la vida...omissis...2.º La propiedad, que es inviolable, estando sujeta a las contribuciones y a las restricciones y obligaciones que establezca la ley por razones de interés público o social...omissis,,3.º La inviolabilidad de la correspondencia en todas sus formas, y la de los demás papeles particulares, que sólo podrán ser ocupados por disposición de la autoridad judicial competente y con las formalidades que establezcan las leyes, pero guardándose siempre el secreto respecto de lo doméstico y privado que no tenga relación con el juicio que se ventila...omissis... 4.º La inviolabilidad del hogar domésti-

³⁰ Texto tomado de *Gaceta Oficial*, num. 131, extraordinario, de 5 de mayo de 1945 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 829, 846, 847, 848 y 849).

co... omissis...5.º La libertad personal, y por ella: a) Queda abolido el reclutamiento forzoso para el servicio de las armas; el cual debe prestarse conforme lo disponga la ley; b) Queda proscrita para siempre la esclavitud y serán libres los esclavos que pisen el territorio de la República. c) Todos tienen el derecho de hacer lo que no perjudique a otro, y nadie estará obligado a hacer lo que no estuviere legalmente ordenado, ni impedido de ejecutar lo que la ley no prohíbe. 6.º La libertad de pensamiento...omissis...7.º La libertad de transitar, cambiar de domicilio, ausentarse de la República y volver a ella, observando las formalidades legales; la de llevar y traer sus bienes al país, salvo las limitaciones que exija el orden público y los intereses de la Nación. 8.º La libertad del trabajo y de las industrias,...omissis...11.º La libertad de reunión sin armas...omissis...12.º La libertad de petición...omissis...13. El derecho de acusar ante los tribunales competentes a los funcionarios que incurran en quebrantamiento de sus deberes. 14. El derecho de sufragio en los términos que se expresan a continuación: a) Los venezolanos varones, mayores de veintiún años que sepan leer y escribir y que no estén sujetos a interdicción ni a condena penal que envuelva la inhabilitación política, son aptos para elegir y ser elegidos, sin más restricciones que las establecidas en esta Constitución y la que deriven de las condiciones especiales de competencia o capacidad que para el ejercicio de determinados cargos requieran las leyes. b) Las mujeres venezolanas que reúnan las condiciones que se requieren para el ejercicio del sufragio, según el aparte que antecede, gozan del derecho de sufragio, activo y pasivo para la formulación de los Concejos Municipales. 15. La libertad de enseñanza...omissis...16. La libertad religiosa...omissis...17. La seguridad individual...omissis...18. La igualdad en virtud de la cual: a) Todos serán juzgados por las mismas leyes, gozarán por igual de la protección de éstas en todo el territorio de la Nación y estarán sometidos a los mismos deberes, servicios y contribuciones, no pudiendo conceder-

se exoneraciones de éstas sino en los casos en que la ley las permita. b) No se concederán títulos de nobleza, ni distinciones hereditarias, ni empleos u oficios cuyos sueldos o emolumentos duren más tiempo que el servicio; c) No se dará otro tratamiento oficial que el de ciudadano y usted, salvo las fórmulas diplomáticas...omissis...”.

“22.d. DECRETO SOBRE GARANTIAS DE 1946³¹

LA JUNTA REVOLUCIONARIA DE GOBIERNO DE LOS ESTADOS UNIDOS DE VENEZUELA,...omissis...DECRETO NUM. 217 Artículo 1.º Se garantiza a los venezolanos los siguientes derechos:...omissis...6.º La libertad personal, y por ella: a) Queda abolido el reclutamiento forzoso para el servicio de las armas, el cual debe prestarse conforme lo disponga la ley. b) Queda proscrita para siempre la esclavitud y serán libres los esclavos que pisen el territorio de la República. c) Todos tienen el derecho de hacer lo que no perjudique a otro, y nadie estará obligado a hacer lo que no estuviere legalmente ordenado, ni impedido de ejecutar lo que la ley no prohíbe...omissis...[No contempla, este Decreto, la igualdad] ...omissis...”.

“CONSTITUCION DE 1947³²

...CAPITULO II GARANTIAS INDIVIDUALES Art. 30. La Nación garantiza a todos los habitantes la libertad y la seguridad personales, y, en consecuencia:...omissis...Art. 46. La Nación garantiza a todos sus habitantes la igualdad, en virtud de la cual: a) Todos serán juzgados por las mismas leyes y gozarán por igual de su protección. b) No se concede-

³¹ Texto tomado de *Gaceta Oficial*, num. 169, extraordinario, de 15 de marzo de 1946 (Allan R. Brewer-Carías, págs.873 y 874)

³² La Constitución fue sancionada por la Asamblea Nacional Constituyente, en Caracas, el 5 de julio de 1947, y mandada a ejecutar por la Junta Revolucionaria de Gobierno encargada del Poder Ejecutivo, presidida por Rómulo Betancourt, el mismo día. El texto se ha tomado de *Gaceta Oficial*, número 194, extraordinario, de 30 de julio de 1947 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 883. 888 y 890).

rán títulos de nobleza ni distinciones hereditarias, ni se permitirán discriminaciones raciales. c) La identificación de una persona para los actos de la vida civil no comprenderá mención alguna que se refiera a la naturaleza de la filiación, establezca diferencias en los nacimientos o indique el estado civil de los padres. d) No se dará otro tratamiento oficial sino el de ciudadano y usted, salvo las fórmulas diplomáticas...omissis...”.

“CONSTITUCION DE 1953³³

...TITULO II DE LA NACIONALIDAD...omissis...Art. 23. Son venezolanos por naturalización:...omissis...3.º La extranjera casada con venezolano que manifieste y le sea aceptada su voluntad de ser venezolana...omissis...CAPITULO III GARANTIAS INDIVIDUALES Art. 35. Se garantiza a los habitantes de Venezuela:...omissis...2.º La libertad y la seguridad personal...omissis...8.º La igualdad ante la ley...omissis...No se dará otro tratamiento oficial sino el de *ciudadano* o *usted*, salvo las fórmulas diplomáticas...omissis...”.

“CONSTITUCION DE 1961³⁴

...CAPITULO III DERECHOS INDIVIDUALES...omissis...Art. 60. La libertad y seguridad personales son inviolables, y en consecuencia:...omissis...Art. 61. No se permitirán discriminaciones fundadas en

³³ La Constitución fue sancionada por la Asamblea Constituyente en Caracas, el 11 de abril de 1953, y mandada a ejecutar por el Presidente, Marcos Pérez Jiménez, el 15 de abril de 1953. El texto se ha tomado de *Gaceta Oficial*, núm. 372, extraordinario, de fecha 15 de abril de 1953 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 935, 939 y 941).

³⁴ La Constitución fue sancionada por el Congreso de la República, en Caracas, el 23 de enero de 1961, y mandada a ejecutar por el Presidente, Rómulo Betancourt, el mismo día. Fue publicada en *Gaceta Oficial* extraordinaria, núm. 662, de 23 de enero de 1961. La Constitución ha sido enmendada en dos oportunidades: la Enmienda núm. 1, sancionada por el Congreso el 9 de mayo de 1973 y mandada a ejecutar por el Presidente, Rafael Caldera, el 11 de mayo de 1973, fue publicada en *Gaceta Oficial* extraordinaria, número 1.585, de 11 de mayo de 1973; y la *Enmienda núm. 2*, sancionada por el Congreso el 16 de marzo de 1983 y mandada a ejecutar por el Presidente, Luis Herrera Campins, el 16 de marzo de 1983, fue publicada en *Gaceta Oficial*, núm. 32.696, de 30 de marzo de 1983, y núm. 3.251, extraordinario, de 12 de septiembre de 1983 (la cual reimprime por error de copia la *Gaceta Oficial*, núm. 3.224 extraordinario, de 24 de julio de 1983). El texto de la Constitución de 1961 que se publica, y sus Enmiendas núms. 1 y 2, se ha tomado de *Gaceta Oficial*, núm. 3.357, extraordinario, de 2 de marzo de 1984 (Allan R. Brewer-Carías, págs. 961, 969 y 970).

la raza, el sexo, el credo o la condición social...omissis...No se reconocerán títulos nobiliarios ni distinciones hereditarias...omissis...”.

“CONSTITUCIÓN DE 1999”

TÍTULO III. DE LOS DERECHOS HUMANOS Y GARANTÍAS, Y DE LOS DEBERES. CAPÍTULO I. DISPOSICIONES GENERALES....omissis...Art: 20. Toda persona tiene derecho al libre desenvolvimiento de su personalidad, sin más limitaciones que las que derivan del derecho de las demás y del orden público y social. Art. 21. Todas las personas son iguales ante la ley; en consecuencia: 1. No se permitirán discriminaciones fundadas en la raza , el sexo, el credo, la condición social o aquellas que, en general, tengan por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento goce, goce o ejercicio en condiciones de igualdad , de los derechos y libertades de toda persona. 2. La ley garantizará las condiciones jurídicas y administrativas para que la igualdad ante la ley sea real y efectiva; adoptará medidas positivas a favor de personas o grupos que puedan ser discriminados, marginados o vulnerables; protegerá especialmente a aquellas personas que por alguna de las condiciones antes especificadas, se encuentren en circunstancias de debilidad manifiesta y sancionará los abusos y maltratos que contra ellas se cometan.3. Sólo se dará el trato oficial de ciudadano o ciudadana; salvo las fórmulas diplomáticas. 4. No se reconocerán títulos nobiliarios ni distinciones hereditarias.

6.1 Normativa constitucional y realidad cultural.

Consagradas como están, nominal y formalmente, la libertad y la igualdad como derechos inmarcesibles en todos los textos constitucio-

nales de la República, queda por analizarse si más allá de tal cristalización formal, tales derechos corresponden a una realidad material y, de modo radical y verdadero, más allá de teórica presunción, a un concepto verdadero, vivo y vivido de modo cultural, histórico y de colectivo y general sentimiento. Vale decir, han surgido los conceptos de libertad e igualdad, recogidos sistemáticamente en los textos constitucionales de Venezuela, de un sentido de *Gemeinschaft* emergente de las particulares circunstancias de la realidad política del momento histórico, pasado y actual, en Venezuela.

La palabra libertad, como la de igualdad, tienen valores semióticos diversos que deberán explorarse en su proyección histórica en Venezuela, a lo largo del desarrollo de la presente tesis. Precisamente su propósito esencial será determinar qué concepto de igualdad se refleja como determinante en la evolución histórica de la redacción de los textos constitucionales venezolanos a través del tiempo por una parte, y por la otra, la exploración del determinado en relación a tales textos en el transcurso del tiempo de su vigencia temporal. Es decir de la exploración de la naturaleza de lo determinado, en el sentimiento popular general, en relación a tales términos jurídico formales.

Los términos libertad e igualdad nacen y se elevan a un significado con proyección política con el nacimiento de la realidad social y política que permite el nacimiento de la democracia en Grecia a finales del siglo VI a.C. A partir de allí, Atenas siempre vivió, con sólo breves interrupciones, en democracia. Por su propia peculiar naturaleza, esta manifestación primera de ese notable invento griego, estuvo siempre sujeto a discusión, debate, cuestionamiento., es decir a diálogo. Ese diálogo se reconstruye en las menciones que se encuentran en el teatro, en la dialéctica y retórica de retóricos y sofistas, en las descripciones de los

historiadores, en las discusiones de los filósofos. Los textos que han llegado hasta nosotros resuenan del entusiasta elogio de la democracia. La democracia corresponde, por su propia naturaleza, a una obligada estructura cuya característica hace que todo sistema político que adopte su forma esté siempre confrontado, en todo tiempo y en todo lugar, en grado variable, a problemas y desafíos similares. Por ello, muchas de las ideas esenciales que dimanaban de la estructura democrática son de permanente actualidad.

Al respecto M. García Pelayo observa (GARCIA-PELAYO (2) pp.3025-3041), que la idea de ley, y específicamente ley constitucional, ha sido por excelencia la despersonalización del poder personal sin límites del jefe primitivo, cristalizándose ese poder en la norma que destierra el capricho autocrático. Así dice literalmente (sería ocioso y deshonesto parafrasear el texto que es tan claro y elocuente): *“La existencia de una jurisdicción constitucional, dentro de un sistema jurídico-político significa la culminación del proceso de desarrollo del Estado de Derecho...la transformación del Estado legal de Derecho en Estado constitucional de Derecho. El primero se caracteriza por el principio de legalidad, es decir, por la afirmación de la primacía de la ley sobre los restantes actos del Estado hecha efectiva por el funcionamiento de unos tribunales destinados a garantizar la legalidad de la acción de la administración estatal. El segundo se caracteriza por el principio de la constitucionalidad, es decir, por la primacía de la Constitución sobre la ley por el funcionamiento de una jurisdicción que entienda de la constitucionalidad de los actos del Estado, incluida la propia ley. El estado constitucional de Derecho mantiene, pues, el principio de legalidad pero subordina sus formas concretas de manifestarse al principio de la constitucionalidad... omissis...el Estado de Derecho es la concreción en una época histórica dada de un arquetipo intemporal de convivencia política*

al que designaremos como "nomocrático" en el sentido de que el poder está investido en las normas. Dicho arquetipo se caracteriza por la articulación de tres ideas de las que podemos encontrar ejemplos a lo largo de toda la historia del pensamiento: i) La idea de que la dignidad y la libertad humanas son incompatibles con la sumisión del hombre a otros hombres, pues, como decía Nicolás de Cusa a fines del siglo XV: "Libre es el hombre que no obedece a otros hombres, sino a leyes"; ii) la idea de que sólo el imperio de normas abstractas e impersonales garantiza un orden digno, cierto y seguro de convivencia o, para decirlo con palabras de Maquiavelo un vero vivere político frente al vivere corrotto en el que depende del arbitrio del poderoso, y iii) que en el antagonismo entre kratos y nomos, entre el poder y la norma, el primero ha de someterse a la segunda".

En apariencia, el análisis constitucional venezolano tradicional, sólo vagamente consciente de lo anterior, se ha ocupado fundamentalmente más bien de aspectos de la coincidencia de disposiciones constitucionales con modelos que se inscriben en los grandes movimientos ideológicos del pensamiento universal: Liberalismo, democracia republicana, socialismo, idea del estado social, estatización, derechos del hombre –individuales y sociales–, estructura centralizada o federativa del estado como aspectos determinantes del grado y de la calidad de la democracia. Tanto la sociología o, si se quiere, la pre-sociología filosófica del Siglo XIX como la doctrina socialista durante la primera mitad del mismo siglo, son réplicas a la doble herencia de la revolución industrial y de la revolución francesa. Pero hasta donde llega mi información se desconoce algún estudio sistemático que trate de los temas de un sincretismo entre las inclinaciones y las interacciones profundas que se derivan del temperamento del pueblo venezolano, dada su trayectoria histórica y los sentimientos que de ella derivan subjetivamente, y tal

como se manifiestan en su conducta histórica colectiva y en sus tradiciones, por una parte, y los “preceptos, principios y disposiciones pragmáticas” (para retomar la clasificación descriptiva que utilizó la Comisión de Redacción del Proyecto de Constitución de 1961), que han debido estar presentes en las veinticinco Constituciones anteriores a la vigente de 1999. Así, al constitucionalismo venezolano le ha pasado un poco lo que al marxismo venezolano. En ambos casos hay proyección o despliegue a dos niveles: uno que se podría calificar de carácter sofisticado constituido por profesores de filosofía del derecho y de derecho constitucional, que se han pasado de los presocráticos a Platón, Aristóteles, Plotino, etc., pasando por todos los estadios intermedios, hasta las modernas teorías de Bodino, Hobbes, Jellinek, Kelsen, Heller, Rawls, Hart, Dworkin, Shapiro, Hacker-Cordón, Rubio Llorente, Bobbio, Vergottini, Elster y Slagstad, Greenberg y otros. En síntesis se trata de un constitucionalismo *“que obedece a la sustitución de importaciones que, como se sabe, es una característica típica de los países en tránsito al desarrollo”*, ácido comentario de García-Pelayo en su artículo “La contribución del marxismo al subdesarrollo”, (GARCIA PELAYO(2) pp. 3159 y ss.), parafraseando, aquí sí lo dicho sobre los dos niveles del marxismo latinoamericano, el de torre de marfil universitaria y el de la *vulgata*, amalgama simplista de indigente *“vulgarmarxismus”*. El paralelo es válido, a mi ver, para el constitucionalismo en Venezuela, por cuanto éste, a nivel llamémoslo universitario, en Venezuela, es de un nivel propiamente surrealista frente a las vagas ideas del común, vagas por no sentidas de alguna manera uniforme, ni siquiera a nivel de algún mito colectivo, por no estar asentadas en una cultura nacionalmente ni sociológicamente cristalizada y sencillamente inexistente. Y esto por las razones del originario y absoluto fraccionamiento étnico, social y cultural explanado arriba a través de largas páginas. Los intentos por fibrilizar el corazón del pretendido mito colectivo, sobre el intento de mitificación de

Bolívar esencialmente, por no decir únicamente, son inútiles, porque para resucitar algo, ese algo tiene que haber existido, y no es el caso. Referirse sobre esto al admirable ensayo “La herencia de la tribu- Del mito de la Independencia a la Revolución Bolivariana” (TORRES).

Aun así, signo *aparentemente* ilustrativo de la toma en consideración de un pretendido sentimiento popular acerca de libertad e igualdad en la estructuración, cuan teórica y apartada de la sentida y resentida realidad, de utópicos esquemas constitucionales, es probablemente el mantenimiento, en grado relativo, y en definitiva prácticamente invocatorio, del término, que no de la realidad, de un “sistema federal” (con involuntaria ironía formal constitucional, calificado de “sui generis”), como consecuencia de las guerras civiles de la Federación y la definitiva liberación de los esclavos, en la misma época. Fue entonces necesario alcanzar dos finalidades inseparables, desde el punto de vista funcional, una finalidad de legitimación del poder formalmente constituido y una finalidad de convocatoria a la integración y a la participación de la mayoría o por lo menos a la moderación y a la anulación de tendencias anárquicas. Esta doble necesidad es particularmente significativa en torno a las categorías de libertad e igualdad si se considera que a todo lo largo de la historia de Venezuela y de sus instituciones se manifiesta, directa o indirectamente, un miedo permanente de la élite a la “revolución” o más inmediatamente a los “alzamientos” populares. Surge entonces, en consecuencia, con raras excepciones, una historia y una literatura convencionales y de circunstancia que escamotean las causas primarias de las tensiones profundas en la historia de la sociedad venezolana y se circunscriben a un debate de nivel ideológico, según los modelos y las modas universales, seguidas con más o menos felicidad y mayor o menor atraso.

A partir de este movimiento aparentemente espontáneo, pero originado en temores difusos, que produce una especie de “sovietización” de la historia para describirla de modo deformante, solipsismo obliga, hay cierta y notoriamente honrosas excepciones como la de José Gil Fortoul, hartamente despreciada por los marxistas, con su “Historia Constitucional de Venezuela”, publicada en 1909. Texto preciso en sus explicaciones racionales, como ya se dijo, frente a las circunstancias venezolanas del tiempo. En testimonio de la más oscura irracionalidad, como lo dice Mariano Picón Salas en su “Historia de la Revolución Federal” y Lisandro Alvarado, en su obra “Los Delitos Políticos de la Historia de Venezuela”, así como también en los ensayos históricos de Laureano Vallenilla Lanz, Pedro Manuel Arcaya y Arturo Uslar Pietri, entre otros. Excepción también a la regla de una descripción convencional, y falseada de la sociedad venezolana, todavía y aun más en literatura, en la tipología caricaturesca más variada de personajes de la naturaleza más violenta, cínica y oportunista –“caciques”, “cuatreros”, “propietarios de latifundios”, mujeres –amantes o feroces–, brujos, pueblo pobre, supersticioso y explotado estereotipado en las novelas y los cuentos venezolanos: “Zárate” de Eduardo Blanco; “Peonía” de Romero García; “El Sargento Felipe” de Picón Febres; hasta las grandes novelas del Siglo XX, como “Doña Bárbara”, “Cantaclaro” y “Canaima” de Rómulo Gallegos. Ante esto resalta la rara lucidez de Uslar Pietri con sus “Godos, insurgentes y visionarios”. Pero, hasta donde se conoce, no ha nacido ni el Víctor Hugo ni el Balzac venezolanos, esto último lo limita Picón-Salas a lo que considera, preferiblemente, como tiempos balzacianos por excelencia, que serían los de la dictadura perejimenista (Picón-Salas, M. p. 21, “Venezuela: algunas gentes y libros”, “Venezuela Independiente: Evolución político-social 1810-1960”, por tres autores: él mismo, Augusto Mijares y Ramón Díaz Sánchez. Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1975; vid. MIJARES (2)). Realmente no se ve porqué estarían tales

tiempos balzacianos, de la historia nacional, limitados a aquellos, cuando se han mantenido vigorosos, a mi modesto ver, tanto del 1958 hasta el 1998, como de allí a esta presente actualidad (2014).

Han de ser analizados entonces los principios formales categóricos de libertad e igualdad del constitucionalismo venezolano, necesariamente a la luz de su correspondencia o menos con los mitos colectivos, de existir comprobadamente éstos mitos. Es decir, si es sostenible, según lo reflejan los cronistas que aquellos principios corresponden esencialmente al verdadero sentido colectivo de lo que sea una identidad venezolana. Bajo la doble pena de irrelevancia nominalista y política si no fuese así. Esto trae entonces de nuevo la distinción y frecuente distanciamiento de variable gravedad entre las estructuras formal-jurídicas del Estado y la sociedad en su despliegue real-material, cultural y social. Bien lo señala García Pelayo (GARCIA-PELAYO (2), pp. 2.217-2.240) cuando, observando que von Stein, desde el punto de vista conservador y Marx desde el punto de vista revolucionario, analizan, desde distintas perspectivas, los mismo hechos de 1848. Cita García Pelayo a von Stein: “El resumen que plantea el tiempo (Nota: el revolucionario de 1848) es el de *‘esclarecer...las leyes del desarrollo en virtud de las cuales la comunidad humana domina con sus propias fuerzas sus contradicciones internas’* [L. von Stein, ‘Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere tagen’ p. 112]. “Hemos dicho anteriormente que si la comunidad es capaz de resolver la contradicción que encierra la vida humana es porque tiene una personalidad y, por ende una vida autónoma. Ahora bien: si la comunidad está dotada de vida es claro que ha de albergar en su seno esa oposición, ese movimiento entre sujeto y objeto, entre lo personal y lo impersonal que constituye la esencia de la vida. *Por consiguiente ¿dónde está esa voluntad que convierte a la comunidad en persona y dónde está*

la oposición u objeto de esa voluntad? Y aquí es, justamente, donde hace la aparición de la antinomia Estado-sociedad. En efecto: *la unidad de voluntad mediante la cual la comunidad se determina a sí misma, es decir, se manifiesta como personalidad es el Estado, en el que la pluralidad de voluntad de los individuos se transforma en una unidad personal...*” (Énfasis del autor; GARCIA-PELAYO (2), p. 2.225 [Geschichte...pp. 16 y 35]). Al igual que Tönnies, von Stein, según lo señala García Pelayo, afirma que “la sociedad es sistema de dependencias” de interdependencias, añado, “en el orden de la economía”. Y la economía es la fundamentación de la sociedad, a la cual determina con respecto a la situación vital de los individuos, su relación con los demás y las formas estructurales de esta relación.” (GARCIA PELAYO (2) p. 2.228). El tipo de propiedad y la naturaleza del trabajo que tienen y desempeñan los individuos condicionan la personalidad de cada uno. De allí surge la conexión entre ciertos tipos de propiedad, o su ausencia, y las actitudes sociales; así sólo con la propiedad de la tierra se pueden corresponder actitudes tales como el sentido de fidelidad, de seguimiento, de servidumbre, y otros (GARCIA-PELAYO (2) p. 2.229). Con la industrialización, que nunca se ha dado en Venezuela realmente a cabalidad, salvo, en lo sustancial, en la actividad petrolera o minera de extracción, con la industrialización, decimos, se dan por lo general otro tipo de relaciones sociales. Como en Venezuela esa industrialización ha sido incipiente y, con referencia a la generalidad, débil, correspondientemente el referido tejido de relaciones sociales ha sido de extrema debilidad, y se puede discutir que en la realidad no ha ido más allá del discurso partidista de ocasión proselitista. Ante la falta de toda economía general con dinámica propia, que es justamente la característica del subdesarrollo básico del país, desde sus albores, ha habido para una suerte de sustitución de importación de realidades industriales y comerciales, la creación local de un discurso político de sustitución de realidad por palabras, lo

nominal por sobre lo formal, y así como lo señala García Pelayo en su artículo “Contribución del marxismo al subdesarrollo” “ ...Se habla de campesinos porque así lo dicen los textos, muy especialmente con referencia a los países subdesarrollados..(pero)...En resumen, todo transcurre en un engranaje de “como síes”, como si las cosas fueran como dicen los sencillos textos, como si la clase obrera fuera como la europea de primeros de siglo (XX), o si como los campesinos...fueran como los chinos y, por tanto, todo transcurso de un pensamiento enajenado de la realidad.” (GARCIA PELAYO, ya citado *supra*). Sea como fuere, es claro que, en todo caso, a todo lo largo del siglo XIX y hasta bien entrados mediados del XX no ha habido tal dimensión de actividad industrial. Después de tres siglos de colonia, y para los albores del Siglo XIX, no había un sistema de economía desarrollado y autónomo, integrador de la generalidad de la población, y esto último menos aun por cuanto la estructura económica esclavista perduraba con total gravitación, y eso hasta 1854.

Por lo tanto, el análisis del sentido de la naturaleza de esa identidad venezolana debe considerar, fuera de la aplicación de criterios marxistas anacrónicos y con “visión de túnel” (tanto para el análisis de 300 años de historia colonial, como esencialmente para todo el siglo XIX y buena parte del XX) en un sistema que desde sus inicios fue predominantemente esclavista, los prefabricados y artificiales productos de la deconstrucción del (mal) llamado “post-modernismo” (sin entrar en los meandros de su teoría, análisis que excede el marco del presente estudio), cuya idea central es que el relativismo cultural produce tal resquebrajamiento de todo los valores que subyacen todo orden cultural y, partiendo de ello, de todo orden comunitario y por ende societario, que como resultante es, o sería, imposible la estructuración de reglas sociales racionales, ya que el propio tema de la racionalidad es uno de impo-

sible aborde porque las palabras (drama lacaniano que, ya a estas alturas de 2014, perdóneseme el señalarlo, ha resultado ser un vasto *scherzo*, una vasta broma) no significan lo que significan sino otra cosa, libre a cada uno de definir, según la inspiración del momento, significado y significante, Habermas y cohorte etc.

Pero sucede que el *homo sapiens sapiens* sólo vive socializado y por tanto en sociedad; que no existe cohesión social sin previa cohesión de valores compartidos, que no existe orgánicamente sociedad sin previa comunidad de destino como sentimiento general compartido; que no existe sociedad como tal sin reglas generales de todo tipo desde lenguajes corpóreos, hasta costumbristas, legales y constitucionales.

Para entender lo que fue ese proceso de socialización desde la época colonial y hasta los momentos de las dos guerras civiles del Siglo XIX, la primera en la guerra de Independencia y la segunda en la de la Federación (con mortandad, se recuerda, en ambos casos de un tercio de la población) y con una alta fragmentación cultural y étnica, conforme a lo señalado *supra*, conviene analizar lo que Hermann Heller (HELLER, pp. 166-167; 174-190) señala en torno a los conceptos de pueblo como formación natural; como formación cultural; y la división económica en clases; la opinión pública y el derecho como condiciones de la unidad estatal. En esto último se verá el eterno intercambio dialéctico entre lo estático y lo dinámico entre comunidad (*gemeinschaft*) y Estado (*gesellschaft*), que se refleja en la misma tensión dialéctica en la materia de lo constitucional. Esto es lo que ilustra precisamente la distinción entre los grandes sistemas estudiados en el derecho constitucional comparado, a saber, el histórico-tradicional y el racional-normativo que, junto al sociológico refiere García Pelayo en la tipología explicada en su "Derecho Constitucional Comparado" (GARCIA PELAYO,(2),pp.33-46). La tradición (histórico/cultural/ social y por ende política), vale decir, el

concepto de ella se tenga, es decir compartido por la generalidad, y su cristalización (paulatina: sistema histórico tradicional o revolucionaria y abrupta: sistema racional-normativo) en normas jurídicas de diverso rango, las cuales a su vez encausan el devenir histórico. La creación (pero no *ex nihilo*) jurídica de estos diversos tipos que corresponden a un tránsito histórico, siempre forzosamente proviene así de un sustrato cultural, económico, social y político previo, aunque histórica y políticamente con mayor o menor predominancia, dimanante de una tradición o de una racionalización sobrevenida y “nueva” concebida sobre un orden cultural tradicional por el tiempo de su estructuración. La categorización así adscrita siempre se da de un modo sincrético y nunca en estados radicalmente puros y excluyentes entre sí. Vale decir que en la praxis estas categorizaciones son arquetipos propiamente weberianos, ya que en la práctica los sistemas respectivos corresponden a un hibridación de esas categorías, en mezclas más o menos felices, esto es, más o menos adaptadas a la realidad cultural, histórica y política que están orientados a regular.

Frente a los *disjecta membra* de los diversos componentes étnicos que conforman la humanidad asentada en el territorio de la Capitanía General de Venezuela, es conveniente resaltar un criterio sostenido por Heller (HELLER, p.166) de que si bien diferencias de orden puramente físico han podido actuar históricamente tanto como fuente de atracción como de rechazo, “la comunidad política no aparece determinada de manera alguna por el grado de parentesco real y antropológico, sino principalmente por tradiciones que gradualmente se convierten en “instinto”; si se trata aquí de diferencias aparentes de carácter hereditario o de otro carácter, es cosa que no ejerce mayor influjo (cita entonces Heller como fuente de lo anterior a Max Weber, “Economía y Sociedad” II, pp. 63 ss.[WEBER pp. 58 ss. en la edición de la misma obra consultada

por el autor, "Economie et Société"; Librairie Plon, Pocket, 1995]). Y finaliza, para resumir el largo capítulo sobre el pueblo como formación natural (es la de Heller edición original, no hay que olvidarlo, muy significativamente, del año de 1934) desacreditando por completo con las más precisas y completas razones (HELLER, pp.164-174) la tesis racial de la formación y conformación del Estado cuando afirma la inanidad y falsedad absoluta de la noción de que: "la base primera de la teoría de la raza es la creencia subjetiva de origen y de que con ésta viene dada una conducta determinada" (HELLER, p. 267), y concluye: "Resumiendo, diremos que no hay camino alguno científicamente transitable que conduzca desde la raza primaria o natural al Estado. La raza, como unidad del modo de ser corporal y psíquico invariable a través de siglos y aun de milenios, no es un hecho de la naturaleza y, mucho menos, una realidad cultural o una unidad política de acontecimientos, sino exclusivamente una ideología encubridora nacida en los últimos decenios a fin de servir a determinadas exigencias políticas. La teoría racista es completamente insuficiente, incluso como ideología de legitimación, ya que viene a dividir el Estado y, a causa de la diversa valoración que hace de los habitantes, no lo podría legitimar como unidad política del pueblo" (HELLER, p.174). Otra cosa es, refiere Heller, cuando el lado corporal, es decir material, de *la unidad de acontecer* que es el pueblo se ve en el aspecto cultural, es decir, la realidad de pueblo como formación cultural. Como es bien sabido Hermann Heller, social-demócrata, tuvo que exiliarse a España por la llegada del nazismo al poder en 1933, donde murió en el mismo año en Madrid, sin poder concluir su "Teoría del Estado", publicada, como se ha indicado, en 1934.

El que el pueblo, para ser tal, debe tener conciencia cultural de serlo, es un enfoque histórico que sólo nace en el siglo XIX.

Por otra parte, la noción de pueblo en si, como concepto general, sólo surge después del Renacimiento. La idea de pueblo como “nación” sólo surge claramente con el fin del Antiguo Régimen. El pueblo no corresponde solamente a una formación del espíritu, Heller señala que como realidad social (distinta a la de nación) en el pueblo “también, el dualismo natural naturaleza-espíritu sólo puede concebirse dialécticamente” (HELLER, p.175), es decir, como el resultado de mutua interacción permanente. Así si, como hemos visto, no tiene sentido alguno la noción de pueblo basada en una fantasiosa y difuminada comunidad original de estirpe racial, se llega a formar el pueblo, con el transcurso de las generaciones, a través de una conexión que llama Heller de “raza secundaria o cultural” que se produce cuando, nuevamente, se suceden generaciones, sin que existan normas de exogamia, en que los hombres van quedando unidos por vínculos culturales, religiosos, idiomáticos, políticos y de muchas otras naturalezas. Todo esto sólo llega a cristalizarse cuando existen formas de estado cónsonas con tal acervo cultural. Y así, resultantemente, no es en definitiva “la sangre la que engendra al pueblo y al Estado, sino, cabalmente, lo contrario” (HELLER, p. 175). Hay una corriente del pensamiento alemán de finales del Siglo XIX (Lazarus: “Was heisst national?” [Qué se llama nacional?], 1880) citado por Heller (HELLER,p. 176) que sostiene que el pueblo sería el producto de una suerte de emanación espiritual de los individuos que los componen: “no son un pueblo sino que lo crean incesantemente”. A lo cual Renan, también citado por Heller (HELLER, p. 176), añade que la nación es un alma, un principio espiritual que se formaría por un plebiscito de todos los días (Renan: “Qu’est ce qu’est une nation?”, 1882). La conclusión de Heller es que el pueblo en sentido cultural, que es políticamente amorfo, i.e. el sentimiento cultural no es en sí la superestructura política, pero es lo que la permite, y así, sólo con la concreción de tal estructura es que se convierte el pueblo en nación. Por ello lo

crucial que es el paso del concepto de pueblo al de nación, sólo se da cuando la *conciencia* de pertenecer al conjunto llega a transformarse en una *voluntad* de conexión política. Dicho de otro modo: cuando la *conciencia de ser* un pueblo, esto es *la conciencia de tener una identidad*, se transforma de modo natural y diríase inevitable, en *una voluntad colectiva de conexión política*. Todo esto transcurre a nivel de una concientización que es naturalmente de carácter difusa, mítica, analizado conceptualmente este fenómeno por el historiador, ya en conocimiento del instrumento cognoscitivo de las tesis freudianas y de las nociones de subconsciente, entre otras muchas trascendentales suyas (y que procurarían en su momento ser políticamente recuperadas por el marxismo, con el intento de síntesis freudo-marxista esencialmente representado por Herbert Marcuse y Wilhelm Reich).

La Teoría del Estado ya bastantes dificultades había tenido con las ideas de Rousseau y del romanticismo, que le atribuyeron al pueblo, como nación, el sentido místico y nebuloso de una personalidad específica e individualizada, con conciencia, voluntad política y capacidad de obrar en bloque. Es la idea del “contrato social”. Así, como sabemos, Rousseau afirmó la imposibilidad de que el pueblo fuera representado al identificar “la voluntad general del pueblo” con la “volonté générale” del Estado. (HELLER, p.179). Peligrosa fantasía que ha servido de útil instrumento justificativo a los totalitarismos modernos desde entonces. A todos.

Si bien es cierto que lo que sea el pueblo como sentido cultural resulta amorfo políticamente (HELLER, p.177) y que sólo se puede adquirir la conciencia de pertenecer a un conjunto político si existe un marco de legalidad de Estado que viene a reforzar y cristalizar esa realidad material cultural de un sentir colectivo de comunidad, resulta razonablemente sostenible, a mi modesto ver, que sin la previa existen-

cia de un substrato cultural común y tradicional de unos mitos que confieran identidad colectiva por ser ampliamente compartidos por la colectividad, toda forma jurídica aplicada a una realidad socio histórica de la cual no emana como *logos* coherente con el substrato cultural o que por lo menos sea sustentada por los términos de un común sentir, no puede operar el milagro de una unión hipostática sentir/racionalidad formalizada en normas de organización estatal. Dicho de otra forma, no basta para crear *pueblo* el solo substrato cultural sino que éste debe ser contenido y desplegado a la vez en el marco jurídico de la organización de un Estado; pero lo contrario no opera. Caso extremo demostrativo: el Tibet bajo férula legal chino-comunista. Es esa la razón por la cual en dos ejemplos, el de los Mongoles y el del Imperio inglés actuaban sobre los pueblos conquistados, basándose en las estructuras de mando nativas. Puede discutirse que era por economía de estructuras administrativas ya creadas, y puede igualmente argüirse que era además, y por sobre todo, para evitar la fatiga de sumar al esfuerzo de mantener las conquistas el de inventar estructuras artificiales y por ello, a priori, rechazables por los conquistados, para el mantenimiento del nuevo orden de los conquistadores.

Además, ni siquiera respetando el orden de los factores en que emerge la estructuración de un pueblo, esto es, inicialmente una cierta realidad cultural de general coherencia y práctica, y luego su consagración formal en una forma de Estado. Volviendo a Heller, tal unión simbiótica del organismo pueblo en sus cotiledones cultura/Estado, tampoco es garantía de unidad (HELLER, p.180), sino que siempre existe *“un pluralismo de direcciones políticas de voluntad, y, aun en los casos de expresión en la actualización del Estado, un grupo en el pueblo que disiente de ella en los fines o en los medios. Es inadmisibile, sobre todo en la actual sociedad de clases, hablar de una unanimidad política, ca-*

paz de obrar, de la conexión nacional de voluntad. Numerosos antagonismos políticos se producen a causa del aspecto político que representa también el vínculo clasista, y asimismo, dentro de cada clase, por las varias oposiciones de naturaleza económica, espiritual y confesional, dinástica, etc., que en ella se dan. Hay pues que oponerse lo mismo a Rousseau que a los románticos, pues unos y otros han convertido a la legalidad peculiar del Estado en una metafísica del pueblo por la cual el Estado queda reducido a simple fenómeno de expresión del pueblo democrático o de la nación romántica. La volonté générale rousseauiana presenta también un tinte puramente romántico por cuanto implica una armonía política y un acuerdo de voluntades anteriores al Estado, cosa que nunca se da en la realidad del pueblo, que es siempre de carácter antagónico. Los ideales demoliberales de una “representación popular” como “espejo” de la voluntad del pueblo y de un gobierno que no debe ser sino la “expresión” del parlamento, se nutren de la ficción de una voluntad popular sin contradicciones, y no se distinguen de la utopía de Marx y Engels de una sociedad futura sin Estado más que por el hecho de que en ésta, esa voluntad popular sin contradicciones sólo se puede dar en la sociedad sin clases en tanto que la concepción demoliberal admite que es realizable en la misma sociedad civil...omissis...No puede aceptarse que el pueblo o la nación sean una unidad en cierto modo natural, anterior a la del Estado, que viniera a constituir a ésta en virtud de su propia efectividad. Muy frecuentemente fue la unidad del Estado... la que, al contrario, cultivó y creó la unidad “natural” del pueblo y de la nación. Con sus medios de poder, el Estado se encuentra en las mejores condiciones para hacer un solo pueblo de pueblos diferentes por la lengua y la antropología.” (HELLER, pp.180-181).

Todo muy cierto, pero es que el problema, en el caso venezolano, ni en ningún otro puede enfocarse desde el punto de vista de una hipotética “unidad” monolítica o menos, sino de una coherencia cultural, económica y, con ello, histórica. Bien evidente es que esa unidad, como algo total y orgánico, no existe. No ha existido jamás, en ningún pueblo y en ningún momento histórico. La sociedad es cosa moviente y viva y siempre hay en un devenir sin fin corrientes disidentes, distintas, ver centrífugas. Pero a la fuerza unificadora de las formas del Estado es necesaria orgánicamente la pre-existencia de valores y situaciones culturales ampliamente compartidas, es decir, relevantes para la generalidad. Y cuando no ha existido de modo suficiente, a nivel cultural, social y económico, las estructuras estatales han marginado o excluido grandes segmentos enteros de la sociedad, por ejemplos: la Grecia clásica y su arquetípica democracia era asunto de un 12% aproximado de la población (sólo aquellos que eran varones, griegos y libres eran ciudadanos; los demás no); el sistema de los Goulags en la URSS se encargó de marginar y excluir vastos sectores disidentes (los sobrevivientes de las matanzas al por mayor que Robert Conquest describe en su obra “The Great Terror” (CONQUEST) y ello aunado al problema de las nacionalidades era el espacio soviético ruso. De modo tal que la “unidad estatal” es una ficción jurídico-formal, en todo caso, frente a la evolución permanente los diversos y frecuentemente divergentes intereses de los grupos sociales que se van produciendo a través del transcurso del tiempo histórico y social. Además sostengo que, para el caso de Venezuela, en la época particularmente analizada a partir del momento de los albores del republicanismo independentista de 1810, no solamente fue por fraccionamiento étnico-cultural (según lo arriba señalado en relación a los componentes de los grupos humanos que a lo largo de 300 años de la Colonia se fueron amalgamando en el territorio), sino también luego por la ruina económica que vino después por las dos tandas

de guerras civiles del Siglo XIX. Dicho sea también que el sistema económico de la Colonia fue uno que no permitió la integración razonablemente orgánica que incluyera a la totalidad, o siquiera la mayoría de la población en una vida de relaciones económicas de propiedad, producción y consumo entre actores económicos que hicieran parte de un sistema económico total. Entonces, al ya señalado fraccionamiento inicial en la Colonia, traído por los orígenes poblacionales que fueron de carácter étnico-cultural, se sumó lo despoblado del muy extenso territorio, frecuentemente fértil sí, pero totalmente inculto. Las postrimerías del Siglo XVIII signaron, para 1790, la condición y momento más próspero de esa economía colonial signada por la exclusión de amplios sectores como actores económicos. Esa economía colonial incipiente, pero a su manera monopolística y excluyente de un número significativo, con respecto a la población total, de actores económicos, fue próspera en los tiempos que precedieron inmediatamente al movimiento de la revolución de la Independencia (AZAR, pp.173-174). Fue luego totalmente arruinada, erradicada y anulada como resultado de la guerra por la Independencia y, en los débiles restos que fueron quedando, nuevamente asolada en la Guerra Federal del mismo siglo. La pobreza e ignorancia que ello conllevó, se fueron extremando con el transcurso del tiempo en las postrimerías de las guerras civiles y con el mantenimiento, hasta 1854, de la esclavitud que, sin discusión, es en lo humano social y económico el más poderoso factor productor de anomia (dice el DRAE, con total pertinencia para el caso: "...1. Ausencia de ley// 2. ...Conjunto de situaciones que derivan de la carencia de *normas sociales* o de su degradación." Énfasis añadido).

Todo ello, en opinión del autor, imposibilitó el surgimiento de un sentimiento suficientemente compartido de destino colectivo, de identidad colectiva, de sentido generalizado de comunidad nacional. Deci-

mos, “en opinión del autor”, por cuanto comparte el criterio de H.L.A Hart (HART)(autor que más adelante se comentará sobre el tema relacionado de la formación del concepto de derecho) de que la discreta utilidad de un trabajo, que modestamente pudiera eventualmente tener el presente, es de explicar opiniones propias que puedan representar algún interés, basadas en fundamentación suficiente, se espera, pero ciertamente no ser una obra de mera recopilación de lo existente, por cuanto se ha de desalentar, como señala con gracia Hart: “ ...la creencia de que un libro de teoría [general] del derecho es, por sobre todo una obra en la que uno se informa del contenido de otros libros” (HART, prólogo p. XII).

VII DIVERSOS FACTORES DE CREACIÓN DE UN ORDEN SOCIAL

Así entonces se debe distinguir la “unidad” del Estado, como concepto formal jurídico y arquetípico, realizable, es obvio, sólo en el marco normativo de existencia de un Estado, de una “unidad” cultural nebulosa y teórica. Lo cierto es que acerca de ambos tipos de “unidad”, y más inclinadamente de la segunda, no se puede nunca hablar de un estado de cosas monolítico, sino que admite las amplias corrientes de la existencia y del acontecer social. En el marco del Estado, voces, corrientes y grupos de divergente interés con el general del momento. En el marco del acervo cultural colectivo, generacional y tradicional, grupos de diversas raigambres culturales, regionales y religiosas, pero *generalmente dotados de propia individualidad*. Es el caso que menciona Heller (HELLER, pp. 181-182) cuando refiere que es gracias a los reyes del Norte de Francia, que el pueblo francés tiene hoy una lengua común, por cuanto los referidos monarcas convirtieron la lengua de “oïl” en lengua oficial, en contra de la lengua de “oc” (el idioma del “Languedoc”). Ciertamente es, añadido, que lo que fue el Edicto de Villers-Cotterêts del rey Francisco I en 1539, dictaminó para los registros y documentos públicos de todo el reino el uso de la lengua de “oïl”, y que ello contribuyó innegablemente a la consolidación del poder real y a la unificación del reino, pero lo que aquí se ha de resaltar es que el poder de la monarquía, con las estructuras legales del caso, lo que hizo fue unificar entidades regionales y culturales bien individualizadas en sus características propias, esto es, en su cultura, territorio, vale decir en *una acendrada individualidad sentida y vivida por las generaciones que las fueron paulatinamente elaborando a través del tiempo*.

En 1539 es notorio que había varias lenguas regionales, maternas, en Francia. Si bien administrativamente se impuso la lengua de “oïl”, perduraron las culturas y las lenguas regionales *individualizadas* al punto que para el año de la Revolución Francesa de 1789, la Asamblea Nacional intentó hacer traducir sus leyes y decretos a las lenguas regionales, antes de abandonar este costosísimo e impráctico esfuerzo. Nuevamente, y lloviendo sobre mojado, un decreto del 2 termidor del año II impuso el francés como lengua de toda la administración.

Es así que no se puede unificar lo que no existe y que unificar es, en este caso, reunir diversidades *individualizadas* con existencia cultural, ética, histórica, en una palabra, sociológica real.

Una comunidad compuesta por individuos de orígenes diversísimos, étnicos y culturales, con importantes diferencias incluso dentro de etnias similares, como en el caso de indígenas y africanos en Venezuela, que no están aglutinados culturalmente de algún modo cuantitativamente significativo, en el sentido sociológico, difícilmente podían ser artificialmente unificados, con algún significado material y real, en el sólo marco jurídico formal relativo a la estructura de un Estado.

Por eso es que Heller se abroquela en el concepto de unidad como algo unívoco, total en un espacio político, para sostener que tal unidad predominante sólo se da con y dentro de la estructura de un Estado, y que no es suficiente el grado de unidad que conlleva el aspecto meramente cultural para ello, pero sí inicialmente indispensable. Hay entre ambos términos una relación dialéctica que orgánicamente implica la recíproca necesidad existencial de ambos términos. Es decir, que la unidad cultural no basta, no es suficiente, sin la forma aglutinante del Estado. Nuevamente, puede ser, pero esto no es lo que se discute, a saber: si se puede dar, sin que exista previamente un grado cierto de “masa crítica” de identidad cultural, por eso mismo compartida por su

propia naturaleza, una unidad nacional que entonces venga ser consagrada, realizada jurídicamente, por la estructura jurídico formal de un Estado, que es la a la vez manifestación y proyección de dicha unidad nacional. La figura heraclitiana del río y su lecho.

Heller se defiende de esa aporía, una vez descartada por él la suficiencia, per se, de la convergencia cultural de efecto identitario de una comunidad, para alcanzar la unidad que sólo la existencia de un Estado produce, y esto es difícilmente contestable, analizando la división económica en clases como condición de la unidad estatal y luego el rol de la opinión pública como condición de la unidad estatal. Veremos luego cómo Max Weber (WEBER, (1) (2)) también le da importancia crucial a la realidad económica, es decir, a la existencia real de relaciones económicas entre los individuos de una comunidad nacional como condición, no sólo para la unidad sino para la propia existencia del Estado.

Todo esto ciertamente pareciera alejarnos del tema central de este trabajo: la conciencia y existencia, por lo tanto real, jurídica y no meramente semántica, traducida material y formalmente en sede constitucional, de lo que sean los conceptos y la realidad efectiva de la libertad e igualdad entronizados en los textos constitucionales. No hay tal. Ambos conceptos son esenciales e inmanentes a la existencia misma, no sólo de la comunidad de destino realmente existente, es decir, sentida como tal, *si fuera el caso*, sino también de la existencia misma de un Estado que se construye, en nombre y por razón existencial, en ellos conforme a un estatuto jurídico que, en consagrándolos, formaliza y a la vez *justifica* también la existencia del propio Estado.

En Heller entonces, a la exploración de las dos tesis anteriores de sociedad en sentido natural, esto es, étnico y en sentido cultural, que él mismo considera insuficientes para explicar la unidad de un pueblo que sólo se lograría en el marco jurídico de un Estado, se viene a añadir la

consideración de dos enfoques adicionales para tratar de explicar la integración, o en todo caso, la estructuración de la sociedad de un pueblo, de una nación, de un Estado. La economía, por una parte, y por la otra la opinión pública (“La opinión pública como condición de la unidad estatal).

Todas pecan por el mismo defecto, que es de presentarse como explicación unívoca de la fuerza esencial y determinante que subyace la estructura social. Sobre esto de las leyes científicas que subyacerían todos los fenómenos, y que sólo habían de ser descubiertas para hallar a todo explicación y determinación forzosa, no hay que olvidar que viene del siglo de las luces el criterio que el avance en las ciencias desde el siglo XVII, con los descubrimientos en la medicina de Harvey, en la física con Newton y, en general, todo lo que vino a descubrir o redescubrir el enciclopedismo, hizo camino para la idea de que así como se habían venido descubriendo las leyes científicas cuya existencia y proyección daban a los fenómenos naturales una explicación de su verdadera esencia, se contagió tal pensamiento a las ciencias sociales, no así llamadas para aquel entonces claro, pero sí se concibió que el ordenamiento de los hombres en sociedad y dentro de las estructuras de poder del Estado, tenían también que ser objeto del mismo escudriñamiento científico para descubrir, allí también, “las leyes” que seguramente existían, tal como en la naturaleza, que dispondrían y presidirían las reglas científicas y acaso inmutables (Karl Popper y la “falsificación”, infinitamente repetida, de las tesis científicas, vendrían en el siglo XX) de las sociedades humanas y sus esquemas de poder (GARCÍA PELAYO,(2)). En un primer momento ello permitió justificar la tesis racional-normativa de constitución del Estado, que muy pronto precisamente por las disimilitudes entre las diversas sociedades, en sus fenomenologías culturales, económicas, éticas y, como corolario, políticas y sociales, pronto encontró sus límites y dio

paso a lo que se ha llamado la crisis del derecho constitucional (sea entendido: crisis de la teoría racional normativista de la Ilustración), por su necesaria adaptación a culturas, tradiciones y temperamentos de pueblo distintos.

Este buscar de la esencia de las cosas en leyes recónditas y ocultas que seguramente deberían existir, corresponde es una forma de pensamiento que ha sido una constante del carácter humano que, desde la búsqueda de la piedra filosofal y alquimista, hasta las teorías de pretendida unívoca explicación de las cosas humanas en sociedad que tuvieron auge principal en el siglo XX: las tesis de Marx, de Freud y de Levi-Strauss: marxismo, freudismo y estructuralismo, ha buscado la clave explicativa de todo el acontecer humano, de la Historia misma. Todas las ideas “clave” han fracasado en tal propósito y han, a pesar de ello, perdurado atávicamente a manera de solipsismo y en formas ideologizadas y casi religiosas; así el marxismo historicista todavía y, por largo tiempo ya concluido, el freudismo. El estructuralismo fue de intensa pero breve proyección vital.

Así, resulta imposible explicar unívocamente la unidad estatal, unidad que, ya lo vimos, es solo un arquetipo, sino que es necesario examinar cómo cada enfoque, en conjunción con otros, se puede explicar esa, permanentemente imperfecta, y en grados variable según los tiempos, pero general o predominantemente existente, “unidad estatal”. Sin perjuicio de ello, entonces, luce imprescindible hacer uso de todas ellas en conjunto, actuando como un haz de enfoques, para aproximarse a una explicación de la unidad de una nación y con ello de una unidad estatal.

Por ello, a las nociones idealizadas de pueblo como unidad cultural, ficcionadas por románticos, nacionalistas y demo-liberales, deben ser reunidas con las de unidades de identidad naturales o étnicas, libra-

das de sus demonios racistas, y con los enfoques economicistas y de fuerza de opinión general, para acercarse a lo que en realidad forma una nación.

Al analizar las tesis marxista, Heller señala que para Marx: “La relación directa existente entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos –relación cuya forma corresponde siempre de un modo natural a una determinada fase desarrollo del tipo de trabajo y, por tanto, a su capacidad productiva social– es la que nos revela el secreto más recóndito, la base oculta de toda la construcción social y también, por consiguiente, de la forma política de la relación de soberanía y dependencia, en una palabra, de cada forma específica de estado. Lo cual no impide que la misma base económica –la misma, en cuanto a sus condiciones fundamentales– pueda mostrar en su modo de manifestarse infinitas variaciones y gradaciones debidas a distintas e innumerables circunstancias empíricas, condiciones naturales, factores étnicos, influencias históricas que actúan desde el exterior, etc., variaciones y gradaciones que sólo pueden comprenderse mediante el análisis de estas circunstancias empíricamente dadas” (Heller cita allí “El Capital”, III, p.197). (HELLER, p. 185).

Indica así Marx que, para él, al contrario de como lo han erróneamente subsiguientemente interpretado muchos, la realidad material del Estado no se difumina frente a lo que sea la realidad económica sino más bien que ambos aspectos, el político y el económico, han de ser tomados en cuenta según su siempre y permanentemente cambiante realidad del momento. De tal forma que si bien señala que las formas de las relaciones de dominación surgen “de la misma producción”, también admite claramente la capacidad autónoma que determina diversas formas de reacción y el carácter sui géneris, individualizado, de cada forma política concreta. Así, la vista de reducir, de manera limitan-

te, el Estado a la sola dimensión económica, como aparece en Engels, que sigue en ello la filosofía de Fichte, hace caer en el campo de la mera filosofía y de la creación romántica de supuestos imaginarios de precedencia histórica (tal como la teórica y nunca comprobada “democracia natural” del comienzo de los tiempos, mencionada por Engels).

Entonces, si bien en la historia de las ideas el materialismo histórico tuvo el efecto de subrayar la realidad económica con la predominancia de ultranza que sabemos, no dejó evidentemente de lograr manifiesta importancia en señalar a la economía como *uno* de los cruciales factores de la unidad del Estado. Todo análisis sociológico que procura una importancia descollante, diríase metafísica, de algunos de los factores de las sociedades humanas, se aparta en la misma manera de una aproximación científica al conocimiento, y es en definitiva, con tal intensidad, irrelevante. Talleyrand decía que todo lo exagerado es irrelevante. Lo cual, repito, no le quita para nada la innegable y crucial importancia que el fenómeno económico tiene, pero junto y en combinación con los demás puesto, recuerda Heller, “...*que en la vida social todas las cosas se hallan relacionadas entre sí [y] hay que admitir previamente que no existe realidad social alguna que no se halle determinada, de algún modo, también económicamente. Pero que el factor determinante de la historia sea, en “última instancia”, la “producción y reproducción de la vida inmediata”, es cosa que no se puede demostrar científicamente, ni tampoco refutar si en el concepto de producción se incluye también la “misma producción de hombres”.* (Engels, Ursprung, p. VIII). (Citado en HELLER, p.186. Énfasis añadido).

La perspectiva unívoca y “metafísica” desde la cual Marx, Engels y los anarquistas niegan la existencia real del Estado como tal, sino reflejo de la férula económica, viene a representar la misma actitud de virtual religiosidad, similar a la del demoliberalismo, que consiste en sos-

tener el “mantra” de que Estado y pueblo no coinciden, no se corresponden, o no lo hacen aun, por que la supuesta y fantasiosa “volonté générale” no concuerda o coincide con la “volonté de tous” que, de modo no menos fantasioso, estaría subsumida en el texto legal constitutivo del Estado.

El colocarse en el esquema mental que considere posible, más, inevitable, la reducción del Estado a la sola “sociedad económica” y que la “administración de las cosas y la dirección de los procesos de la producción” se substituye al gobierno político, tal como “Engels dice con Saint Simon “(HELLER, p. 187) es incurrir en el más radical error, toda vez que el economicismo más profundo no logra reducir el Estado a la sola economía, sin entrar con ello en la mayor aporía. Engels mismo reconoce lo irreductible de una autoridad *política* del Estado, existente en lo específicamente represivo y representativo y, proyectada y ejercida, legalmente y materialmente, allende de la sociedad económica estructurada en clases. *E pur si muove...* esa autoridad política, y lo hace con su propia mecánica de la organicidad del puro poder encarnado en las estructuras del Estado. Y así, precisamente la inanidad, en definitiva, del reductivismo marxista del Estado a lo solamente y realmente económico, reside en que limita, enanizándolo, al poder del Estado *a una sola función de dominación económica*. A contrario de la más impactante y visible realidad histórica y política. De allí la inescapable ficción poética de la necesaria desaparición del Estado, anunciada como inevitable corolario de la desaparición de la sociedad de clases. (Polonius: “*Though this be madness, yet there is method in't.*” Hamlet, Acto 2, escena 2).

Queda entonces que la inmanente y por ello constitutiva función del Estado, que es la representativa, es la que le confiere su autonomía al Estado, la cual no está ni puede estar exclusivamente condicionada

por la sociedad de clases (HELLER, p. 189). En consecuencia, es inadmisibles, por falsa, la reducción del Estado a la sola economía, provenga ésta del pueblo estructurado en clases o de una hipotética, y problemática, “solidaridad” mística, viz. “el pueblo solidario”.

Toca ahora ver la acción de la opinión pública como condición de la unidad estatal. La doctrina de la opinión pública aparece esencialmente como crítica a las doctrinas de la fe como aglutinante social en la sociedad medieval, doctrinas éstas de la fe según la proyección específica dada en los idiomas nacionales. Su substrato constitutivo es que sólo se llega a una *autoconciencia política de la sociedad civil*, tema éste para el presente estudio de la más cardinal importancia, en tanto y en cuanto exista un lenguaje común para comprender los intereses comunes. Cuando Heller dice lenguaje común se refiere sin duda a la parte lingüística del fenómeno y, para esta tesis quiero plantear que lenguaje común ha de ser interpretado no sólo desde el punto de vista lingüístico y filológico sino también, además, y principalmente, desde el punto de vista de unos significados culturales comunes, vale decir, desde la perspectiva de significados de valores que son comunes, conocidos y generales. Incluso si su aplicación en el campo político, social y económico resulta conflictual. Un escritor francés fallecido en 2011, Jean Dutourd, de visos volterianos, afirmaba en lo que parecía una *boutade*, que sólo podemos discutir con aquellos con los que estamos de acuerdo. Vale decir, sólo podemos discutir con aquellos que comparten con nosotros un acervo cultural común que le da un *cierto sentido y significado a los significados de los significantes*, para hablar en la jerga lacanianiana. En el accidentado recorrido histórico de la doctrina de la opinión pública, que se inicia como apuntalamiento y afirmación del poder monárquico (Mercier de la Rivière, citado por HELLER, p. 190), hay el hito importante de la Revolución francesa, a partir de la cual, según Tönnies

(HELLER, p. 191), surgió una autoridad inexistente dos siglos antes, que es la de la opinión pública con la cual necesariamente hay que contar. Se ha de entender esta pública opinión, relevantemente para los propósitos de una unidad estatal, como sólo la que se produce en el ámbito de lo político, es decir, en opiniones de voluntad política y en juicios que sirven como armas para la lucha política. Para Heller la opinión pública es opinión de voluntad en *forma racional* “por lo cual no se agota nunca en la mera imitación y el contagio psicológico colectivo (cita a Jellinek y Ratzenhofer). Esto conflictúa frontalmente con las tesis de René Girard sobre la dinámica social y política movida por *miméticas emociones colectivas* expresadas necesariamente en *conceptos cuya eficiencia no depende en nada de su eventual racionalidad*. Tales opiniones compartidas, sean racionales o menos, provienen todas de una fuente común: la emoción, el sentimiento colectivo. La pretendida unidad del Estado basada sobre juicios políticos firmes y a menudo indiscutidos (HELLER, p.191), no es otra cosa que la estructuración en un orden de *logos* propio de valores culturales profundamente compartidos. Aquí no hay duda que la racionalidad puede cohesionar valores conceptuales y emociones políticas colectivas, pero tales valores, que son indispensables para ser ellos eventualmente sistematizados con esa racionalidad y así luego cristalizados eventualmente en normas constitutivas del derecho como estructura y marco del Estado, han de ser necesariamente previos. Dice Heller que la importancia política de la opinión pública radica en su aprobación o desaprobación de las reglas convencionales que son la base de la unidad estatal y de la conexión social que la permite. Ello es esencialmente cierto, pero con un matiz: que no ha de confundirse con el orden de aparición de las reglas en una sociedad. Ni las “reglas convencionales” con la pasión creativa de mitos compartidos (tautología ésta): “No se ha logrado nada grande en el mundo sin pasión” dice Hegel (HEGEL, p. 180). Así, es indispensable la

previa existencia de una conexión social primigenia que aglutina y da identidad, (ver *supra* la noción de compromiso anímico en Renan), bien sea a la generalidad de la población de una nación, o a núcleos de distintos grupos de población, con sentido de identidad y base territorial propia dentro del territorio general, para que tal realidad vaya siendo racionalizada y normativizada. Es más, ello es precisamente el concepto que subyace la propia doctrina de Heller que subraya el fenómeno del paso de la *normalidad* a la *normatividad*. Sucede así que esta opinión pública, por sus efectos variados, ha de distinguirse, cualitativamente y cuantitativamente, en sus diversos tipos y manifestaciones. Y aquí se entremezclan las nociones clásicas sobre las fuentes del derecho, cuando se habla de la opinión pública y de la costumbre: aquella que es anterior a la ley, la que es conforme a la ley y la que le es contraria (*praeter/secundum/ contra legem*, pero podría también ello aplicarse a la *opinión*). 1) Para que haya opinión pública (y para que se pueda seguir una costumbre) debe haber una sociedad libre, es decir democrática (HELLER, p.193); 2) Sin perjuicio de que la costumbre –y la opinión– preexistan necesariamente a la normativa que vendrá a darles consagración legal, es forzoso que a su vez tal legalización venga a reforzar opinión y costumbre y a permitirles nuevas proyecciones y evolución. Hay un mecanismo dialéctico entre estas normalidades y esta legalidad. Así, la opinión pública que ulterior y permanentemente se produce en el marco de un Estado de derecho, viene a reforzar las instituciones o a desafiarlas. Viene a colaborar o menos a la unidad del Estado a que propende su orden legal.

Cuando Heller menciona que la opinión pública, en lo referente a la unidad estatal, llena una función de legitimación de la autoridad política y del orden por ella garantizado, lo cual toca la cuestión del derecho como condición de dicha unidad (que veremos más adelante), ocurre,

a mi ver, que en términos del origen del poder del Estado y de la existencia misma del Estado, debe antes de ello haber una suerte de masa crítica cultural común que constituya la base indispensable sobre la cual vienen a construirse progresivamente una ordenación política originaria que finalmente deriva en la creación de formas de organización del poder y, eventualmente, en la formación de las estructuras de un Estado. El intento de colocar sobre realidades culturales fragmentarias, cuyas unidades ni siquiera tienen individualidad acendrada que confiera identidad comunitaria singular, unas estructuras teórico-jurídicas importadas o, en todo caso, improvisadas, nunca ha resultado.

Es la esencia de lo que reconoce el discurso político de Simón Bolívar en el Manifiesto de Cartagena (15 de diciembre de 1812): *“Los códigos que consultaban nuestros magistrados no eran los que podían enseñarles la ciencia práctica del gobierno, sino los que han formado ciertos buenos visionarios que, imaginando repúblicas aéreas, han procurado alcanzar la perfección política presuponiendo la perfectibilidad del linaje humano. Por manera que tuvimos filósofos por jefes, filantropía por legislación, dialéctica por táctica y sofistas por soldados. Con semejante subversión de principios y de cosas, el orden social se resintió extremadamente conmovido, y desde luego corrió el Estado a pasos agigantados a una disolución universal, que bien pronto se vio realizada...Con estos antipolíticos e inexactos raciocinios, fascinaban a los simples pero no convencían a los prudentes que conocían bien la inmensa diferencia que hay entre los pueblos, los tiempos, y las costumbres de aquellas repúblicas y las nuestras”*.

Vale decir que el intento de crear un Estado, de unificar una sociedad, sólo dentro y por las estructuras de un Estado está destinado al fracaso si ignora las realidades sociales y culturales de la sociedad respectiva y, por sobre todo, si no hay una unidad cultural en el más antro-

pológico y social sentido, en la cual, de alguna forma suficiente, se puedan basar aquellas estructuras de un poder estatal. Parafraseando a Gómez Dávila, la verdadera cultura sociológica que valdría la pena conocer no es la cultura que los hombres hacen o piensan desde movimientos intelectuales sino la cultura sociológica de lo que siente el conjunto mayoritario de la población, si es que tal conjunto, relativamente coherente, existe. Tratar de crear esa cultura desde el solo poder del Estado, desde el solo poder, es en el mejor de los casos crear entelequias de unas efimerísimas "repúblicas aéreas", connotada expresión ésta de Bolívar, que se perpetúa como signo de su propugnar el realismo político y su rechazo de experiencias nominalistas, semánticas, de formas políticas extranjeras aplicadas artificialmente a la realidad social fragmentada de la América y muy particularmente de Venezuela. La historia así ha demostrado que es imposible inventar y crear *ex novo* una unidad nacional con aplicación, a lo Procusto, de las solas formas políticas de una estructura estatal a una realidad social carente de previa unidad cultural, étnica y social, no solamente general, sino tampoco en sus componentes grupales individuales. Por lo demás, aun cuando pueda existir un cierto grado de identidad colectiva a través de una relativa inordinación de los componentes fragmentarios de un todo sociológico, tales unidades han de tener, en sí, necesariamente no ya solamente una unidad cultural individual suficiente, sino que ésta ha de ser suficientemente compatible, esto es, coherente culturalmente, con la forma política general que se pretende imponer, *viz.* el experimento fructífero de las trece colonias norteamericanas con referencia a la organización política que fueron colectivamente generando con las ideas intelectuales -políticas y religiosas- del tiempo europeo respectivo. El infructuoso caso de los países, ex-colonias de países europeos que a partir del final de los años 50 del siglo XX, fueron conquistando su independencia y en los cuales se trató de implantar modelos constituciona-

les y estatales que no respondían a sus realidades, étnicas, culturales, económicas y, por ello, políticas. Las divisiones tribales territoriales que los poderes coloniales habían ignorado en la repartición colonial de territorios en la conferencia de Berlín de 1885, la cual produjo mapas coloreados de las diversas colonias africanas reunían, otra vez, a lo Pro-custo, diversas etnias separadas por esas nuevas artificiales fronteras. Llegada la independencia, el fraccionamiento retomó sus derechos y poderes, y se entremezclaron guerras civiles tribales con realidades mineras, como en la secesión de Katanga en el Congo, y las diversas tribus retomaron su poder, o la lucha para alcanzarlo, bajo el disfraz de partidos ideológicos europeos. Aquellas constituciones ni siquiera subsistieron a lo “aquí van leyes do quieren reyes”, sino que su simplemente cartular condición se disolvió en las guerras civiles, esto es, tribales y religiosas, que asolaron largamente, y todavía asolan el continente.

Al exponer todo esto, no hay que perder de vista que lo que a esta tesis concierne es resaltar el efecto que ha podido tener o no en la mente de un colectivo poblacional en Venezuela las ideas generalmente compartidas de igualdad y libertad. Sobre todo si, con los testimonios históricos reseñados, pueda concluirse o menos, que existía tal comunidad cultural general, que le diera vivencia general a dichas ideas y si, de tal manera, los principios constitucionales que, a partir de 1810, consagraron reiteradamente, como formalismo tales nociones de libertad e igualdad, efectivamente correspondieron a una vivencia colectiva racionalizada como realidad. Sólo existiría tal consagración, si hubiere estado anclada en el sentimiento colectivo vastamente aceptado y concientizado. Sólo así habría sido fuerza gravitacional eficaz para la creación de un Estado real y no de una forma semántica y algo hiperbórea de Estado, de atractiva moda o elegancia constitucional internacional, propia de la época de las revoluciones norteamericanas y francesas, pro-

ductos exóticos de importación a una Venezuela desvertebrada colonialmente y que iba a ser destruida, hombres y estructuras sociales, económicas y políticas, en dos tandas de guerras civiles en el siglo XIX.

Sin embargo, no se puede ignorar la importancia de las normas, en este caso las constitucionales que, reiteradamente, y desde el inicio de la vida republicana independiente, estuvieron formalmente presentes, en ir formando pedagógicamente conciencias y conductas a fin de ir llevando a la realidad social y política a los altos ideales consagrados en los textos constitucionales. Es la ya conocida y previamente ya mencionada dialéctica entre lo dinámico y lo estático constitucional: el río social y político encausado en su lecho constitucional, que a la vez va, con el tiempo y la dinámica de la corriente social, modificando la topografía del cauce. Sucede empero que ese río social, por así decirlo, tiene que tener una fuerza de unidad identitaria general, que precisamente condiciona su acción conjunta. Ello es problemático cuando no hay cohesión cultural y social, ni tampoco económica. Queda por ello afectado y debilitado el efecto del puro derecho para condicionar o propender a la unidad estatal. Y es que para que la haya es necesario aun culturalmente creer en la ley y no en el providencial centauro, líder u hombre providencial. Es también el viejo dilema que surge históricamente con el proceso de desarrollo del Estado, en un primer término a Estado de Derecho y luego a Estado de Derecho constitucional de Derecho (*viz.* “Estado legal y Estado constitucional de Derecho”, *op.cit.*).

En lo tocante al concepto de derecho, es decir tanto a lo que origina el concepto como al concepto en sí de derecho, desde una perspectiva esencialmente positivista, hay en la interesante obra de H.L.A. Hart (HART), que es un análisis de la diferencia entre ley, coerción y moralidad, como fenómenos sociales de distinta naturaleza pero relacionados entre sí. Interesa esta tesis la formación cultural e histórica de estos

conceptos en la sociedad venezolana, bajo la premisa que los conceptos de igualdad y libertad, están formalmente consagrados en la dogmática y normativa constitucional venezolana desde los inicios de su vida independiente del poder colonial de España.

En términos generales señala Hart, que las leyes y los sistemas jurídicos son artificios creados por construcción social. Por construcción social quiere decir realidades institucionales creadas por pensamiento y acción. Pero las leyes, como construcciones sociales están insertas en un universo material que obviamente no es producto de una construcción social y es creado –dice– por y para gente que tampoco son creación social. Esto último se presenta como una exageración dialéctica que no corresponde a la realidad de las cosas: la gente –biológicamente– no es, como tal, físicamente, creación social, pero sí que lo es cultural y determinadamente por las circunstancias sociales, económicas e históricas que les toca vivir. Y tales circunstancias son precisamente las que determinan el despliegue de la acción de lo que sea una creación social. Así, esas creaciones sociales varían, según la práctica social de cada conglomerado humano dotado de identidad, continuidad y sentido de cohesión. En consecuencia, no será tanto un “derecho natural” común lo que exista, como lo cita Leslie Green en su introducción a la obra de Hart en comentario, al referir la mención que el estoico Cicerón hace en su *De Res Publica* (III, xii.33): “*La ley verdadera es la razón verdadera que sigue a la Naturaleza; es de aplicación universal, invariable y permanente...no habrá leyes diferentes en Atenas y en Roma , o leyes distintas ahora y en el futuro, sino una ley eterna e invariable que será valedera para todas las naciones y para todos los tiempos*” (traducción libre del autor del texto en inglés citado, extraído de la edición de la Harvard University Press, Loeb Classical Library, tr. De C.W. Keyes, 1943). Hay que recordar que según los estoicos la

naturaleza es lo que se halla regentado por una razón divina, un “logos” que rige y dirige el destino de los hombres y las cosas. Esa razón divina, por serlo, es incambiable y eterna. Devino el concepto en lo que se conoció en la escolástica como el derecho natural, con derivaciones en Leibnitz en su “razón natural”. Así todo lo que ocurre es porque debía de ocurrir conforme al divino designo. Voltaire hizo de este designo que resultaría ser lo mejor posible en el mejor de los mundos posibles, con arreglo a la voluntad divina, los conocidos comentarios en su “Candide” sobre el terremoto de Lisboa de 1755 y sus 40.000 muertos, por ello “inevitables” en “el mejor de los mundos posibles”. Para los estoicos estar de acuerdo con, vivir con arreglo a, las leyes de la naturaleza es vivir de acuerdo a la naturaleza, lo cual significa vivir en acuerdo con el logos externo que gobernaría al universo de modo providencial y ello, a su vez, ese vivir en acuerdo con ese logos constituye la virtud moral, la *areté*. Con relación a este concepto de derecho natural (“Natural law”), afirma Hart que ella no es producto de la voluntad sino de la razón. En la moda del ultrapositivismo actual, que lleva ya tiempo imponiendo su dictadura del texto que sería todo lo que pudiere existir siendo, en su criterio, los sentimientos o culturas que lo preceden y subyacen pura nubosidad sentimental y sin sentido, o en todo caso, sin aplicación ni relevancia última es difícil encontrar teóricos de lo jurídico que aun crean en el pleno concepto de derecho natural. Pero sí hay otros que creen en algo de esto. Ronald Dworkin es uno de ellos, como se comenta *infra* algo más extensamente, que sostiene que el derecho no sólo está integrado por normas contenidas en tratados, costumbres, constituciones, legislación y jurisprudencia sino por lo que él denomina “principios morales que subyacen, como justificación” las normas en ellos contenidas. Ello, según Dworkin no significa que las normas existen “positivamente” y que luego la gente le inyecta sentimientos y propósitos, sino que los principios morales son verdaderamente la justificación de las normas.

Lo cual equivale a decir que las normas han sido creadas en base a ellas. Antecedentes por tanto a su creación y naturalmente --permítase el término-- son sus condicionantes y expresión. El criterio positivista y anglosajón de Hart, en rechazo de esto, señala que todo lo que contiene e implica la ley es puesto allí por alguien, es decir, por quien redactó la norma, y ello intencionalmente o por accidente. Todo tiene su historia, todo puede ser cambiado; todo es conocido o conocible. La ley es todo, pero a la vez solamente, lo que está puesto, lo que existe colocado en la normativa escrita (sea en la ley, sea en los precedentes en los sistemas de *stare decisis*). Afirma Hart que los positivistas pueden ser, aunque no todos, constructivistas sociales. Para explicación, el constructivismo social es una teoría sociológica del conocimiento que aplica las nociones del constructivismo a situaciones sociales, dentro de las cuales se elabora conocimiento, o mejor dicho expresión de conocimientos o nociones dotadas de significado, valor y alcance compartidos. El individuo inserto en tal sociedad está en aprendizaje continuo de integración en esa cultura, a todo nivel. En el plano filosófico existe una rama del constructivismo social basada en los trabajos de Roberto Rocco Cottone (COTTONE, pp. 11-12; 30-44) que asume la posición radical de un puro realismo relacional, una suerte de ontología donde todo es relacional. En esa óptica, las cosas sólo existen en relación a los observadores capaces de aprehender sus percepciones a través de relaciones sociales, es decir, de una interrelación social. Es sólo en un contexto social específico y delimitado que puede ser estructurada una verdad concebida como absoluta. Esa misma verdad será relativizada con otras nociones por extrañas a esa comunidad. Así, según esta idea, todo entendimiento sobre lo experimentado es una construcción social particular a determinada sociedad, lo cual lleva a que cada sociedad pueda elaborar interpretaciones distintas en torno a conceptos de naturaleza semejante, pero necesariamente en relación a sus propias expe-

riencias. Para esta tesis la “verdad” es lo social; lo que sea la verdad “social” comúnmente aceptada por el grupo dimana de las interacciones sociales dentro de ese grupo. Es “verdad” *consensual*. Ello no significa que los individuos construyen socialmente una realidad, sino que la población de un conglomerado social, “la gente”, construye conjuntamente un entendimiento particular de la experiencia social vivida. Añade el autor, que para que tal tesis o idea funcione, debe existir una necesaria cohesión social y cultural, que es precisamente la que va a permitir la posibilidad de un sentimiento común de veracidad o valor compartido. Sin ella no hay ni conciencia de un colectivo ni, por lo tanto, la posibilidad de ideas comunes que trascienda interrelaciones competitivas o conflictivas en el alcance de los bienes necesarios a la satisfacción de las más básicas y primarias necesidades biológicas. Observa Hart que no todos los positivistas son constructivistas sociales de algún tipo. Hans Kelsen no lo era, dice, por cuanto Kelsen, si bien pensaba que todo derecho era necesariamente positivo, norma específica y formalmente formulada, pensaba asimismo que todo sistema legal contiene por lo menos una norma que, aunque no formalmente consagrada es “presupuesta” y subyace el sistema. Según Kelsen la norma legal solo existe si es válida, entendiéndolo por ello que los sujetos deben conformarse a ella, deben obligatoriamente acatarla. Sigue Kelsen a Kant y a Hume postulando que sólo la norma positiva obliga y que ninguna construcción social o conjunto de ellas puede alcanzar el valor de una norma. Claro es para Kelsen que las normas positivas han de inspirarse para su formulación, en su etapa de creación y formalización, en los requerimientos sociales del caso, pero tales requerimientos sociales o históricos no son norma: los elementos sociológicos, psicológicos e históricos son ajenos al derecho positivo. Hart, rechaza asimismo la tesis de Kelsen en nombre de un criterio según el cual “la base definitiva del derecho no es ni una justificación ni una presuposición sino “una construc-

ción social que surge del pensamiento de la gente (“people”) que piensa y hace ciertas cosas (“The ultimate basis of law is neither a justification nor a presupposition but a social construction that arises from people thinking and doing certain things”) (HART, p. XIX). Ahora, se pregunta uno modestamente, qué es lo que motiva que esos integrantes del “people” llamados por sus funciones a la elaboración legislativa, si no es alguna idea preconcebida de lo que están por hacer en base a alguna “justificación” o “presuposición” o es que, como en el arte contemporáneo, surge la creación con absoluta originalidad, aparentemente desmembrada de todo antecedente conceptual o cultural, y así surge una “certain thing”, ectoplasma de espontánea generación. Sería interesante aplicar la definición a los frescos de la Capilla Sixtina, que entonces resultarían ser algo producido sin base a una “justificación” o una “presuposición” (“presunción” inexistente, claro, de cultura, historia, patristica, teología católica, etc. y otras insignificantes “presuposiciones”), sino simplemente producción *ex nihilo* de cierto integrante de un “people”, en la ocurrencia el mismo Miguel Angel, el cual, “haciendo y pensando ciertas cosas”, cuando manejaba pinceles, pintó, es decir, le “salió” la Sixtina. Según Hart el estudio y la teoría del derecho (lo que los anglosajones llaman “jurisprudence”) explica en qué consiste esa construcción del derecho, de la norma legal, y cómo se construye ella sobre factores más corrientes u ordinarios que los grandes ideales o tradiciones histórico-culturales, más “mundane”, (comunes, prosaicos, del momento mismo), dice. De esta forma, el resurgimiento de un gusto neoclásico grecoromano y la tradición iconográfica cristiana, con su profunda significación política, religiosa e ideológica tuvieron muy poco que ver, ya que la “mundane” consideración fue o habría sido que a Miguel Angel le fue encomendada la decoración de la pared del altar con el Juicio Final y que la factura de esta obra se debió a que, para hacerla, se tuvieron, técnicamente, se entiende, que eliminar dos episodios de

las Vidas, algunos de los Papas y sendos grupos de Ancestros y con motivo de ello, también, se tuvieron que tapiar dos ventanas y que dos de los tapices de Rafael fueran eliminados. Claro, y la técnica de pintar sobre yeso fresco, el manejo de los colores, dominio del trazo del dibujo, reglas de perspectiva etc. Pura tecnología del momento aplicada.

Habla luego Hart de leyes, mandamientos y órdenes (HART, pp.18-91; op.cit.), para observar que lo que él llama “reglas” son los componentes más importantes del Derecho, luego que descarta los puntos de vista de Hobbes, Bentham y Austin en relación a que, para ellos, el Derecho se estructura a partir de mandamientos, amenaza y obediencia. Esto es en base al *imperium* de un soberano, monarca o Estado. Las reflexiones harto conocidas sobre la despersonalización del poder se imponen aquí: la preservación de la vincularidad y obligatoriedad del Derecho, consagrado en la normativa jurídica de un ordenamiento legal determinado, trasciende el *imperium* y la *auctoritas*, cuando existieron y si existieron, de los legisladores originarios, y sirven para distinguir el rol de la soberanía, como tal, no solamente en la estructuración creativa de derecho, sino mas importantemente en el mantenimiento de su obligatoriedad por “perpetuación de mandamiento”, por así decir. La perpetuidad de ese *imperium* lo ve Hart en lo que llama “regla social” (“social rule”) que es lo que viene a apuntalar o incluso dar substancia real a la soberanía. Así, afirma que el Derecho es la unión de la “social rules”; “...reglas primarias (“primary rules”) que guían el comportamiento, imponiendo deberes o confiriendo poder a determinados sujetos, con las reglas secundarias (“secondary rules”), cuya función es identificar, modificar y hacer cumplir las reglas primarias. Entre las reglas secundarias destaca lo que él llama la regla final de reconocimiento (“ultimate rule of recognition”), que provee criterios de validez legal al determinar cuáles son los actos que pueden crear derecho. Pa-

reciera, a primera lectura, por lo aparentemente casuístico de su aproximación al tema, que Hart considera y analiza el fenómeno de producción jurídica sólo en sistemas de derecho anglosajón, aunque de ese particularismo se defiende Hart en el epílogo de su obra, donde menciona que el objeto de ésta es explicar una teoría *general y descriptiva* del Derecho (general dice en el sentido de que no está vinculada a ningún sistema de derecho o cultura jurídica particular, sino que procura explicar y clarificar la compleja naturaleza social y política del Derecho, desde el aspecto de su determinación y proyección como "... *'rule-governed' and in that sense 'normative'...*" (HART, p.239)). Para Hart entonces, el aspecto constitutivo esencial de un sistema legal no descansa en justificaciones de orden moral o presuposiciones lógicas, sino en la regla social dimanante de la costumbre creada por "*a complex...practice of the courts, officials and private persons*" (HART, p.107). Aunque Hart se defiende, como queda dicho, de particularizar un sistema u ordenamiento jurídico específico, lo anterior nos aleja de las consideraciones útiles para explicar el origen de la creación jurídico-normativa en los sistemas de raíz romana y racional-normativa, aún tomando en cuenta la tesis de Hermann Heller del tránsito de la normalidad a la normatividad, aludido *supra* y del *stare decisis* sólo aplicable a las sentencias de máximos tribunales de control constitucional, en materia de lo estrictamente constitucional. Y, por vía de consecuencia, del análisis del origen y fundamento de las normas constitucionales venezolanas relativas a las categorías de libertad e igualdad.

Entonces, en síntesis, para Hart el derecho se constituye por "reglas sociales". Estas son a su vez "construcciones sociales" y Hart afirma que se estructuran por y en la práctica ("the practice theory of rules"), y que así tales reglas tienen un aspecto externo ("external aspect") relativo a una regularidad de comportamiento ("behavioural regu-

larity”): esto es, la gente actúa de modo común (“people act in a common way”), bien sea observando conductas propias o imponiendo conductas a otros (“Depending on the rule, this may involve conforming to what it requires, or applying it to others”). Señala (HART, p.109) que las reglas de costumbre tienen también un aspecto interno que implica una complejidad de actitudes que, en conjunto, Hart denomina “aceptación” (“acceptance”): esto es, una conformidad generalizada en recurrir a la *regularidad* (de conductas/ omisiones) como estándar para guiar y evaluar comportamientos, valorando debidamente la conformidad y criticando la infracción. Hace una distinción, harto debatible, entre “aceptación” como un acto volitivo interno, por lo tanto racional, una suerte de aceptación formal similar a la presente en la formación de un contrato y otra “aceptación” que surgiría no de la homologación de la regla en sí, como norma, sino de una suerte de tolerante asentimiento a su cumplimiento, por que “*they think they are good rules, or to please others, or out of fear, or conformism*” (HART, pp.56-57; pp.115, 257), en resumen, según Hart, y esto es determinante, todo lo que importa es que haya una convergencia general sobre un estándar y que el mismo sea aplicado como guía de conducta y, de esta forma, sea tratado como normativa. (“*All that matters is that people converge on a standard and use it as a guide to conduct and in that way treat it as a normative.*”). Lo discutible de la llamada teoría de las reglas en Hart, es que éste trata de hacer una distinción entre la conducta que es determinada por la obediencia a una regla o norma, y aquella que lo es accidentalmente o por la simple costumbre o hábito. Aquí una objeción surge de inmediato, puesto que no es equiparable una conducta “accidental” a una determinada por la costumbre. Planteo que de lo que realmente se trata no es tanto, para lo que interesa resaltar, el motivo que determina la conducta: norma, “accidente” fortuito o costumbre o hábito, sino la *comprensión en él, en los sujetos, de la acción de los valores que determinan*, esto es, *ne-*

cesariamente, motivan la acción. Debe anteceder entonces siempre una comprensión/valoración *de la propia regla* que necesariamente anteceda a la acción u omisión que la regla, normativa o costumbrista dicta. Y esa comprensión-valoración dependerá de un bagaje cultural y tradicional compartido por la generalidad de los individuos que integran el ámbito socio-político donde la conducta colectiva ha de producirse. Los meandros analíticos de las motivaciones de conductas que Hart analiza—va hasta mencionar la conducta de los sujetos que, atracados, suelen, por lo general entregarle la cartera al atracador---, aunque en esa misma tesitura casuística no analiza, que se sepa, la conducta de algunos enfermos mentales que obedecen a lo que la psicología llama “*fonemas imperativos*” (las voces que algunos “oyen”). Claro que este impertinente ejemplo se aplica a unos pocos, estadísticamente, y no serviría tanto para estables conductas “sociales”. Hart, al final de su obra (el “*Post Scriptum*”), va al encuentro de tales críticas, y restringe su concepto de regla efectiva de conducta a aquellas que son *convencionales*, y determina que sólo son tales aquellas que se surgen de una “*general conformity of a group to them*” y que por tanto son aceptadas por los individuos componentes del grupo. Significativamente añade que esa conformidad se produce por la creencia (“*belief*”) acerca en su conveniencia, esto es, procedencia, pertinencia, *justicia*, y que tal creencia no ha necesariamente de corresponder con lo que sea axiológicamente correcto o simplemente exacto, ni que tampoco hayan de ser uniformemente compartidos por todos, sino que algunas de estas creencias están típicamente presentes, junto con razones basadas en prácticas usuales (“...but some such beliefs are typically present along with reasons based on common practice.”; HART, p. xxiii). Se aplican por la autoridad cuando ésta lo hace, además de otras posibles razones inmediatas de gobierno, por el hecho de ya hay un uso común en su aplicación. Uso común de aplicación en un sistema jurídico-político que

consagra el precedente y la tradición, el anglosajón, más que el reconocimiento racional-normativo de los sistemas de tradición romana. En ellos, y las estructuras del derecho constitucional venezolano, desde sus inicios, a ellos corresponden, por lo menos —o únicamente--- nominalmente, la necesidad de una inmanente comprensión, cultural y política, de que el principio integrado en la norma es existencialmente y racionalmente *indispensable*. Allí, es decir en el ámbito del conglomerado humano al cual se le quiere aplicar, si no hay introyección del sentido y valor del principio que subyace la norma ésta, en consecuencia, carece de sentido y con ello de verdadero valor normativo eficaz, y se limita a mero enunciado nominalista. Es más, y siguiendo a Hart, aun en sistemas anglosajones de carácter histórico-tradicional, donde se aplicaría la noción de la teoría de la práctica seguida, una “regla social” impone deber si, y sólo si: i) la regla es considerada , “creída”, como socialmente necesaria (“socialmente necesaria” es ya problemático en sociedades que por las razones históricas, sociológicas, económicas, culturales y étnicas no se hallan cohesionadas, y no tienen el sentido compartido de un presente ni de un futuro *colectivo*); ii) es reforzada por una fuerte presión social (ditto);y iii) puede colidir con el interés individual del sujeto pasivo de tal “regla social”, pero se sigue aplicando totalmente a pesar de ello (es decir, nuevamente, si hay el concepto de un interés general, compartido por un grado suficiente en la generalidad de la población, como para aplacar y allanar útilmente al interés individual egoísta. Re-ditto.). Cuanto más importante es un estándar convencional, así concebido como *convención* que, por lo tanto, implica su conocimiento, reconocimiento y resultante aceptación por la generalidad de la colectividad nacional, menor será la tentación de no conformidad, es decir de que pueda imponerse el interés individual egoísta en su contra. Algunos, como Dworkin, (de lo cual más *infra*) piensan que la tesis de Hart es incompleta puesto que no todo en un sistema jurídico corresponde a

una regla, en el sentido formal, sea norma escrita o costumbre consagrada o precedentes *stare decicis* de la jurisprudencia, sino que también hay otras normas que corresponden a principios o estándares inmanentes que subyacen el sistema. Serían los “estándares” o “principios” que se suponen sirven de justificación a las normas formalmente consagradas. Pero, en todo caso, Hart no los considera a menos que se hallen consagrados efectivamente como tales en norma positiva formal. (HART, p. xxiv y xxv). Esto es una aporía puesto que tanto las palabras (Lacan y los semióticos) como la historia del pensamiento político imbuyen y son inmanentes a los términos de la formulación formal legislativa, doctrinaria y jurisprudencial. Hay un significado detrás del enunciado literal de las palabras. Hay los principios generales del derecho (artículo 4° del Código Civil venezolano) que son culturales y sociales en una determinada comunidad de cultura y tradiciones. De todos los derechos. En particular, y de modo inmanente y existencial, del derecho constitucional. García-Pelayo observa (GARCIA-PELAYO (2), in “Estado legal y Estado constitucional de derecho”, T. III) que lo difícil en algunas situaciones histórico/geográficas es poder determinar si tal cultura, tradición y cohesión comunes existe, y de qué manera.

Es interesante notar que, fue Dworkin quien sucedió a H.L.A. Hart, en 1969, en la Cátedra de Jurisprudencia (“Jurisprudence”, que en anglosajonia es la teoría general del Derecho) en la Universidad de Oxford y elegido como “Fellow” del University College de la misma universidad. Resulta interesante por cuanto este autor sí que considera, y ya de modo universalizante, en su teoría general del Derecho, que es a la vez evaluativa y de justificación, por cuanto ha de formularse en base a una cultura legal específica, es decir, individual y particular (“addressed to a particular legal culture”) (DWORKIN (1), p. 102). La cultura legal a la que se refiere Dworkin es la anglo-americana, pero ello no obsta para

que su análisis del rol que tal cultura juega en la determinación tanto de la teoría que subyace el sistema legal respectivo, como del mismo sistema en sí, no sea válido y, a al ver de quien esto escribe, crucial, para determinar la esencial interacción que existe entre vigencia de un sistema legal y su correspondencia existencial al ámbito cultural y social en que se proyecta. Es por ello que puede y seguramente debe hacerse problema, conforme al criterio de Hart, en torno a que un sistema jurídico general, esto es, desde su solo aspecto descriptivo es o debe ser moralmente neutro y no debería buscar la justificación o el encomio de las estructuras y formas legales en base a criterios morales o de otro genero. Pero, modestamente se observa, el quid, para el propósito del presente trabajo, no está allí sino en determinar si en ciertas sociedades de relativamente reciente constitución e integración, *ex novo*, por reunión azarosa de *disjecta membra*, cultural y et étnicamente hablando, es acaso posible que se estructure útilmente un sistema jurídico que no corresponde a una verdadera y autentica emanación de una común cultura, por la sensible e inexorable razón que tal común cultura sencillamente no existe.

Es allí, en este punto particular y esencial, donde, luce que la teoría el Derecho de Dworkin es más relevante que la de Hart. La teoría de Dworkin ha sido calificada de “interpretativa” (“interpretive”) y de evaluativa, puesto que procura identificar aquellos principios que más se ajustan o informan el derecho formalizado del sistema en cuestión y la practica seguida en su aplicación. De esta manera, para Dworkin, los principios así identificados no solamente son parte de la teoría del derecho subyacente al sistema específico, sino que son parte del derecho mismo de tal sistema. Para Dworkin esos principios de emanación cultural constituyen de por sí el substrato de la teoría general del Derecho que son inmanentes a la validez de la estructura jurídica del ordena-

miento legal respectivo: “Jurisprudence [léase la respectiva teoría general del Derecho] is the general part of adjudication, silent prologue to any decision at law”. Y tomamos aquí “decisión” por concreción de creación legal que, en un sistema racional-normativo, es necesariamente decisión del poder legislativo, es decir ley, o jurisprudencia - solamente en materia constitucional. Una gran parte de la teoría del Derecho elaborada por Dworkin, se entiende, para el sistema del derecho anglo-americano, analiza la forma en que se produce la coercibilidad de las normas (que llama las “past political decisions”), y distingue para ello tres sustentos de tal coercibilidad : “conventionalism”, “legal pragmatism” y “law as an integrity” y resume que, en todo caso, las únicas teorías del Derecho que pueden ser útiles son aquellas que basan su interpretación en una etapa particular de una práctica actualizada en un específico desarrollo histórico (“Useful theories of law are interpretive of a particular stage of a historically developing practice” (DWORKING (1), p. 410). Dworking rechaza la sola aproximación positivista de una “teoría legal descriptiva” (“descriptive legal theory”) por cuanto estima que toda teoría del Derecho debe forzosamente tomar en cuenta una perspectiva interna del Derecho de que se trate, perspectiva que es el punto de vista de alguien que está involucrado y es un participante en ese sistema, vale decir, es un “insider” o “participant” en y de tal sistema, y justamente tal perspectiva interna no puede ser percibida por la sola aproximación positivista meramente descriptiva, que sería la de un observador externo y no la de un “participante”. Para Dworkin entonces, y es lo que disputa Hart, es inherente a una teoría del Derecho específico y parte del sistema jurídico como tal, el punto de vista “interno” de sus participantes sobre la existencia y proyección de ese mismo sistema jurídico. Hart reconoce que el cumplir con las normas de un ordenamiento jurídico puede involucrar criterios de justificación moral, pero es categó-

rico en afirmar que tales criterios no pueden ni deben ser integrados o refrendados por la teoría legal descriptiva.

Todo esta discusión, que tiene su justificación y validez frente a determinada articulación de un sistema de teoría del Derecho aplicado a un ordenamiento jurídico particular, producido y asentado en una realidad histórica cultural, social, económica y política que forma e informa un grupo social, deja de tenerlas cuando no existe realmente un substrato cultural, social, económico y político que produzca y permita la existencia de una conciencia colectiva de comunidad de existencia y destino, sobre la cual, consecuencialmente, se haya construido como emanación de ello, un ordenamiento jurídico estructuralmente coherente y orgánico. Ello se verá en las consideraciones etnográficas que a continuación se explanan, las cuales se basan en el estudio de la aculturación provocada siempre en la adaptación de un sistema de derecho foráneo, generalmente colonial, que se viene a sobreponer a una cultura existente, la colonizada. La clave está en la expresión y la realidad de *cultura previamente existente*.

El Diccionario de la Real Academia Española, vigésima segunda edición, define la voz aculturación como la “Recepción y asimilación de elementos culturales de un grupo humano por parte de otro”. El término surge en antropología a finales del siglo XIX. Se trataba de identificar cómo se había producido un sincretismo cultural cuando varias culturas se entremezclan o superponen: asimilación plena por substitución de la cultura anterior, amalgama o mestización de culturas con grados diversos de predominio relativo de alguna o algunas, rechazo por refracción de la cultura exógena que no llega a implantarse sobre la o las precedentes. Infinita ha sido la discusión sobre los alcances de la aculturación, pasando por el actual filtro del “politically correct” aquí indispen-

sable en que no puede haber pronunciamiento axiológico sobre los valores intrínsecos de cada cultura. No hay evidentemente lugar a pronunciamiento alguno sobre tal “valorización”. Se trata sólo de analizar en qué forma se interrelacionan culturas contentivas, de mitos, valores o “pronunciamientos”, valga la redundancia, *culturales*, conscientes o no, pero ciertamente presentes y existentes.

Vale decir, en cada caso, para existir, para producirse, una aculturación, forzosamente deben, perogrullescamente, existir culturas específicas, comunidades que siendo distintas, anterior o anteriores unas, ya in situ, y otra u otras que vienen desde el exterior a imponerse, mezclarse, combinarse, imponerse. Pero siempre, estrictamente, *han de existir culturas en presencia unas de otras*. Entonces, preciso es saber qué es una *cultura*, cuál es la noción de cultura.

Desde el Siglo XIX en que el término de cultura es empleado por los primeros antropólogos para designar el conjunto de costumbres humanas, su significado ha sido concebido como la totalidad de la experiencia humana acumulada y socialmente transmitida, o el conjunto de comportamientos adquiridos por el aprendizaje social. En cuanto a esto se han alternado la posición “culturalista” y la “sociológica”. La valorización del concepto cultural asume que todos los seres humanos tienen comportamientos predeterminados, teniendo cada grupo humano su especificidad. Esa valorización ha respondido a diversas orientaciones de pensamiento. En primer término a la consideración de la diferencia en los comportamientos humanos. Luego, consideraciones más precisas sobre sobre la variedad de las diferencias en la humanidad, considerada en su globalidad, determinadas por las escogencias diversas que tal valoración ha asumido. Hubo un tiempo en que se pensó por ejemplo en que se podían conducir pruebas sobre aspectos de capacidades o conductas humanas que fueran independientes de

factores culturales. Eran los “culture-free tests” que se revelaron inanes puesto que el contexto cultural en el que se elabora una prueba de inteligencia o capacidad, por ejemplo, quizá no lo inutiliza para ser usado en otro contexto pero en todo caso hace que la comparación entre los resultados obtenidos en grupos humanos de características diferentes o contrastadas, por lo menos, arroje resultados sujetos a caución. Igualmente se ha de considerar la importancia que revisten las alteraciones que puede producir, sobre el sustrato mismo de la vida humana, de tipo ecológico o morfológico, un factor cultural determinado. Así, por ejemplo, el cambio demográfico introducido en la China y en la India por el infanticidio, sistemático o selectivo de niñas. Sin embargo todos los fenómenos de este género no son tan radicalmente manifiestos. Pero se ha llegado a la determinación (R. Benedict, C. Kluckhohn citados por Mercier) (MERCIER, pp. 909 y ss.) de que todos los hechos sociales, a cualquier nivel, se hallan penetrados, determinados, por las orientaciones fundamentales de una cultura determinada (tema que se analiza *infra* al considerar la especificidad de las culturas).

La más venerable definición de cultura, citada por Mercier es la de E.B. Taylor, en 1871, según el cual la cultura es “*todo complejo que incluye los conocimientos, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y todas las otras capacidades y hábitos adquiridas por el hombre en cuanto miembro de una sociedad*” y entre las más célebres definiciones están, siempre citadas por Mercier en la obra citada, la de R. Linton (LINTON): “La suma de conocimientos, de actitudes y de modelos habituales de comportamientos que *tienen en común y que transmiten* los miembros de una sociedad determinada”(el énfasis del autor) y la que es sin duda la más breve, de M.J. Herskovits (1949) : “*La cultura es esa parte del medio ambiente que es hecha por el hombre*” (MERCIER, pp. 905 y ss.)

Se hizo hincapié en antropología, desde sus inicios, en un aspecto que serviría de fundamentación de ciertas teorías de la cultura, tal como su naturaleza en gran parte inconsciente. Inconsciente quiere decir que no está sometido a un esfuerzo de concientización o análisis racional, pero, añadido, que está ciertamente estructurado a su manera. Por ejemplo, aprendemos nuestra lengua materna, la cual está compuesta por un conjunto complejo de signos y calificaciones significados, sin que estemos conscientes de sus regularidades repetitivas ni de sus reglas gramaticales. Iguales referencias lingüísticas han sido tomadas por Levi-Strauss, en un contexto diferente. Por otra parte hay una diferencia considerable entre lo que los hombres suelen efectivamente practicar y lo que dicen practicar. Esta circunstancia ha sido tomada en cuenta de diversas maneras para formular la distinción entre “cultura real” y “cultura ideal”; o bien más recientemente (G. Balandier, citado por el mismo Mercier [op. cit.], p. 907) al poner el acento en el carácter “aproximativo de las adaptaciones sociales” que son siempre más elásticas, mas adaptadas y menos precisamente coincidentes con los esquemas tal como son concebidos mítica, ideológica o normativamente, por los miembros de determinada sociedad. Lo cual no quiere decir que se deba rechazar del campo del estudio la “cultura ideal” con sus concepciones arquetípicas, pues los modelos explicativos que a ellas correspondan, según los interesados, son justamente elementos esenciales para el análisis antropológico (M. Mauss y la escuela francesa; en Mercier p. 907).

La definición de diferentes culturas como unidades culturales concretas, estructuradas y vividas por grupos humanos precisamente delimitados, plantea problemas. Lo vemos en los casos de comunidades humanas precisamente delimitadas dentro de una general adscripción tribal, a su vez compuestas de diversos núcleos individualizados que

complican la integración cultural unitaria, tal como en algunas situaciones tribales en África, por ejemplo. Por ello la homogeneidad cultural general se dificulta a medida que la comunidad social ha de estructurarse a gran escala. Pero lo que no se discute, aun en esa dificultad de integrar orgánicamente diversas “individualidades culturales”, eso sí, que funcionan como tales, es que justamente son *individualidades culturales* reales las que han de integrarse. Donde no existe tal cosa es complicado, por decir lo menos, lograr una integración socio/cultural común – que simultáneamente conduce, y es producto de, *una individualidad cultural de síntesis*-- sin bases referentes reales individualizadas y por ello caracterizadas, aunque sean diversas y divididas entre sí. Naturalmente, la homogeneidad cultural se alcanza más raramente cuanto más grande sea la escala de las sociedades. De allí la tendencia, sobre todo en la antropología norteamericana de elaborar el concepto de sub-cultura, es decir de núcleos culturales subyacentes a la totalidad de una comunidad contenida en un conjunto político. No se ha hallado explicación satisfactoria al problema de la definición de la cultura específica de un grupo humano como fenómeno de discontinuidad cultural con otros tipos de cultura, es decir, como fenómeno de unidad cultural realmente diferenciada e individualizada. C. Levi-Strauss ha señalado al respecto (MERCIER, p.908): “Lo que se ha llamado una cultura es un fragmento de humanidad que, desde el punto de vista de la investigación respectiva y de la escala en la que se realiza, presenta con respecto al resto de la humanidad, diferenciaciones (“discontinuidades”) específicas significativas”. La mayoría de los antropólogos actuales tienden a considerar la cultura como abstracción conceptualmente estructurada por el propio investigador; ello conduce a manejar el concepto de cultura con prudencia, pero ciertamente no es un obstáculo a su utilización, si bien requiere que sea precisado el nivel de aquellos fenómenos cuya interpretación permite.

Un problema esencial es el de las relaciones entre el concepto de cultura y el de sociedad. (MERCIER, pp. 909-917). Sabemos que “culturalismo” y “societarismo” en realidad no se oponen como términos de análisis, pero suelen y pueden oponerse como énfasis predominante a lo largo de la historia de la antropología. En el campo “culturalista” se ha sostenido que lo social, como manifestación material, desborda lo cultural por cuanto una cultura no puede existir in abstracto sino siempre referida a una sociedad particular. Pero puede haber, si no una sociedad, por lo menos hechos sociales extra-culturales de tipo no formal, no institucionalizado, de comportamiento colectivo como por ejemplo los de las muchedumbres (*conf.* Lo dicho *supra* sobre el comportamiento colectivo de las masas en “Masa y poder”, CANETTI). Claro está que las raíces de tal comportamiento, más allá del estímulo desencadenante, pueden ser más objeto de análisis de etología humana que de aspectos necesariamente culturales, sobre todo allí donde una verdadera cohesión cultural, por diversas razones históricas, resulta problemática. La investigación actual sobre etología, humana y animal, (“Le Monde”, edición del 22 de mayo de 2013, “Ciencia y Medicina”, p.7), que vínculos, numerosos entre ambas hay, (por no hablar de continuidad...) para el estudio de comportamientos colectivos, parte de la base que el *homo sapiens S.* sólo vive en *grandes* grupos o de manera interconectada desde relativamente recientes tiempos. En razón de ello, no ha tenido el tiempo de desarrollar comportamientos y formas de interacción adaptados a estas situaciones de interacción de muchedumbres, vale decir de una inteligencia colectiva similar a la que determina, ya genéticamente, el comportamiento de ciertos grupos de insectos.

No obstante, muchos antropólogos (MERCIER p. 910), señalan la interdependencia entre sociedad y cultura, afirmando que “una sociedad humana es una población organizada de modo permanente que

actúa en acuerdo con su cultura” (E. A. Hoebel “*to be legal, law must be based on social norms, and norms on agreements within communities, rather than the dominance of the few.*”). Según Hoebel citado en la obra referida (MERCIER): “sociedad humana= población + cultura”, siendo los tres términos *indisociables*. Para R. Firth, citado en la misma obra (MERCIER), hablar de sociedad es insistir sobre la existencia de un conjunto de individuos y de *lazos que los unen*; hablar de cultura es insistir sobre la existencia de *comportamientos* socialmente adquiridos. De esta forma, Firth ha disociado el comportamiento real de las sociedades (organización social) de las reglas idealizadas de conducta dentro de una sociedad particular (estructura social).

La realidad social es percibida entonces bajo dos aspectos, uno relativo a las metas de los modelos de acción, el otro a las relaciones entre individuos. En el orden de los “modelos de acción estandarizados”, el objeto del estudio son las instituciones; en el orden de las relaciones, está constituido por los grupos. Todo hecho social es bidimensional y pertenece a ambos órdenes a la vez, puede proyectarse sea sobre el eje de las coordenadas de lo social, sea sobre el eje cultural. La sociedad es entonces la totalidad de los hechos sociales proyectada sobre el eje de las relaciones y de los grupos; la cultura, por su parte, es la totalidad de los hechos sociales proyectada sobre el eje de la acción. Son estructuralmente interdependientes.

Se debe añadir que se puede definir toda una gama de situaciones, desde la sociedad culturalmente homogénea, a sociedades multiculturales o “plurales”.

Una tendencia importante del pensamiento antropológico hace del concepto de sociedad la base de su interpretación de los hechos. Así para Radcliffe-Brown, (Mercier, op. cit. p. 911) la antropología es

ante todo una “sociología comparativa”. Para ese antropólogo social las dos nociones esenciales son los conceptos de estructura y de funciones, refiriéndose a la “morfología” y a la “fisiología” sociales. Esta es la base de las teorías estructuralistas que establecen formas estructurales que son modelos de esquemas contruidos para la explicación de la realidad social. De allí vendrá el terreno para la ambición de Claude Levi-Strauss de construir una “antropología estructural”. A manera un poco a lo Procusto, la tesis estructuralista sostiene que la estructura no concierne la realidad empírica, sino los “modelos” contruidos, partiendo de ésta (entiéndase: por la interpretación forzosamente reductivista del intérprete, con todo lo científico éste que sea, y quizá por tal causa—limitante—de ello. Mucha ciencia y poca intuición humana y poética, puede decirse). Así la “materia prima” de esos modelos son las relaciones sociales pero la estructura social no puede en modo alguno ser concebida simplemente como el conjunto de aquellas. Por el contrario, un modelo para ser “estructural” debe responder a determinadas exigencias: particularmente, todos sus elementos deben ser “interdependientes” y constituir un “sistema” y debe inducir una “comprensión inmediata” de todos los hechos observados. En todo caso, y de modo quizá más sobrio, la mayoría de los investigadores de antropología social consideran que la noción de estructura social se limita a ser una abstracción como punto de orientación para el análisis de situaciones sociales concretas (MERCIER, p. 912). Más útil, ha resultado ser el concepto de *institución*, término éste que a pesar de numerosas críticas ha permanecido, de hecho, de empleo corriente por la mayoría de los antropólogos. Sea cuales fueren los contenidos “de escuela” que al término se le ha atribuido permanece en él la idea de una *forma establecida*, permanente, de *comportamiento colectivo*, que por lo tanto incluye elementos de acción y de valores, ligada a un grupo de individuos *unidos* en una o diversas tareas comunes, vinculados a una parte de-

terminada del medio, manipulando conjuntamente algún aparato técnico y en acatamiento a un cuerpo de reglas (Malinowski, citado por MERCIER, p.913).

Se observa y recalca, entonces, que la “institución”, tomada en ese su sentido de antropología social, corresponde a un “aparato” social estable y estructurante: no lo es, por consiguiente la montonera, ni el desorden totalmente caótico de una guerra civil, la cual, por definición siempre es disolución de orden y “a muerte”, para ser productora, con suerte, de eventual catarsis que, de producirse, crea un nuevo orden, esto es, crea instituciones.

La cultura ha sido considerada y analizada como un conjunto de rasgos; los antropólogos la han considerado cada vez más como un conjunto coherente cuyos elementos constitutivos sólo adquieren sentido al estar inmersos en el conjunto al que pertenecen. Para regresar al concepto de “institución”, Malinowski señala que para determinar qué función cumple, se ha de comprender el nivel de correspondencia entre el nivel de hechos sico-fisiológicos y el de hechos socio-culturales. Para Radcliffe-Brown (citado por MERCIER, p. 915), la función de un elemento socio-cultural es el papel que juega en la vida social entendida como totalidad y, por consiguiente, la contribución que aporta al mantenimiento de la *continuidad estructural*. Lo que lo lleva a referirse a los conceptos durkheimianos de *eunomia* y *anomia* para distinguir los grados de integración (*eunomia* y *disnomia*), de los estados afectivos que les corresponden (*euforia* y *disforia*), de indicios de equilibrio funcional o de disfunción, utilizando criterios como la dimensión de la sociedad, su grado de aislamiento, etc.

Si bien toda sociedad constituye, por definición, un equilibrio precario y siempre en tensión por fuerzas internas diversas de intereses

sociales divergentes y a veces contradictorios, puede lograr mantenerse como unidad general orgánicamente considerada, por cuanto uno de estos intereses sociales resulta dominante, si es que alcanza asegurar a la sociedad un mínimo de cohesión en torno al factor dominante, pero necesariamente con alguna integración sincrética de los demás elementos.

El punto de vista antropológico incluye la constatación y la interpretación de las diferencias existentes entre grupos humanos, entendiéndose empero que tales diferencias se contienen en ciertos límites que son expresión de la unidad biológica y psicológica de la humanidad. Alrededor de esos temas básicos se han elaborado variadísimas consideraciones teóricas, tendientes a explicar las formas de acuerdo a las cuales los hombres *viven* sus respectivas culturas y, según ellas, a identificar el nivel cultural que hace que cada cultura específica sea irreductible, es decir distinta a las demás, esto es, verdaderamente individualizada en su particularismo frente a las demás. Pero *ab initio* con el riguroso criterio de no sólo enfocar a los hombres de determinado ámbito geográfico como *portadores* de cierta cultura, sino a estos mismos hombres colocados en cierto *marco cultural* y poder así, y sólo así, definir lo que los hace actuar y *cómo su cultura se hace presente en ellos* y cómo, a ese nivel se revela *la profunda unidad de tal cultura*. De allí que se haya elaborado una terminología de la cual emergen los términos de “patterns”, de “configuraciones”, de “perfiles” culturales. Durante largo tiempo se emplearon expresiones tales como el “alma”, el “temperamento”, el “genio” de un pueblo en las monografías de los no-profesionales. La antropología moderna ha procurado entonces formular científicamente tales nociones y ha hecho énfasis en el carácter simbólico de los comportamientos culturales que son aquellos en los cuales hay *significados de base compartidos que se comunican los*

miembros de una sociedad dada. Por esta razón el análisis antropológico debe hacerse también a nivel de los individuos que *participan* en una cultura, por cuanto tal cultura representa esencialmente una serie de “patterns”, de estereotipos de conductas, que pueden “ilustrar los comportamientos efectivos *de todos* los individuos interesados *o de la mayoría de ellos*” (R. Benedict, citado en MERCIER, pp. 916-920; énfasis itálicas añadido). Esta concepción se distingue de aquella que enfocaba a la cultura como realidad “en sí” y se aprecia cómo de allí han derivado los estudios sobre los “caracteres nacionales”, emprendidos por los antropólogos norteamericanos. Esta escuela de investigación ha sido calificada de psicologista puesto que propone una comparación entre cultura e individuo. Pero su mérito esencial ha sido el de haber procurado, de una manera novedosa, expresar el hecho de la discontinuidad entre culturas. Por ello no es la presencia o ausencia de algún rasgo cultural o institución lo que conforma la diversidad cultural sino el hecho que las culturas diversas se orienten *como totalidades* en direcciones diferentes. La unidad significativa, determinante, es por ende la *configuración cultural* y no el rasgo aislado, el complejo o la institución. Cada cultura tiene sus configuraciones características, que penetran todos los comportamientos individuales, todas las instituciones de la sociedad.

Tiene así esa sociedad sus propias metas, y puede ser definida por las grandes corrientes afectivas e intelectuales que la atraviesan, las cuales son específicas y determinadas y responden a una parte de la vasta gama de las tendencias y motivaciones humanas.

Se propone que si esta configuración del conjunto de los habitantes de un espacio geográfico estatal, por las razones que sean, no es capaz de generar un orden social, entendiendo tal configuración como algo que aglutina y evita la disolución, el caos y la entropía y, por el

contrario, permite una cohesión de ánimo colectivo, que es lo que sería la “cultura común”, (realidad psicológica basada no solo en mitos compartidos, sino en verdaderas y materiales estructuras sociales generales), entonces *no existe cultura*, no existe, valga el término, *identidad colectiva que individualice esa sociedad carencial*. El conjunto de respuestas que da, en gran medida de manera implícita, una cultura dada, a las grandes interrogantes que se plantea toda humanidad traza el “perfil” de esa cultura, su configuración. Claro está que la noción de “valor” subyace las construcciones teóricas que han sido antes aludidas. Todo sistema socio-cultural forma un sistema de valores, explícitos o implícitos; supone escogencias, conscientes o no, entre alternativas o entre elementos de una gama de posibilidades. De allí la problemática que reclama estudios profundos sobre la determinación de los valores básicos, o “valores focales” que revelan las motivaciones principales del comportamiento humano; la evaluación de la coherencia de un sistema de valores de un determinado grupo humano; el análisis de la persistencia de valores en una situación de cambio social y cultural. Si bien una labor titánica queda por realizar en torno a una definición del término “valor” en sí, cuestión más filosóficas que antropológica, queda la circunstancia que todos los miembros de una sociedad dada tienden a aprender, a compartir, un núcleo común de pensamientos, de sentimientos, de maneras de actuar. Las personalidades de los que forman una *comunidad* (que es algo más que la simple coincidencia accidental de la sumatoria de presencias en un espacio geográfico determinado) revelan las mismas configuraciones características. Cada sociedad tiene así su “tipo” dominante, generalizado, de personalidad, el cual es considerado como “normal”. Es lo que R.Linton (citado por MERCIER, p. 921) llamaba la “personalidad de base tipo” y que después de él se ha llamado “personalidad modal”. Lo cual permitió demarcar mejor la existencia de variaciones de comportamientos y perso-

nalidades alrededor de tendencias más generales. Esta gama de variaciones individuales permiten distinguir en todas las sociedades los mismos tipos de personalidades, pero lo que difiere es el tipo que es considerado como “normal” en cada sociedad. Se trata entonces de variaciones sí, pero siempre en torno a un tema común. Tema común, es decir cultura, valores, comunes.

El Centro de Capacitación Migratoria (www.ccmigratoria.com) informa: “*De acuerdo con cifras extraoficiales, más de un millón de venezolanos vive en el extranjero. Czechowicz calcula que el fenómeno no tiene más de 15 o 20 años y se recrudece después de cada elección. Pasó en el 2013. La migración de retorno se pospuso por el resultado de las elecciones presidenciales*”. Hasta aquí, nada que no hubiera pasado infinidad de veces, con cambios radicales de régimen en un país: los *émigrés* de la Revolución Francesa; los rusos blancos de la soviética; los cubanos de la cubana. Pero lo que observa el Centro de Capacitación Migratoria es que: “Más que la inseguridad, la inflación o el desempleo, el especialista percibe una causa más dramática y difícil de modificar: *La falta de cohesión social* y de una masa crítica que produzca cambios, es una de las causas que lleva a la gente a pensar en emigrar. *Aquí nadie siente que pertenece al problema del otro, sólo le preocupa el entorno inmediato*. Eso marcó un antes y un después en la respuesta del colectivo’ ”(Énfasis añadido) Problema verdadero, material, objetivo, de una realidad socio-política y cultural, o ¿subjetiva “percepción”? Es la pregunta equivocada: no es la historia, tal como realmente ocurrió, según posible recuento de la misma lo que realmente es importante; lo que importa es lo que la gente siente de su historia, los mitos, a ella referidos, que siente y viven la gente, en general; ello es lo único que cuenta, porque sólo si ese mito, si esos mitos, son efectivamente, es decir *sentidamente* compartidos, allí habrá sociedad, es

decir consciencia o sentimiento de comunidad de destino común. Sociedad en el sentido cultural antropológico explicado arriba, según las actuales nociones antropológicas y sociales de cultura.

VIII IGUALDAD Y LIBERTAD: VALORES SEMÁNTICOS O CULTURALMENTE ACTUALIZADOS.

El valor de los conceptos de libertad e igualdad sólo se encuentran realizados cuando existen previamente como parte de los valores culturales generales de la sociedad respectiva, vividos a través de su historia y subsiguientemente recogidos, racionalizados y perfeccionados formalmente como noción jurídica en los textos constitucionales y en los legales que de ellos derivan.

En cuanto a su significado, la palabra libertad, como la de igualdad, tienen valores semióticos diversos. Así, por ejemplo, Mills (MILLS, pp.16 y 90-91) distingue que la inteligencia del término libertad en su ensayo se refiere no al llamado “libre arbitrio sino a la libertad civil o social”; con esto quiere distinguir entre el concepto de una libertad interna individual, de conciencia, de fuero interno, con la libertad del hombre traducida como concepto que solo puede integrar su significado con respecto a los otros, es decir, en sociedad. La libertad en ese sentido la entiende Mills como *lo que se ejerce* en el terreno delimitado entre el hombre y la sociedad. Así Mills considera que la libertad se ha de analizar en la doble vertiente de las relaciones entre el individuo y el Estado y de las relaciones entre el individuo y la sociedad, siendo esto lo esencial, ya que el Estado es sólo, normalmente, la adjetivación de la realidad sustantiva que es la Sociedad; es decir, es sólo, normalmente, una de las formas en que puede ordenarse el esquema formal del poder de la Sociedad. Decimos “normalmente” porque en Venezuela

esto no se da de esa manera, toda vez que con esclavos hasta 1854 y con la notoria falta de una homogeneidad y coherencia orgánica por común y compartida cultura, el aparato del poder es la única manifestación de un Estado que no es secretado por la Sociedad en su unificado conjunto, sino que pretende, por desconocida acción mecánica, determinar a la Sociedad, e incluso “formarla” desde arriba. Así, destaca Mills que la libertad, como tal, requiere para su existencia misma de límites, ya que según el clásico criterio de la tradición griega, la total libertad lleva al no-orden y él al des-orden, an-arkos, a la anarquía y con ello al caos. Precisamente. La supuesta “total” libertad, resulta ser entonces, propiamente ausencia conspicua de libertad y libertades. Se plantea que un orden social incoherente en sus raíces y componentes, no unificado como tal alrededor de una mitología común y por ello compartida, una “memoria de la Tribu” inexistente, para parafrasear a Ana T. Torres (TORRES), carente así de realidad de unidad de *politeia*, de *polity*, de una unidad cultural que le de organicidad de constitución, difícilmente puede tener y producir una idea política de libertad, ni realmente una noción socializada, la única pertinente, a fines políticos, esto es, de la *polis*, de libertad personal. La libertad, para existir, requiere *existencialmente* de límites sociales. Porque la libertad sólo tiene un sentido real político en sociedad. Por eso, Mills rechaza la tesis rousseauiana del contrato social. Tesis contractual de extravagante concepción imaginativa, y doblemente irrisoria en Venezuela, si por un momento nos detenemos a pensar en las posibles partes contratantes de tal exuberante contrato, con su radical desigualdad entre sí. Que, conforme a Benito Juárez, la paz es el respeto del derecho ajeno, explica que sin paz, con ese origen, no hay libertad posible. Por ello, para que haya paz y con ello libertad resultante, hay que empezar por comprender y respetar, lo que sea el derecho del otro, de los otros y respetarlo. Resulta harto problemático sostener objetivamente que ello sea

realmente una tradición colectiva de nuestra Patria, un valor compartido culturalmente en ella, tradicional.

Por estas razones, a nuestro entender, aparece que los términos de libertad e igualdad repetidos como mantra en las veintiséis constituciones venezolanas no han tenido históricamente una correspondencia real en el tipo y conjunto de valores de la mayoría de la comunidad humana que conforma el país.

De la exploración de la naturaleza de lo determinado, en el sentimiento popular general, en relación a tales términos jurídico-formales, según el desenvolvimiento real e histórico de los grupos humanos reunidos en la geografía venezolana, según los orígenes de los mismos que antes, durante y después de la Colonia, según lo explicado arriba, se puede proponer la deducción, sin necesidad de la reconfirmación que de ello da el estado del País en los últimos años, que no es realmente sostenible que las nociones de libertad e igualdad, tal como recogidas en los textos constitucionales, encuentren una real y sentida correspondencia en un sentimiento comunitario cultural general y mayoritario de la sociedad venezolana.

Es forzoso recordar que los conceptos que subyacen los términos de libertad e igualdad nacen y se elevan a un significado con proyección política con el nacimiento de la realidad social y política, pero sobre todo cultural, que permite el nacimiento de la democracia en Grecia a finales del siglo VI a.C. A partir de allí, Atenas siempre vivió, con sólo breves interrupciones, en democracia. Por su propia peculiar naturaleza, esta manifestación primera de ese notable invento griego, estuvo siempre sujeto a discusión, debate, cuestionamiento, a crítica (en el sentido griego del vocablo), es decir a diálogo de análisis.

Ese diálogo, y la cultura que lo presupone y permite, se pueden reconstruir en las menciones que se encuentran en el teatro, en la dialéctica y retórica de retóricos y sofistas, en las descripciones de los historiadores, en las discusiones de los filósofos. Los textos que han llegado hasta nosotros resuenan del entusiasta elogio de la democracia. La democracia corresponde, por su propia naturaleza, a una obligada estructura subyacente de cultura dominante, compartida por la comunidad ateniense, en cuanto es la base que sirve de sustentación de un orden político cuya característica hace que todo sistema político que adopte su forma, que esté siempre confrontado, en todo tiempo y en todo lugar, en grado variable, a problemas y desafíos similares que son dialécticamente tratados en el marco la cultura, en sentido antropológico moderno, por la respectiva sociedad. Por ello, muchas de las ideas esenciales que dimanaban de la estructura democrática son de permanente actualidad pero sólo tienen algún sentido si los conceptos y valores que representan se hallan sustentados y realmente vividos como tales por la mayoría de los componentes de la sociedad respectiva. Para que constituyan la base real e irreductible de un orden social, no deben ser sólo hermosas disertaciones de una comunidad intelectual, cuyos valores y preocupaciones no son, nunca fueron las del común. Distinto suele ser el caso en que, al existir consuetudinariamente valores sociales transmitidos a lo largo de las generaciones, estos valores son recogidos y refinados, por así decir, por meditaciones y elaboraciones intelectuales cuya sofisticación está empero originariamente basada en los valores culturales preexistentes. Y ello aun en momentos de cambios revolucionarios. *Nihil ex nihilo.*

Modernamente, el ideal de igualdad absoluta ha declinado. Siendo así que hasta pensadores de la llamada centro- izquierda lo han desechado, ya como ideal a ser alcanzado, en todos los terrenos y di-

mensiones y le han preferido la concentración de la acción del Estado para combatir la pobreza.

Contrariamente a esa tendencia, Ronald Dworkin (DWORKIN (2)) ha sostenido que la igualdad es la condición indispensable para la existencia de la soberanía democrática. Según esto, un gobierno dotado de legitimidad y que debe, por ser tal, considerar y tratar a todos sus ciudadanos como iguales, se encuentra con estrictas limitaciones al estructurar el sistema político y legal que preside y condiciona la distribución económica llevada a cabo en la sociedad respectiva .

Esta igualdad y libertad se encuentran realizadas cuando existen previamente, como noción, como valor cultural general de la sociedad respectiva, de verdadera introyección colectiva, sentido y vivido a través de su historia, vale decir como valores integrantes de la cultura antropológica respectiva y, subsiguientemente recogido, racionalizado y formalizado como categoría jurídica en los textos constitucionales y en los legales que de ellos dimanen. Sólo el sentido, vivenciado e introyectado de la libertad y de la igualdad en una cultura antropológica determinada, y en el sentido y alcance que ésta le da a aquellas vivencias, permite que cobre verdadero sentido y relevancia su eventual consagración, cristalización formal en textos normativos. La mera expresión normativa de conceptos abstractos de libertad e igualdad, sin que ellos formen previamente parte de una cultura antropológica que es su base de sustentación, resultan ser insustanciales. Forman acaso parte, cuando formalizados abstractamente en un texto constitucional, de lo que Loewestein llamaba “constitución semántica”. Sólo palabras, que no tendrían eco ni verdadera *substancia*. Su repetición invocatoria y mántrica, política, no le conferirían, per se, mayor realidad, relevancia o valor. Por lo demás, dada su ausencia de la cultura del pueblo respectivo, no sólo son ignoradas por éste, sino que suelen ser inaplicadas en

la práctica real por el poder; son sólo términos de la retórica prolija del discurso político. Mientras más alejada de la realidad, más prolija. A la inquisición de si ha habido, si hay propiamente o no una cultura antropológica, coherente con un *logos* estructural propio interno, de general vivencia y aceptación, consciente o no, del pueblo venezolano, se debe entonces examinar la documentación que puede hablar de ello, vale decir, la literatura venezolana que toca temas de sociología política. Temas en se explora lo que sea “lo afirmativo venezolano”, la quintesencia de un sentimiento venezolano de la venezolanidad. Algo que quizás podría ser la descripción de esa cultura colectiva, por antropológica, del pueblo venezolano. Veamos.

IX LO AFIRMATIVO VENEZOLANO

La expresión es de Augusto Mijares (MIJARES,(1) p.16) y sostiene, se lo cita nuevamente aquí: *“No se perdieron totalmente aquellos propósitos de honradez, abnegación, decoro ciudadano y sincero anhelo de trabajar por la patria”*; cabe preguntar en qué consistieron, en qué consisten, realmente aquellos propósitos que al haber existido realmente, no se habrían perdido totalmente, según Mijares. Veamos entonces cómo se ha manifestado en la literatura política del siglo XIX la noción de patria, de destino común, de identidad nacional, en una palabra de afirmación de “lo venezolano”, entendiendo por tal un genuino y existente sentimiento general de todos los grupos regionales y sociales que conforman la población nacional.

En su ensayo “La Evolución Política”(en “Venezuela Independiente: Evolución Política y Social 1810/1961”; Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1975), Augusto Mijares pasa en revista los diversos enfoques que han suscitado los hechos de los avatares de la Independencia venezolana. Afirma que para numeroso grupo de historiadores, la Independencia sólo fue un suceso de orden político que no afectó esencialmente las estructuras societarias de la Colonia; otros que aseveran que “el pensamiento de los Libertadores ” se limitó a un intento “ de una tiranía doméstica”, que sólo pasaba de unos protagonistas coloniales a otros, que integraban lo que él señala que tal grupo de historiadores llama “clases privilegiadas nacionales” (léase realmente grupos sociales de poder en la Colonia: puesto que ni existían “clases” a propiamente

hablar, ni mucho menos, entonces, “nación” alguna, ni formal ni materialmente). Todavía menciona Mijares a otro grupo de intérpretes de la historia, del momento histórico, que sostuvieron la idea de que la Independencia como tal no habría constituido una doctrina que formó el inicio de una “emancipación popular”, toda vez que ésta habría venido “*a posteriori*” y como hecho traído por las circunstancias y, señala muy significativamente, “por la violencia de la propia lucha, y en muchos casos por el instinto igualitario de los caudillos populares” (MIJARES (2), p. 26). De esa violencia que pudo ser fundacional, y de la igualación que en todos sus participantes por ella arrastrados suele producir tal violencia “desbocada”, ya hemos hablado arriba. Ese parecer, dice Mijares sería de una doctrina que conllevaría la peligrosa especie de que los hechos y los hombres “pueden realizar lo que las doctrinas y el querer colectivo no puede realizar”, la expresión de Mijares es capital. Ahora, es justamente ese *querer colectivo* o se propone, de modo principalísimo, su ausencia, la que hace todo el problema para el real sentimiento de un nacionalismo naciente. O, en todo caso, para el verdadero surgimiento de un sentir colectivo, prolegómeno forzoso para el sentimiento de una identidad colectiva. Este entusiasmo ditirámico por la doctrina y su presunta (algo ilusoriamente) amplia difusión en el colectivo, es lo que nutre esos hermosos, pero poco realistas sentimientos históricos. Ubicación encuentra aquí el libro de Elías Pino Iturrieta “La mentalidad venezolana de la emancipación”, en cuyo desarrollo queda claro, como es de toda evidencia histórica, que esa mentalidad de la emancipación era de un reducidísimo grupo de personas, en lo esencial mantuanos, y algunos, pocos, “pardos” letrados. Y así surge la pregunta de en qué pensarían, qué habrían comprendido de las doctrinas libertarias de la Ilustración, de Rousseau, de Diderot, de Montesquieu etc. cuyos libros eran contrabandeados por los mantuanos que eran los únicos que podían tenerlos, leerlos y asimilarlos, y aun en los pasquines, que

la condición de iletrados de la inmensa mayoría hacía indescifrables, qué habrían comprendido, entonces, esos festejadores indígenas y negros y pardos que, según lo cita Pino Iturrieta en dicha obra, relata Manuel Palacio Fajardo, en “Bosquejo de la revolución en la América española”, pp. 70-71, al mencionar que se dio en Caracas, al cumplirse un año de la instalación de la Junta Suprema: *“Después del servicio religioso los habitantes se dispersaron por las calles, con los vestidos de fiesta, luciendo en sus sombreros escarapelas de cintas rojas, azules y amarillas. Bandas de músicos, seguidos de danzantes, recorrían la ciudad tocando aires alentadores; los miembros del club patriótico recorrieron en procesión las calles principales, llevando banderas adecuadas a la fiesta. Las personalidades más respetables de Caracas se sumaron al universal regocijo; y se vio a muchos grupos de indios de los alrededores cantando y bailando a su manera, con más ingenuidad que gracia. Todos los rostros reflejaban la alegría, cambiándose vivamente mutuos votos de felicidad...omissis...Las bandas de música continuaron llenando el aire de los sones más melódicos y, a medida que declinaba el calor diurno, parecía aumentar el contento de los habitantes. Pequeños teatros montados en distintas partes de la ciudad servían de lugares de descanso donde se entretenían las gentes con farsas y canciones. La diversión se prolongó hasta altas horas de la noche, y cuando terminaron los festejos, todos los espíritus estaban animados del más vivo y grato entusiasmo.”* (Énfasis añadido por quien esto escribe). Buena la fiesta, pero qué entendían los participantes, en su masa, colectivamente, ¿qué comprendían, más allá del festejo? Falta el cronista indígena, negro, pardo. Ciertamente no lo era el citado Manuel Palacio Fajardo, vástago de Manuel Antonio Palacio y Trinidad Fajardo, alta familia de Mijagual, Barinas, con sus títulos de doctor en derecho civil y canónico, instituido como abogado por la Real Audiencia de Santa Fe.

El propio Pino Iturrieta, lúcido y erudito autor, se encarga él mismo de poner la cosa en debido contexto, cuando, en artículo de prensa, “Los Ejércitos Libertadores”, (El Universal, 18 de agosto de 2011, p. 4-6), comenta los considerandos del Decreto N° 8.395 que insta a celebrar el 13 de agosto como Día del Nacimiento del Ejército Libertador, dice : *“Lo de los movimientos de los negros esclavos como fuente de inspiración raya en la comicidad, debido a que se sabe de sobra cómo preocupaba entonces a los próceres mantuanos, quienes también eran propietarios de esclavitudes, la alternativa de un alzamiento cruento de los siervos como el de los jacobinos de Haití, o como el cercano de Leonardo Chirinos en Coro que les quitaba el sueño y contra el cual actuaron sin compasión. En relación con el vínculo que pudieron establecer los iniciadores de la emancipación con los movimientos de resistencia indígena bastaría, de momento, el recuerdo de lo que Bolívar escribe sobre las comunidades autóctonas en la Carta de Jamaica y en otros papeles de su paso por el Caribe, en los cuales las presenta como dóciles seguidoras de la dominación del hombre blanco y como encarnación de la apatía en torno a los asuntos públicos. Los indigenismos y los abolicionismos no fueron oferta corriente en el menú de la Independencia...”*. Tan no lo fueron que la esclavitud termina aboliéndose definitivamente, como queda ya reiteradamente dicho, sólo en 1854. Volviendo a Mijares que crítica el que una escuela historicista pretenda, “con peligrosa esperanza” que los hechos y los hombres pueden realizar lo que las doctrinas y el querer colectivo no alcanza. ¿Cuáles doctrinas y querer colectivos? Sólo, y ya fue mucho, hubo hombres y “nada sino un hombre”. Esto se fatigan eruditamente en reiterarnos, por ejemplo, el propio (PINO ITURRIETA (2) y “El divino Bolívar”) y un original y enjundioso ensayo de Ana Teresa Torres García (TORRES).

Mijares afirma (MIJARES (2), p. 26) que el 19 de abril José Félix Ribas se incorporó al cabildo “como representante de los pardos”: ¿por qué elección?, ¿por cuál sistema de representatividad?; ¿eran ‘los pardos’, fuera de que tal designación haya sido del todo menos que respetuosa, acaso un partido político, una asociación social orgánicamente coherente, políticamente organizada, *conscientemente de su existencia y fuerza colectiva como grupo*? No hay noticia de ello; faltó, salvo mejor información, el o los cronistas. Luego indica, significativamente, que “como representantes del pueblo” estuvieron Juan Germán Roscio, José Félix Sosa y Francisco Javier de Ustáriz, cabe entonces inquirir: ¿a qué título representaban “el pueblo” y qué se entiende por tal cuerpo, acaso no eran “los pardos” parte de él? ¿Existía un nivel de conciencia política, de espíritu colectivo en ese cuerpo social; hubo alguna forma—que se conozca— que haya sido utilizada para recoger esa supuesta colectiva voluntad de designar representantes de ese ‘estado’—el pueblo? Indica también que para “el Clero” fueron “designados” como “representantes” los “Presbíteros” José Cortés de Madariaga y Francisco José Ribas. Vale decir que esa sedicente ‘representatividad’ habría sido una suerte de proto-parlamento estamental, a saber, de los conocidos ‘tres estados’ de sociedad estamental, pero no decidida—no hay noticias, repito, de ello—por tales estamentos, o por tal “pueblo” y tales “pardos”. O que existieran una conciencia de grupo, un espíritu de pertenecía en y de tales colectividades. Tan es así, que lejos de existir siquiera un principio de semejante cohesión, o conciencia de ella, señala el mismo Mijares en el mismo ensayo, que (MIJARES, (1) pp. 31-32) “... *en los propios llanos de la Provincia de Caracas se formaron partidas por Fernando VII, y muy pronto desde Barlovento, casi a las puertas de Caracas, los negros sublevados amenazarían a la ciudad que había sido alma de la Revolución*”. Alma sin duda, no seré el autor quien lo niegue, de una, o si se quiere, de *la Revolución*, la de aquél momento, pe-

ro no de una masa orgánica y consciente de serlo, que le diera cuerpo verdadero. Nuevamente, no aparecen los cronistas que lo hayan recontado. En el segundo capítulo de su ensayo (“El Caudillismo”), (MIJARES(1), pp. 51 y ss.), cita a Bolívar en la carta de Jamaica: “Nosotros somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias *aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil.*”(Resaltado por el autor); *“en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil”*

¿Fue realmente la simple reunión en un territorio de los *disjecta membra* de los tres actores sociológicos arriba analizados, entre ellos de esclavos que no serían liberados definitivamente hasta 1854, una sociedad con conciencia de serlo, con conciencia de comunidad de destino?

¿Corresponde a la realidad lo que en la misma página (51) afirma Mijares, en el sentido de que: *“por nuestra formación histórica participábamos (Nota: ¿Los indios, los esclavos, los “pardos”?) en el acopio de cultura, moral y tradiciones políticas de los pueblos europeos; que no éramos pueblos primitivos, ni se nos podía ver como advenedizos cuando pretendíamos organizarnos de acuerdo con aquella tradición superior que era base común para Europa y para América. Si consideramos que posteriormente toda la interpretación pesimista de nuestra sociología se apoyó en la idea de que éramos pueblos de formación rudimentaria, sólo comparable a los más atrasados de Asia o de África, o bien en que nuestro pasado colonial “abyecto y oscuro “nos había lanzado a la vida independiente sin antecedentes que nos ayudaran a organizarla, la afirmación del Libertador es un mentís elocuente a esos prejuicios. Sobre todo porque no debemos considerarlo simple perjuicio personal, sino expresión de una conciencia colectiva que se sentía solidaria, a través del imperio español dentro del cual se había formado, de la civilización al cual éste pertenecía...”* El problema no radica en los calificativos de prejuicios eurocentristas de “pueblos más atrasados” de África o

del Asia, no: el problema es si hubo, si hay o no cultura común en Venezuela, entonces y ahora; que sí la hay y la hubo en los pueblos “atrasados” del Asia y del África, que tienen sociedades multacentenarias integradas en órdenes sociales tribales, étnicos y en ese sentido bien culturales, con particularidades e individualidades bien definidas. Ante tales pueblos, las conquistas coloniales ocasionan una problemática de aculturación, es decir, de sobreimposición de una cultura europea de conquista sobre otra cultura preexistente, realmente preexistente, del pueblo colonizado. El ejemplo más gráfico y físico, esta vez en un pueblo de la América que sí tenía una acendrada cultura propia, la Inca, es el palacio del Inca en Cuzco: sobre lo muros ciclópeos de éste, cortados a lo horizontal como con un cuchillo, se asienta, literalmente, el peso y la estructura del palacio del gobernador español. El problema es que el entusiasmo de Mijares se asienta a su vez sobre algo doblemente inexistente: una conciencia colectiva venezolana de una cultura determinada, y menos aún que esta cultura colectiva fuese en torno a los valores de la cultura del imperio español, de España. Se repite: en los esclavos, en los indios, en los pardos, que en conjunto eran la mayoría ¿Había tal conciencia colectiva?

Oigamos ahora a Mariano Picón Salas (“Perfiles venezolanos” in “Evolución política y social”, MIJARES (2), pp.17-21): *“Quizás en ninguna época – si exceptuamos el tremendo momento de la Independencia y el otro gran período de la fundación de la República en 1830-1848 – el venezolano se acercó a definir su circunstancia, a escribir el memorial de sus deficiencias y fijar su proyecto futuro, como en los años que comenzaron en 1936 a partir de la muerte de Juan Vicente Gómez. Partiendo de las más variadas filosofías y trincheras políticas, pero configurándolas de acuerdo con la especificidad venezolana, hombres de la talla de Rómulo Betancourt, Rafael Caldera, Arturo Uslar Pietri, el malo-*

grado Alberto Adriani, Augusto Mijares, Luis Beltrán Prietoy muchos otros, a la izquierda y a la derecha, hicieron el gran balance de nuestra problemática social...Omissis...salían empeñosamente al encuentro de la verdad. Surgía frente al conformismo de otras generaciones una literatura de denuncia. Partiendo de nuestra insuficiencia y de un oscuro legado de engaño y derrota, queríamos echar las bases de una democracia real...omissis...Muchos jóvenes, egresados de la Universidad, comienzan también a ofrecer a una Venezuela que ya quiere escucharlos, el fruto de una nueva y desvelada pesquisa en nuestra problemática nacional. Sin duda hemos entrado...en un extraño momento de agitación y sumo cambio en la vida hispanoamericana. Y gran cambio en la vida todavía rural, limitada y provinciana en que nacimos a la que quiere industrializarse y universalizarse; de un callado país mestizo a otro que hace veinte años se agita con todos los ruidos del poliglotismo de los inmigrantes, los hombres de mi generación lo llevamos en la propia piel y en el revuelto archivo de nuestras emociones...el venezolano dispersa para que instale un tiempo distinto, quizá más claro, quizás planificado, sus añoranzas y memorias. Sobre el contraste muy hispanoamericano de tremendas desigualdades de riqueza y miseria, cultura e ignorancia corre nuestro desnivel social; estas sociedades de varios pisos que sólo equilibrará el desarrollo técnico y la continua acción reformadora...Pedazos de prehistoria, formas de vida colonial y otras que ya avanzaron hasta el siglo XXI, se mezclan en nuestro revuelto paisaje humano...” (resaltados del autor). Todo esto escrito a principios del decenio de los setenta resuena por lo que no termina de mencionar, de reconocer y analizar: la falta de una cultura común, antropológica y general del venezolano. Cuando se habla de cultura no se trata del solo aprendizaje escolar y alfabetizante, o de la cultura de los intelectuales y políticos que menciona. Cuando se habla de identidad “hispanoamericana” se está a años luz de la realidad sociológica de Venezuela. Y de

la identidad cultural venezolana. Reformas políticas, industrialización y la cultura de los intelectuales en sus obras, de eso sí se habla, y muy bien, en hermosa y culta prosa. Todavía convendría que ese pueblo del “callado país mestizo” los leyera y asimilara para construir, alguna vez, el sentido de *valores compartidos por la mayoría*. Que eso es la cultura de una comunidad humana.

En una obra recientemente (“La variable independiente: el rol de la idiosincrasia en el desarrollo de Venezuela”, Editorial Alfa, 2013, p. 234) revisada y reeditada, su autor, Alberto Rial, señala: “... *se puede proponer que muchas sociedades se plantean propósitos (igualdad, hermandad, fraternidad, democracia, prosperidad) que forman parte de un “deber ser” universal que todos aparentemente aprueban y promueven, pero que requieren premisas, valores y formas de organizarse que estas sociedades no poseen, ni pueden desarrollar en un tiempo y con una eficiencia razonables*”. Requieren de una cultura de valores comunes que le den asidero en la realidad vivida, más allá de los textos legales.

Ha de mencionarse igualmente, en torno al tema, nuevamente a Augusto Mijares, cuando afirma que los “propósitos de honradez, abnegación, decoro ciudadano y sincero anhelo de trabajar por la patria” (ver *supra* la cita de la página 18 de MIJARES (1)), no se perdieron *totalmente*. Y sostiene con patriótica vehemencia: “*Aun en las épocas más funestas puede observarse cómo en el fondo del negro cuadro aparecen, bien en forma de rebeldía, bien convertidas en silencioso y empeinado trabajo, aquellas virtudes. Figuras siniestras o grotescas se agitan ante las candilejas y acaparan la atención pública; pero siempre un mártir, un héroe o un pensador iluminan el fondo y dejan para la posteridad su testimonio de bondad, de desinterés y de justicia.*”

Pero todo esto significa en realidad una actitud polémica, de una loable actitud patriota, si se quiere, pero no presente, según el soporte documental existente, en una conciencia colectiva de un mito constitutivo de nacionalidad o (moneda de menor valor relativo), nacionalismo; ni realmente académica y científica, por cuanto busca, según él mismo admite, oponer una tradición “civilística” que Mijares cree ver, quiere ver, en la historia de “Hispanoamérica y Venezuela”, (sorprendente generalización difuminadora de individualidades nacionales) como una posición de orientación anti-positivista, pero que es a lo sumo una loable tradición de ciertos círculos de un movimiento intelectual, limitado forzosamente a unos cuantos individuos, frente a la generalidad de la población. Además, ya colocar el asunto, no ya a nivel venezolano, cosa ya harto problemática por todo lo señalado, sino a nivel “hispanoamericano” es entrar de lleno en el campo de la invocación lírica. Hermosa, quien lo duda, pero creación del puro espíritu y no descripción de una realidad sociológica efectiva, esto es, correspondiente a la realidad material e ideológica.

Así, en un trabajo de Maestría en Filosofía, aprobado por la Universidad del Zulia (LUZ) (“Historia y Educación en la Obra de Augusto Mijares” presentado por Javier J. Mavárez B., junio, 2008, págs. 51-64; ver en: tesis.luz.edu.ve/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1486), se señala: *“(Mijares) quiere ver un “progreso moral como proceso histórico que anima la historia de esas sociedades” pero “Mijares no desarrolla sus conceptos fundamentales ni su filosofía de la historia como para que puedan explicar y justificar las limitaciones que revelan sus avances de su interpretación histórica”. “Su objetivo polémico con el positivismo lo llevó a...(expresar)...sociológicamente el carácter social de la conciencia colectiva...”, pero “...su ejecución no se amolda al rigor científico...” y “A la postre, el historiador que hay en él, humanamente*

triumfa sobre el posible influjo del autor de las reglas del método social, haciendo que su optimismo republicano se convierta en la mejor defensa de un liberalismo individualista.” “...Mijares se impuso a sí mismo, una misión quijotesca, empuñar la lanza y lanzarse sin tardanza...a luchar en el campo de la historiografía, porque sentía que allí había “muchos agravios que deshacer, entuertos que enderezar, sinrazones que enmendar”... “los escritos de Mijares fueron y siguen siendo polémicos, precisamente porque tratan de corregir entuertos y poner las cosas en su justo sitio y eso molestó a mucha gente. Molestó principalmente a los comodones intelectuales, a los repetidores de oficio, a los que se creían conocedores de la historia venezolana porque habían leído aunque fuese sólo a medias a Baralt, a González Guinand, a Gil Fortoul, a Valleni-lla Lanz, a Parra Pérez...”. Mijares, según este autor (Javier J. Marvárez B.) plantea “una interpretación amplia, no excluyente, de ese pueblo que desde la colonia se sostiene en pautas indiscutibles de libertad y amor por la patria”.

Permítasenos señalar que Mijares no logra ese cometido, por ser un imposible. Lo que sí señala es que, para un *movimiento intelectual*, esto es, por definición, para una restringida elite intelectual, estuvieron vigentes desde la Colonia aquellas “*pautas indiscutibles de libertad y amor por la patria*”. Para el “pueblo” en general, para la colectividad de habitantes, de mayoría “parda”, de esclavos y manumisos, de pocos indios de culturas indígenas atomizadas, todo ello, tan pintorescamente dividido en grupos (Gil Fortoul), (por no llamarlos “castas”, como se ha hecho inexactamente, baste recordar que entre ellas no había endogamia) de :“negros”, “blancos de orilla”, “mulatos”, “zambos”, “zambos zaínos”, “blancos criollos”, “peninsulares”, “salto atrás” y los inefables “mantuanos” (no por que usaran ‘capa’ o ‘mantilla’, como sugiere una fantasiosa interpretación de normas suntuarias exclusivas, presentes en

la Colonia, sino sencillamente por cuanto venían sus antecesores de Madrid, la *mantua carpetana*, como ya se comentó *supra*), para todo ese “pueblo”, decimos, pero en realidad conjunto heteróclito de seres humanos disgregados en sus individualidades, es totalmente lícito concluir en una seria duda sobre la existencia, en colectivo pecho, de tan elevados sentimientos de nacionalidad y de patria. O siquiera de algunos similares en un contexto de una concepción de hacer parte de una comunidad de destino y cultura.

Señala Mavárez también que Mijares afirma: *“Al pasar a la categoría de necesidad histórica, los designios democráticos y los proyectos liberales no son piezas accesorias, sino ingredientes esenciales de la personalidad colectiva. No son copias ni solicitudes superfluas, sino requerimiento y expresión de una peculiaridad que se ha legitimado en la vida anterior...”* Todo esto es de retórica hermosa pero no nos trae más cerca de lo que sea *la verdadera realidad cultural de la comunidad venezolana, antropológicamente considerada* (la cultura, no la comunidad), sino solamente de un fatigoso reiterar de nobles nociones de una élite intelectual, y no, lamentablemente, del común.

También es hermosa y vibrante la figura en el discurso de recepción de Augusto Mijares a la Academia, (1960) que pronuncia Arturo Uslar Pietri: *“...Mijares encuentra en nuestra vida pública numerosos y concordantes testimonios de la fe del venezolano en un ideal moral, sostenido a través de todas las vicisitudes. Si algo hemos sido es un pueblo que nunca se ha resignado a la injusticia, ni ha hecho paces con la indignidad. Frente a los que se han complacido en buscar pretextos para justificar nuestra incapacidad para la libertad y para una vida de derecho, Mijares, sin negar todo el drama doloroso, pero también grandioso de nuestra historia, presenta el resplandeciente expediente de las virtudes cívicas venezolanas, el respeto a los principios, el amor a la*

justicia, la condenación de la fuerza, el culto a la magnanimidad, las grandes voces alzadas para el bien que están guardadas como el mejor de los tesoros en el corazón de nuestros hombres. Más que tras el caballo de los caudillos nuestras gentes se fueron detrás de las palabras de justicia y libertad que, taimadamente, habían aquellos o sus rúbulas escrito en sus banderas...” (Boletín de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, N°17,1960 págs. 65-72, ver en: acienpol.msinfo.info/bases/biblo/texto/.../BoIACPS_1960_17_63-72.pdf).

No basta que haya (Mijares dixit, según Uslar Pietri) “en nuestra *vida pública* numerosos y concordantes testimonios de *la fe del venezolano en un ideal moral, sostenido a través de todas las vicisitudes*”, ni que encuentre “en *nuestros anales una línea ininterrumpida de alto pensamiento y de fuerzas morales constructivas* de las que no sólo podemos sentirnos orgullosos sino que además constituyen el mejor fundamento para las empresas de nuestro presente y nuestro porvenir...” (Boletín, op. cit. p.65), o que con algún dramatismo “el baldón de la incapacidad o decadencia prematura pese sobre ella (“nuestra América”) arrojaron los desencantos demasiado rápidos y superficiales de los románticos y las hipótesis demasiado improvisadas de los positivistas”. No se trata de sólo descartar dos falsas y negativas opciones: la de “los desencantos de los románticos” o su contraria, “las hipótesis improvisadas” de los terribles “positivistas”; ni tampoco de capitular ante “el desolado panorama de héroes sin pueblo que tuvieron nuestros románticos” o ante las pretendidas “concatenadas fatalidades de la raza mestiza y del suelo tropical, que según nuestros positivistas nos condenaban al caudillaje como único remedio de la anarquía” (Boletín, op. cit., p. 68). Esta emocionada y bella prosa, roza la verdad antropológica cuando habla de la visión, errada a su ver, de “*héroes sin pueblo*”. Pueblo si había, hay y habrá. Esto es, reunión de seres humanos existentes a través de las generaciones en el espacio geográfico de Venezuela.

Lo que no hubo ni hay, según el actual estado de la documentación conocida, es una cultura antropológica, es decir común, de los venezolanos como comunidad sentida y percibida de destino en torno a mitos comunes. No lo hubo y no la hay, por los *disjecta membra* de nuestros orígenes conforme a lo ilustrado arriba, que no permitieron el establecimiento sincrético de una cultura mestiza propia e individualizada con valores propios integrativos y constructivos de un orden social de convivencia y porque no se ha permitido la organización espontánea de la llamada sociedad civil a través de doscientos años de historia.

Sin la crueldad fácil de comparar aquellos sublimes conceptos, evocados con retórico talento por Uslar cuando comenta la obra de Mi-jares, con la situación de Venezuela desde los últimos intensos años, cabe simplemente señalar que el problema no es el sentir o no de tales nobles sentimientos, de parte de un movimiento intelectual, o que agiten con noble emoción un pecho patriótico, no: se trata más bien de saber si existe una cultura venezolana suficientemente estructurada como tal para integrar, en la consciencia o inconsciencia de un sentimiento vastamente compartido y colectivo, las bases de percepción y vivencia suficientes para tales sentimientos, de modo estable, duradero, estructurado y sino unánime, por lo menos suficientemente generalizado. O en todo caso, a lo nuestro, de los sentimientos internalizados por la generalidad realmente mayoritaria de los *conceptos* de Libertad e Igualdad. Para que tenga algún sentido verdadero de validez el haberlo recogido explícitamente en veintiséis textos constitucionales.

X LA LITERATURA VENEZOLANA SOBRE EL TEMA DE CULTURA POLÍTICA.

Hemos recorrido y revisado los escritos políticos de cada uno de los siguientes autores: Fermín Toro; J.V. González; Antonio Leocadio Guzmán; Pedro José Rojas; Cecilio Acosta; y los 3 tomos “Liberales y Conservadores” [publicaciones del Congreso Nacional]; “Conservadores y liberales- Los grandes temas políticos” 1 tomo [idem]; “La Doctrina Positivista” , 3 tomos[idem]; “Pensamiento Político Venezolano” [Congreso de la República; Mariano Picón-Salas; Augusto Mijares; Ramón Díaz Sánchez].PENSAMIENTO POLÍTICO VENEZOLANO DEL SIGLO XIX. (1983), Congreso de la República, Edición del Congreso de la República de Venezuela, Caracas, 1983, quince (15) tomos. PENSAMIENTO POLÍTICO VENEZOLANO DEL SIGLO XX. (1985), con los índices, noventa y ocho (98) tomos. “Edición conmemorativa del Bicentenario del nacimiento del Libertador Simón Bolívar”, Caracas. PENSAMIENTO POLITICO DE LA EMANCIPACION VENEZOLANA: I, Pródromos de la Revolución: 1 Conspiración de Gual y España. a) 1797 Proclama a los habitantes libres de América Española. b) 1797 Discurso preliminar dirigido a los americanos. c) 1797 Derechos del Hombre y del Ciudadano; Máximas republicanas. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1988. PENSAMIENTO POLITICO DE LA EMANCIPACION VENEZOLANA: II. La revolución popular y la organización del Estado. 3. Instalación de la Junta Suprema de Venezuela en el glorioso día 19 de abril de 1810. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1988, PENSAMIENTO POLITICO DE LA EMANCIPACION VENEZOLANA: II. La revolución popular y la organización del Estado. 4. 1810 Creación de la Sociedad Patriótica de Agricultura y Economía. Edicio-

nes del Congreso de la República. Caracas, 1988. PENSAMIENTO POLITICO DE LA EMANCIPACION VENEZOLANA: II. La revolución popular y la organización del Estado. 5. Los teorizantes. c. Miguel José Sanz. Política 1810. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1988. PENSAMIENTO POLITICO DE LA EMANCIPACION VENEZOLANA: III. Proyección internacional de la revolución venezolana. 17. Manifiesto de la Junta de Caracas a los Cabildos de América. 1810. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1988.

Son, no cabe duda, escritos políticos interesantes, a veces brillantes, pero en fondo y forma “prédicas editoriales” (Uslar, op.cit. p. 68). Sólo eso. En todo ello no ha sido posible hallar una sola mención de algo que sería el concepto y la definición, y la descripción de la realidad de lo que sería una *cultura común y compartida por los venezolanos, por la sociedad venezolana*, presentes en manifestaciones generales (no literarias), de masas, en el sentido antropológico largamente explicado *supra*. Hallar alguna descripción de unos valores compartidos por la generalidad de los venezolanos, conscientemente o inconscientemente.

Lo que sí es evidente de todo ello es que trae a la memoria la alegoría de la pintura de Ambrogio de Lorenzetti que forma parte del vasto mural del palacio municipal de Siena, en el que se contraponen *il buon* y *el cattivo* governo, que sabiamente comenta M. García-Pelayo (“El reino de Dios, arquetipo político”, [Estudio sobre las formas políticas de la alta Edad Media]; op. cit. Tomo I, pp. 735-906). Por cuanto si bien no ha habido un trasfondo social de cultura colectiva portadora de valores comunes, no importa cuáles, que hubiesen servido de zócalo indispensable de realidad a la producción y actividad de legisladores y gobernantes, sí que han habido numerosos legisladores de talento indiscutible pero de hiperbórea producción, aunque *en el pasado* bien redacta-

das, y sí que ha habido pletórico número de gobernantes, rara vez pragmáticos, beneficiosos por ello, en su acción, para los habitantes de Venezuela (evito a conciencia los términos de comunidad o colectividad por lo que tienen de implícito sentido de aglutinación nacional sentida y vivida) y las más de las veces afectados por el deseo, a lo Procusto, de imponer desde el poder y con la fuerza del sólo poder, hacia abajo, versiones de lo que estimaban asimilables por la población, de democracia y de sus correspondientes instituciones. A lo sumo, junto a la construcción de obras públicas, con resultados variables, campañas antimaláricas loabilísimas y campañas de educación y alfabetización de la dicha población, se aspiraba que ello creara espontáneamente el milagro de la creación de una consciencia colectiva de valores democráticos. Surgiría ésta como surgió Palas Atenea, plenamente armada, de la cabeza de Zeus, después de que tragara a su madre Métis. Interesante es que la metis griega es algo así como la viveza, condición que en grado sumo tenía Odiseo, como vemos en Homero, pero cuya viveza individual se ejercía dentro de los límites de la cultura Aquea. Presumiblemente Atenea, entonces, por el principio antropofágico, había adquirido la viveza de su engullida progenitora, pero no solamente atemperándola sino dominándola con sus sabios consejos de patrona, tanto de Atenas como de Esparta (!). Atena, dispensadora de consejos era la consagrada de una cultura cívica, cultura antropológica, antes de la letra, y griega, es decir propia de la sociedad griega.

De la constatación de que no hay una cultura venezolana tradicional general de carácter antropológico, en el sentido arriba prolijamente descrito, no puede surgir un sentimiento de impotencia generador de inacción, sino más bien la consideración de una metodología alterna para provocar la eventual eclosión de tal cultura de modus vivendi colectivo y por ello eficaz. Los ensayos de creación e imposición desde arriba

han fracasado y es probable que siempre fracasen por razón de la aparente reticencia a analizar las causas de la anomía (resulta ser “reaccionario”). A lo largo de su historia de vida independiente, una vez eliminado la estructura colonial externa que solo imponía un orden colonial administrativo y no creó una sociedad autóctona, estructurada en alguna forma orgánica y coherente que sirviera de sustento y base al Estado, éste ha fagocitado toda forma de organización social de base, y sin cultura nacional común a la generalidad de los venezolanos, sólo ha derivado en un esquema teórico clásico de Estado-Sociedad, en que el componente “Sociedad” siempre ha sido una simple entelequia del discurso político, por lo demás empobrecido con una sola y disfuncional correa de transmisión entre ambos términos: los partidos políticos. Difícil transmisión la de esta única correa que va desde el poder político hacia una sociedad imaginaria que no es en realidad sino la imagen que publicistas, de publicidad, se entiende, no de derecho público, se hacen de una “sociedad venezolana” de un “venezolano típico” y común, del elector imaginario. Entonces así como la vida espiritual requiere que se le conceda una experiencia del tiempo en que su ser se elabora y se crea, así también debería acaso hacerse con la vida de una comunidad de nacionalidad teórico/política, no actualizada en un verdadero sentir colectivo de comunidad de destino, dejando que se construya desde abajo. Quien desea entender, por ejemplo la idea arquitectural de una catedral medieval, tiene que imaginar los comienzos de la choza primitiva y conocer sucesivamente las diversas formas en que se elabora lentamente el estilo gótico. Pero para construir la catedral no fue ciertamente necesario edificar primero una choza, luego una casa romana, luego un templo helenístico, etc. Basta una experiencia transmitida en *cultura socializada*. En una sociedad sana, o simplemente que merece el nombre de sociedad como tal, es decir de identidad cultural propia individualizada de las demás culturas y pueblos, y que funciona con ra-

zorable coherencia orgánica, la Sociedad se transforma en Estado, lo crea, lo secreta y se construye en él (Gómez Dávila, Nicolás: "Escolios de un texto implícito"; Villegas Editores, Bogotá, 2003, pp. 195-196).

Toca entonces quizás considerar un esquema de empoderamiento por la base, esquema que ha hecho históricamente sus reiteradas pruebas para la reconstrucción de países destruidos, anímicamente y materialmente por guerras mundiales. Lo que se pasa a analizar de seguidas.

XI FORMAS DE CONCILIACIÓN, COORDINACIÓN E INORDINACIÓN SOCIAL DE BASE.

Ante la crítica realidad venezolana, en todos los terrenos, de acuerdo a todos los índices aplicables, se ha venido produciendo tardía y con relativa timidez, una cierta toma de consciencia colectiva, finalmente, sobre la inescapable objetiva gravedad de la situación. Comprendida, claro está, con diversos grados de racionalidad, pero innegablemente generalizada en cuanto a la situación general imperante, perceptible en el día a día: inseguridad como peligro mortal, colapso hospitalario y de servicios públicos, crisis de abastecimiento de todo tipo de productos de vital necesidad y el infinito etc., del vía crucis nacional, cuyo señalamiento e infinito análisis ha sido hecho ya y repetido *ad nauseam*. Analistas nacionales e internacionales, a fuer de pasar en revista las manifestaciones notorias de la situación nacional, en lo político, económico y social, han mencionado con insistencia la curiosa pasividad de una colectividad venezolana. Al respecto se han propuesto teorías basadas en supuestos impalpables, diversos y problemáticos: la diferencia entre colonización anglosajona y española, la abundancia petrolera a través de lustros que habría desvirtuado el valor trabajo; la vasta política de subsidios de todo y para todos, a todo nivel, desde hace largas décadas, que habría logrado adormecer la población; el facilismo resultante que habría enervado el temple del alma colectiva y algunas otras. Además, para los que tienen lecturas y memoria, de la reminiscencia de los planteamientos románticos y “positivistas” de las elusivas causas de la tragedia nacional. Lo cierto es que ninguno de esos análisis convence: y al límite, ¿qué importa conocer los orígenes de esta situación, hasta ahora, de indolencia colectiva? Importa entender que

por todo lo señalado arriba, no existe percepción de una tradicional cultura colectiva, que haga sentir a los venezolanos que comparten un destino común, vale decir que integran una comunidad de destino cuyo presente y futuro desempeño es cuestión vital para todos, que más allá del individualismo normal y antropológico (la viveza, la *mêtis*, ver p. 337 *supra*) existe otro nivel, también normal y antropológico: el de la inserción de los seres humanos que ocupan un territorio políticamente delimitado en una comunidad de valores, de sentimientos, generales y verdaderos, sentidos más que racionalizados, que constituyen el temperamento y la individualidad de un pueblo, su sentido de comunidad.

La disfunción radical de un sistema sociopolítico democrático se manifiesta por la carencia de compromisos cívicos profundos que deben provenir de una común cultura tradicional de valores compartidos, una axiología propia aunque difusa, generalmente expresados en mitos de tradición que proyectan primero emociones y sentimientos y, eventualmente en base a ellos, racionalizaciones de variable funcionalidad, en torno a las cuales se proyecta la organización de la *politeia*. Tal disfunción por la referida carencia suele entonces complicarse, debido a la consiguiente carencia de un orden social profundo estructurante, por la instalación de la violencia en las relaciones políticas. La situación actual en Venezuela, y desde hace ya un buen tiempo, así lo corrobora. Sucede también que las disfunciones de la superestructura política pueden, además de los problemas ocasionados por la carencia de una común tradición cultural política, incidir en la ingobernabilidad de un sistema. La disfuncionalidad de la superestructura política puede también enervar o hasta destruir, desde arriba, un orden societario armónico, basado en sólida cultura tradicional. Una comunidad puede tener la más floreciente y avanzada cultura, pero ante una política disfuncional, todo puede ser barrido. La Historia tiene de ellos numerosos e imperiales ejem-

plos. También los tiene de reconstrucción de órdenes políticos e instituciones políticas, aun en graves crisis culturales.

La referida disfunción radical de un sistema sociopolítico democrático que se manifiesta por la carencia de compromisos cívicos profundos suele llevar a la instalación de la violencia en las relaciones políticas. La situación actual en Venezuela, desde hace ya un buen tiempo, así lo corrobora.

Cabe entonces preguntarse si no es posible, en la construcción de un sistema que llegue a ser efectivamente “democrático, participativo, electivo, descentralizado, alternativo, responsable, pluralista” (invocatorio Artículo 6 de la Constitución vigente de 1999) crear desde abajo, es decir desde la sociedad y hacia el Estado, el entorno, el consenso y la cultura cívica necesarios a una genuina y orgánica institucionalización en Venezuela, como lo dispone el Artículo 70 constitucional que afirma: “Son medios de participación y protagonismo del pueblo en ejercicio de su soberanía,... y ...[las] demás formas asociativas guiadas por los valores de la mutua cooperación y la solidaridad.” (Subrayado añadido). Como parte de la reflexión que ha de hacerse sobre la construcción de tal institucionalidad en Venezuela, es decir de construcción de una cultura de vida de colectividad nacional incluyente, comprendida y sentida por la generalidad de los ciudadanos, que justamente es la base y origen ineludible de una nueva institucionalización, se propone el considerar, principalmente, la creación y puesta en funcionamiento de un consejo económico y social, ya contemplado como concepto con otros nombres históricamente, constitucionalmente y legalmente (según lo que más adelante se explica), cuya naturaleza y significado se explana a continuación, ubicando tal mecanismo en la situación actual venezolana.

La situación excepcional de Venezuela, por el petróleo, en los últimos cincuenta y seis años, con las críticas consecuencias conocidas, ha permitido que ni un solo sector de la Nación tuviera que sacrificarse frente a otro u otros, porque el componente externo que es el petróleo, (externo a ser un producto social del trabajo de una comunidad), que por ello no necesitó la fuerza de trabajo de nadie, salvo de un número comparativamente escaso de trabajadores petroleros, para producir la riqueza que proporcionó y permitió efectivamente que hubiera de todo y para todos. Y esto se logró sin trabajar realmente, o en todo caso sin trabajar en la proporción suficiente que hubiera sido necesaria en cualquier otro país no petrolero para disfrutar del nivel de vida que se tuvo, a todos los niveles sociales. Sin que fuera necesaria cooperación entre múltiples factores de producción en el marco de una cultura social y política común. Ello sólo fue posible por la sola riqueza petrolera del Estado, manejada monopólicamente por el poder ejecutivo y gastada, en lo fundamental y mayoritario, en subsidios de toda magnitud y tipo, empezando por el empleo público supernumerario e innecesario, es decir, como subvención a la clientela (en sentido romano) política.

El aumento de la población, aun en circunstancias de un gigantesco auge de los precios del petróleo, se ha combinado con la ineptitud, a nivel de la administración pública para gerenciar, no ya un país, aunque este ha sido petrolero y extravagantemente rentista, sino la más mínima y modesta organización administrativa pública o empresa pública de producción, de razonable eficacia. Esto ya, inevitablemente, anuncia a lo largo de estos últimos años, la ahora crítica finalización del esquema, ya confrontado a su ineficacia propiamente estructural.

Este esquema ya ha producido, en fase que se puede calificar de terminal, de una parte, un aumento exponencial del tamaño e intervención total del Estado y de su poder a la medida de su poder económico,

y de otra parte una raquitización de la sociedad civil y con ella de la propia democracia venezolana. Raquitización que impidió a través de años la creación de un tejido conjuntivo de la sociedad civil moderna que hubiera ido creando una toma de conciencia de desarrollo nacional y colectivo de toda la nación venezolana. Por lo demás, ese poder total del Estado sobre la sociedad, ya se anula a sí mismo porque ha perdido la única justificación material y hasta formal que tenía: esto es, el ser el distribuidor de riquezas, prebendas y subsidios a una sociedad que para continuar recibéndolos se sometió y atrofió como tal, como colectividad responsable distinta y marginal al esquema de poder del Estado, con la condición, implícita pero no menos real, claro está, que la riqueza siguiera fluyendo.

Hace tiempo que ya se había demostrado la imposibilidad de esto. Esta tendencia se radicaliza de modo extremo y ya incompatible con la existencia de una sociedad organizada y civilizada, con los niveles actuales de virtual entropía social con el intento de instauración del llamado “socialismo del Siglo XXI”. Aleccionador resulta en torno a esta cuestión el ensayo de García Pelayo en torno a la “Contribución del marxismo al subdesarrollo” (GARCIA PELAYO, (2), T.III, pp.3159-64).

Ya no hay riqueza suficiente, para financiar el irreal e insostenible modelo político económico del régimen, haya o no repuntes espasmódicos del precio del barril, incluso a los niveles históricos del momento, “normales” de alrededor de cien dólares el barril (2014). Las alternativas que se presentan consisten en que o bien surjan conflictos entre los sujetos y actores sociales (y, adicionalmente como en el presente, dentro de las propias estructuras del poder), que ahora inexorablemente compiten entre sí para tener una mayor parte de la “torta” petrolera, que ya resulta pequeña para todos, con peligro no sólo de graves turbulencias y conflictos, sino del surgimiento de una competencia de naturaleza

existencial (que es la teoría y praxis de la lucha política como eliminación del otro: “o nosotros o ellos” y ya no agonal como en democracia), entre factores y grupos de poder. En retorno al estado de derecho constitucional pasa por una profundización de la democracia y la instauración de mecanismos permanentes de la participación para permitir alcanzar una cultura colectiva de nación e interés nacional, que pueda posibilitar la formulación y adopción de decisiones y acciones concertadas entre los componentes de la sociedad civil, y entre éstos y el Estado.

A tal fin, se plantea la consideración de crear un organismo democrático, republicano y, naturalmente, constitucional, que permita confrontar, en una misma instancia, la expresión de los diversos intereses presentes en la sociedad, que al construir conjuntamente esa expresión crearían cultura social y política.

El reconocimiento y participación consultiva (no vinculante) de los entes económicos y sociales, nacionales y regionales, en la estructuración de las decisiones que conciernen la vida nacional, podría permitir a los poderes públicos tomar en cuenta la expresión de consensos sociales y económicos así arbitrados, para la formulación de sus decisiones, aun cuando tales expresiones de consenso no sean vinculantes legalmente. La exigencia por una democracia más real y más profunda, sustancialmente participativa, que acabe de crear una cultura cívica y conciencia de interés colectivo como vital necesidad, se traduce por una fuerte exigencia de participación, bajo formas diversas, la principal de las cuales, en el mundo, ha sido la de consejos económicos y sociales. Numerosos países tienen actualmente en funcionamiento eficaz asambleas económicas y sociales.

Un consejo económico y social, para la construcción de una conciencia nacional y para la reconstrucción institucional nacional pudiera ser una forma de renovar y revitalizar la democracia en la medida en que pone en contacto personal a los representantes de las diferentes categorías de intereses que componen la sociedad civil, materia prima sobre la cual construir una conciencia de colectividad con coherencia y futuro. Así, el mecanismo podría contribuir a crear consciencia de país para “hacer País” mediante la existencia y funcionamiento de una instancia donde los diversos grupos de interés, económico y social, de Venezuela puedan estar presentes e integrados en un foro permanente de representación social amplia y coherente. Un consejo económico y social podría acaso crear una instancia en la cual, a través de discusiones y compromisos leales, que ahora, el momento crítico de lo que una mayoría ya vive y siente como de degradación nacional, a todos los niveles, aparece como posible y necesaria. Tal consejo, de naturaleza consultiva y no deliberativa (no toma decisiones en definitiva formalmente vinculantes), permitiría que se pudiera eventualmente producir un consenso real y significativo que exprese el fondo común de los intereses que pueden y deben unir los diversos componentes de nuestra sociedad e ir definiendo Venezuela como comunidad de destino, así vivida por sus integrantes. Esta instancia natural de reflexión prospectiva de los representantes de una comunidad que logran entre sí reconocimiento mutuo y voluntad creativa de comunidad, podría permitir eventualmente la cohesión social y nacional a través del estudio y del conocimiento de los problemas económicos y sociales, en un orden de jerarquía de lo más urgente para su consideración y estudio, orden que sería dado de modo natural por la emergencia nacional que el país vive ya desde hace décadas.

En la actualidad la sociedad y el Estado, en todos los países desarrollados, industrializados, no pueden definirse como dos sistemas cada uno individualmente autorregulado, sino que son en realidad sistemas completamente interdependientes, vinculados y condicionados por un número siempre creciente de interrelaciones, de flujos y reflujos, de insumos y productos; de modo que, como consecuencia de las crecientes y heterogéneas demandas y estímulos por parte de la sociedad, se presenta una transformación de la estructura y función del Estado y, como consecuencia de las constantes acciones e intervenciones del Estado, asistimos no menos a una transformación estructural de la Sociedad (GARCIA PELAYO,(3),pp.108-129). En Venezuela la carencia de una cultura propia coherente y general de la comunidad nacional frente a su existencia y destino como nación ha tenido razones complejas, arriba, esperamos, explanadas. No parece razonable poner en duda de que una de tales razones, quizás la principal a través de doscientos años de historia, con raras y brevísimas excepciones, ha sido el peso de un Estado ineficaz en su planificación y ejecutorias, que realmente por tal peso y total preeminencia, ha impedido el crecimiento libre de una sociedad civil.

La Sociedad y el Estado venezolanos se encuentran por lo tanto ante la necesidad existencial de reorganización para una identidad colectiva. Si bien desde el punto de vista ya clásico en los esquemas constitucionales actuales, el Estado actúa sobre la sociedad y la sociedad sobre el primero, es cierto que en Venezuela tales términos de esta relación recíproca o dialéctica se articularon básicamente en torno a la repartición de la renta petrolera y en ausencia de una cultura colectiva y de un sentido de nacionalidad común a todos los estratos sociales. Desaparecida aquella en el nivel suficiente, dada la ya incontrolable burocracia del Estado, no solamente para seguir sustentando el mismo es-

quema populista, sino además para sostener el nivel de esfuerzo para la reconstrucción nacional, es necesario que se articule ahora la influencia de la Sociedad sobre el Estado en base a las relaciones entre los diversos actores sociales y grupos de interés que existen y vayan surgiendo, formalizados o institucionalizados o no, dentro de un esquema necesariamente nuevo con respecto al anterior, el cual solo sigue formalmente vigente, pero que ya es crónica e irreparablemente insuficiente como inoperante esquema de exclusiva mediatización por los partidos políticos viejos, nuevos o por crearse. La reconstrucción nacional no puede esperar a la reconstrucción de los partidos. Ésta se debe dar conjuntamente con el surgimiento de nuevas fuerzas sociales emergentes que asociadamente contribuyan al esfuerzo de reconstrucción. Los recursos humanos partidistas no bastan y deben actuar conjunta y orgánicamente con los más capacitados de la sociedad.

Se trata de los sindicatos y centrales de trabajadores, de agrupaciones patronales como Fedecámaras, asociaciones de cooperativas, asociaciones gremiales, universidades, las llamadas ONG, asociaciones de vecinos, consejos comunales y otras muchas, que actúan en la sociedad y por ende sobre el Estado, hasta el punto que se ha ya establecido en la moderna concepción del derecho constitucional, tanto en los países desarrollados como en los que están en vías de desarrollo, el concepto de un “Estado de Asociaciones” para designar a los subsistemas interrelacionados que resultan en una vinculación entre la influencia de las organizaciones en las decisiones estatales y el hecho de que el Estado necesita singularmente a muchas de estas organizaciones para formular sus políticas. Dichas políticas han de basarse en el conocimiento cierto de los requerimientos y demandas de las organizaciones y en una estructura económica y técnica poseída por éstas de las que no dispone el Estado, lo cual es de especial evidencia en el ca-

so de Venezuela, o que ofrece, en todo caso, mayor fiabilidad que las poseídas por el Estado en cuerpos de burócratas vastamente constituidos por clientela política técnicamente incapacitada y organizacionalmente no motivada, como para llevar a cabo dicha política. Esto es así, porque actualmente ni la paz social puede conseguirse sin contar con la cooperación de los Sindicatos, tanto de patronos como de trabajadores, ni tampoco una programación económica puede realizarse sin contar con determinadas empresas o con organizaciones representativas de los intereses empresariales. Como lo sostiene la doctrina constitucional moderna, el Estado está obligado a compartir su poder con las fuerzas sociales organizadas (E. Forsthoff citado por GARCIA PELAYO (3) pp. 27 y ss.). El gran problema de la teoría constitucional moderna es saber cuál es el grado necesario de organización y a la vez, subsiguientemente, de institucionalización, que deben existir en estos grupos de interés, para que los mismos puedan caber en un subsistema relativamente ordenado que asegure la convivencia y la paz social y a la vez el progreso de una nación, sin disfuncionar ni crear conflictos insalvables que bloqueen la dinámica social o la gobernabilidad del sistema. Ello sólo puede lograrse con un intercambio dialéctico, pero democrático, entre los diversos grupos de interés de la sociedad, contando con la condición de árbitro que debe cumplir el Estado a fin de distinguir cuáles son las finalidades esenciales que percibe una comunidad de hombres y de intereses de la cual tienen que emanar, equivocada o acertadamente, claras decisiones de carácter estratégico, y sobre los medios tácticos para ejecutarlas.

Todo ello requiere la motivación por criterios elaborados de manera democrática y participativa que permitan y justifiquen un entusiasmo colectivo compartido en torno a una idea concreta de sociedad y de fu-

turo para la comunidad nacional. Puede eventualmente llegar a ser la creación de una cultura nacional general.

Es allí, nuevamente, donde viene a injertarse el principio de que la organización política vendrá a ser el reflejo de la motivación que podrán tener, en la configuración de un entusiasmo colectivo hacia fines determinados, los viejos anhelos que existen en la sociedad venezolana desde siempre, y están sólo formalmente reflejados, a lo largo de sus veintiséis Constituciones, en principios (“decisiones fundamentales”) de libertad e igualdad política y social (entre otras), los cuales, sin embargo al no estar insertados en una concepción cultural colectiva tradicional que los comprenda, valore y actualice, resultan en pura semántica.

Si hace falta reorganizar la sociedad venezolana y con ello reorganizar su Estado, cabe preguntarse si el esquema planteado de un consejo económico y social sería posible dentro de la Constitución actual o por el contrario si habría que modificarla para lograr tal objetivo. Es evidente que la Constitución actual no solamente permite sino formalmente reclama una sociedad más justa, integrada en reales intereses, en intercambios de compromisos correspectivos, como en toda sociedad signada, se repite, en ideales de libertad, justicia, igualdad y solidaridad social.

Se plantearía por lo tanto en el momento histórico que vive Venezuela, el análisis de las condiciones que han permitido el desarrollo de asambleas socio-profesionales, creadoras de consciencia de lo colectivo y nacional, y totalmente distantes y contrarias de la vieja idea esclerotizada en el corporativismo, que es simplemente otra forma de control por el poder del Estado.

En efecto, las condiciones que históricamente han permitido a otros sistemas democráticos el desarrollo de asambleas profesionales son esencialmente, las de la participación de fuerzas económicas y sociales en la decisión política. Así, a medida que la economía ha hecho irrupción en la vida pública, la concesión individualista de la democracia se ha revelado como insuficiente para expresar la diversidad de intereses, sea la de productores, de trabajadores o de consumidores. Ya desde el Siglo XIX se desarrolló una corriente de pensamiento que propiciaba la expresión específica de actores de la vida económica. La creación de instituciones corporativas (cámaras de comercio, de agricultura, etc.) contribuyó a defender las reivindicaciones de ciertas categorías sociales, pero no permitió ni de confrontar en una misma instancia los diferentes intereses en su diversidad, ni de hacer conocer esta expresión en condiciones tales que permitiesen a los poderes públicos tomarlos en cuenta antes de tomar sus decisiones.

En Venezuela existe el antecedente histórico, cultural e institucional de la “Sociedad Económica de Amigos del País”. Esa no es la primera en el mundo. Ya existían antecedentes, las de Zurich (1747), París (1761), Berna (1763) y San Petersburgo (1773); tenían como finalidad inmediata, dentro de otros objetivos, “impulsar el progreso de la agricultura y ganadería en colaboración directa con el labriego, al que facilitaban semillas gratis o herramientas apropiadas y siempre ayuda de todo orden...” [Emilio Novoa, citado por Pascual Venegas Filardo in “La Sociedad Económica de Amigos del País”, Tomo I, P.XIII, Banco Central de Venezuela, Colección Histórico-Económica Venezolana. Caracas 1958]. A las sociedades económicas americanas [la de La Habana (1793) y la de Guatemala (1794)] se atribuyen en parte las ideas de emancipación, pues son sus actividades disciplinadas y conscientes, nacía asimismo la cimentación de ideas renovadoras y el florecimiento

de mayores inquietudes espirituales. Ya consumada la independencia de la casi totalidad de los países americanos de origen hispánico, vemos que el propio Bolívar, valorizando la trascendencia de estas instituciones, decretó la fundación de la Sociedad Económica de Amigos del País, en Lima, y algo después, como Presidente de Colombia, decretó, el 18 de marzo de 1826, la fundación de la Sociedad Económica de Santa Fé de Bogotá, sugiriendo la constitución de Sociedades similares en las provincias, entre ellas las que constituían Venezuela. Allí está el antecedente inmediato de la creación por Páez, en 1829, de la Sociedad Económica de Amigos del País. Intereses resaltan su objeto (Art. 1° de sus Estatutos: ...promover los progresos de la agricultura, comercio, artes y oficios, población e instrucción pública...), y su propósito consultivo: *“Esta Sociedad no ejercerá autoridad alguna ni se mezclará en la alta política del Gobierno. Para desempeñar su instituto empleará la cooperación de sus miembros, esto es, sus luces, sus suscripciones, sus tareas y patriótico entusiasmo en favor del país. Clasificará las secciones de sus trabajos, dispondrá la redacción de memorias acerca de las materias de esos objetos, y de cartillas agrarias en estilo muy claro y sencillo para difundir conocimientos útiles...”* (Art. 2° Estatutos). Integrada por 4 tipos de Socios: *Natos: (Jefe Civil, Prefecto Departamental, Presidente de la Corte de Apelaciones del Distrito); numerarios: Los fundadores y “todos los individuos honrados que signifiquen sus deseos de pertenecer a esta sociedad... sólo se requiere... la residencia en la ciudad, y una buena conducta, con oficio y ejercicio decente conocido”* (Art. 6); *corresponsales: corregidores de los cantones; los que viviendo fuera de la capital manifiestan por escrito sus deseos de pertenecer; los extranjeros cuyas luces o industria, etc., y honorarios: título discernido a “personas muy distinguidas, nacionales o extranjeros, que por sus talentos, servicios útiles a nuestro país, inven-*

tos importantes u otros motivos de utilidad notoria y trascendental..." (Art. 8).

Hay en todo esto la intención de satisfacer una necesidad objetiva y orgánica: la búsqueda de consenso ilustrado sobre temas de desarrollo nacional en *"la agricultura, el comercio, las artes y oficios, la población y la instrucción pública de la provincia, en un cenáculo de notables"*.

En diez años, 1829–1839, la Sociedad analizó, estructuró y redactó innumerables proyectos de leyes, inventarios de los Estados, de las provincias, sugerencias técnicas, jurídicas y políticas atinadas, de todo tipo: proyecto de Ley Mercantil de 1820; representación sobre la moneda de 1830; proyecto del establecimiento de un Banco Mercantil de Descuento y Depósito en Caracas de 1835; más de 50 "Memorias" etc. Tomos I y II. Op. Cit. La vorágine de la nueva tanda de guerras civiles de "la Federación" liquidó todo eso, y el país. Y esas ideas no lograron aplicarse y poder eventualmente crear cultura nacional.

En el resto del mundo, las instituciones representativas debieron así adaptarse a los cambios de una sociedad que avanzó cada vez más en la diversificación social y profesional. La sociedad no se resume ya como en la época de Benjamín Constant, al simple esquema que distinguía entre no propietarios y propietarios, ellos mismos divididos en industriales, agricultores y comerciantes. Por el contrario, la complejidad del desarrollo de las clases asalariadas, los progresos técnicos y de la educación han hecho aparecer categorías socio-profesionales mucho más numerosas y frecuentemente más reivindicativas. Es por ello que en sociedades civiles organizadas, asociaciones de toda naturaleza quieren ser oídas. Hablamos del resto del mundo y de sociedades civiles organizadas, es decir culturalmente coherentes.

En términos internacionales y generales, desde la Segunda Guerra Mundial la necesidad de reconocimiento y participación en las decisiones del Estado se ha incrementado en la medida en que se desarrollaba todavía más el intervencionismo del Estado en la vida económica y social. En esta forma una exigencia nueva para una democracia más real y profunda se tradujo en una fuerte demanda de participación, en formas muy diversas.

De ello ha resultado que numerosos países han creado asambleas económicas y sociales, comenzando por los Estados europeos.

Venezuela, precisamente, como queda dicho arriba, ya desde 1946, a través del Decreto del 8 de marzo de 1946, ha creado el Consejo de Economía Nacional "Organismo Autónomo, Apolítico y de Carácter Consultivo, cuyos Miembros no se consideran funcionarios públicos y que tendrá por objeto asesorar al Ejecutivo Federal en todas aquellas cuestiones que interesen al desarrollo y coordinación de la Economía Nacional". Este Decreto Ley, y que por lo tanto tiene rango de Ley, está actualmente vigente. Dicha norma de rango legal vigente establece que el Consejo de Economía Nacional está formado por diecisiete miembros principales: tres graduados en alguna de las Facultades o Escuelas Universitarias, dos empleados, dos obreros y uno por cada uno de las siguientes instituciones o actividades: Banco Central, Banca, Comercio, Industria, Transporte, Agricultura, Cría, Pesca, Hidrocarburos y Minería. Las funciones del Consejo de Economía Nacional son las de:

"1° Efectuar estudios sobre los problemas económicos y sugerir o recomendar a los Poderes Públicos las medidas que juzgue adecuadas para su solución y para el mejor desarrollo y coordinación de las actividades económicas del país.

“2° Estudiar los proyectos de leyes y decretos de carácter económico así como los proyectos de resoluciones que impliquen reformas del Arancel de Aduanas que el Ejecutivo Federal someterá previamente a su consideración y emitir el correspondiente informe, dentro del plazo razonable que se le fije.”.

Actualmente el Consejo Económico Nacional, que como queda dicho aún existe, está prácticamente olvidado, y se le ha reducido a una mínima actividades y con un presupuesto exiguo. Pero es sin duda un organismo legalmente existente y constitucionalmente enmarcado, que podría permitir no ya solamente un vasto y puntual, y por ello problemático acuerdo o pacto nacional, sino más bien una sede permanente donde vengan a confluir todos los intereses legítimos que deben ser representados en una sociedad civil, que se articule democráticamente y republicanamente y que permita, de modo permanente, la estructuración de un órgano no deliberante pero que permita la profundización de una cultura colectiva de democracia real y participativa en Venezuela, como hasta ahora no se ha podido producir.

En Francia, el General de Gaulle, luego de los sucesos de mayo de 1968, que fueron sin duda un planteamiento de redefinición de la cultura política y social francesa, propuso al país una reforma del conjunto de las instituciones cuya punta de lanza era la participación, que habría sido la respuesta a las insatisfacciones que había generado la falta de posibilidad de expresión útil de todas las fuerzas sociales que requerían un punto de encuentro en el cual se pudiera debatir, en forma leal, para llegar a compromisos sinceros de manera tal que pudiera ir apareciendo una zona de consenso profundo que expresara el fondo común de los intereses que unen los diversos componentes de toda sociedad. Este proyecto de de Gaulle era precisamente la proposición sometida a Francia por referéndum, que por diversas y complejas ra-

zones políticas fue rechazada y acarrió con ello la salida del poder del General. Dado el carácter de de Gaulle y su visión histórica, ambos demostrados, la explicación frecuente de que su verdadero interés era una *vendetta* contra los viejos caciques del senado francés, luce algo corta.

Francia ha sido virtualmente, desde días que se remontan al Segundo Imperio, la pionera en la creación de los Consejos Económicos y Sociales. Su ejemplo ha sido seguido con estructuraciones variables en Bélgica, que tiene un dispositivo muy completo de Consejo Económico y Social, a través de tres Consejos que son el Consejo Económico y Social Valon; el “Sociaal, Economische Raad van Vlaanderen” (la moderna Flandes) y el Consejo Económico y Social de la región de Bruselas. En Holanda el “Social Economische Raad” de los Países Bajos. El Consejo Económico y Social de Luxemburgo. El “Det Okonomiske Raad” de Dinamarca. El “National Economic and Social Council” de Irlanda. El “National Economic Development Council” de Gran Bretaña. En países latinos la misma línea ha sido seguida con algunos titubeos: en Italia el “Consiglio Nazionale de l’Economia e del Lavoro”; en Portugal, luego de la larga dictadura de Salazar se creó una institución consultiva para el Gobierno y el Parlamento que fue el “Conselho Nacional do Plan”, luego el “Conselho Permanente de Concertação Social” y finalmente en 1989 el “Conselho Economico e Social”; en España la reacción ante la experiencia corporativista generó reticencias a institucionalizar una segunda Cámara prevista de manera bastante vaga en la Constitución de 1978, que permitía la creación de un consejo Económico y Social sin darle, empero, una base constitucional precisa y obligante, pero en Febrero de 1993 finalmente se creó el “Consejo Económico y Social”, como entidad de derecho público, junto al cual se articulan además Consejos Económicos de las diversas comunidades autó-

nomas, como las de Andalucía, del País Vasco, de las Canarias y de Cataluña; el derrumbe de la Unión Soviética ha acarreado profundas modificaciones institucionales y la instauración de sistemas democráticos en los Estados de Europa del Este ha planteado también el problema de la participación de fuerzas económicas y sociales en las grandes decisiones políticas. Actualmente en Polonia, Bulgaria y Rumania se está estudiando la creación de tales Consejos en un esfuerzo que depende del desarrollo económico y político de esos Países; en Rusia se ha ido más lejos previendo en una resolución del Consejo Supremo de noviembre de 1991, la creación de un alto Consejo Económico cuyos Estatutos lo definen como un “órgano colegiado permanente de experticia, información y consulta destinado a ayudar al Consejo Supremo en su acción de puesta en marcha de la reforma económica”. Hay Estados que han resistido esta tendencia, como Alemania, en la cual la experiencia de la República de Weimar que había instaurado una “Reichswirtschaftsrat” en 1920, que nunca llegó a funcionar y fue suprimido por el régimen nazi en 1934. Al final de la Guerra Mundial algunas Constituciones previeron la creación de Cámaras Económicas para la instalación de un esquema participativo y democrático como la de Rhenania Palatinado, pero los otros Länders han preferido trabajar con Cámaras Profesionales de Comercio y de Industria, Artesanales, Agrícolas a los cuales, en los Länders de Saar y Bremen se añaden Cámaras de Trabajadores. Sin embargo por Ley de 1967, en Alemania se instauró la llamada “acción concertada” mediante la cual se organizó una concertación permanente entre los actores sociales, lo cual, funcionalmente, hizo menos necesaria la existencia de un Consejo Económico y Social hasta la interrupción de esta política en 1977. La Confederación Sindical Alemana (DGB) promueve, desde 1971, un proyecto de creación de un Consejo Económico y Social Federal completado por Consejos Económicos y Sociales en cada Land. Ese proyecto fue

reactualizado en 1984 y preveía confiar al Consejo numerosas prerrogativas, específicamente el derecho de iniciativa, es decir, de abordar el estudio de temas para buscar soluciones concertadas. La discusión muy adelantada de este proyecto fue interrumpida por la reunificación alemana y, en definitiva, a la fecha, un solo Land, que es el de Baviera, ha creado una Asamblea Socio Profesional. En realidad, el Senado de Baviera, que así se llama, es un verdadera Segunda Cámara Económica, que constituye un contrapeso frente al Landtag y representa el pueblo de Baviera a través de “las colectividades sociales, económicas, culturales y locales del Land”. Sus competencias son estrictamente consultivas y sus integrantes son elegidos por las organizaciones respectivas y, detalle significativo, deben ser de por lo menos cuarenta años de edad y “experimentados e íntegros”. El Artículo 41 de la Constitución de Baviera establece que este Cuerpo tiene la atribución de emitir objeciones motivadas a leyes que hayan sido sancionadas pero aun no promulgadas, en un lapso de un mes. Así, sobre 1.147 leyes ajustadas entre 1948 y 1986, el Senado de Baviera ha emitido 147 objeciones, o sea el 13% y el Landtag ha acatado aproximadamente la mitad de esas objeciones. En este sentido esta Segunda Cámara actúa efectivamente como un Cuerpo Legislativo y a la vez es reconocido como órgano supremo del Estado en el sentido del Artículo 64 de la Constitución de Baviera.

Existe un proyecto muy adelantado en Austria para crear una Asamblea Consultiva en línea semejante.

En Grecia se constituyó el Consejo Político, Económico y Social (CKOP) de 1978 a 1982. Estaba encargado de elaborar informes sobre las cuestiones que le eran sometidas por el Primer Ministro. El Consejo sólo pudo trabajar sobre algunos temas como la situación de la economía griega en 1979, la política de ingresos, el sector salud y la seguri-

dad social en 1980. Fue suprimido en 1982 por el gobierno Karamanlis y no ha sido restablecido desde entonces.

Las experiencias africanas pasan por instituciones de Consejos Económicos y Sociales estables, como el Consejo Económico Social de Costa de Marfil, el Consejo Económico y Social de Túnez y el Consejo Económico y Social del Senegal. Junto a esto hay una situación de nuevos Consejos Económicos y Sociales emergentes, como el Consejo Económico y Regional Centro Africano, el Consejo Económico y Social de Guinea, el Consejo Económico y Social de Burkina Faso. El caso específico de Marruecos representa una evolución distinta toda vez que el Reino de Marruecos no instituyó Consejo Económico y Social después de la independencia. Sin embargo, la Constitución adoptada por referéndum en 1972, y revisada en 1980, previó una cierta representación socio profesional en la Cámara de Representantes, debiéndose elegir un tercio de los miembros de tal representación por los Concejos Municipales y organizaciones profesionales y sindicales. En 1991 el Rey Hassam II creó el Consejo Nacional de la Juventud y del Futuro (“Conseil National de la Jeunesse et de l’Avenir”) que tenía por misión, por sus investigaciones, estudios, reflexiones y opiniones, ayudar a definir y aplicar, en la concertación, la gran política que se debe llevar para la juventud y el futuro de la Nación. El Consejo puede crear grupos permanentes de trabajo y secciones en las regiones y las provincias, basándose en las administraciones locales y empleadores privados. En 1992 la nueva Constitución de Marruecos prevé la creación de un Consejo Económico y Social que substituiría dicho Consejo.

En el Continente Americano, ha habido una evolución ambigua en la implantación de Consejos Económicos y Sociales. Así, el Consejo Económico del Canadá, propuesto en 1963 para “ayudar al desarrollo industrial de las regiones afectadas por un desempleo elevado y cróni-

co” tenía también por objeto coordinar los criterios gubernamentales y los de las grandes industrias, de los sindicatos y de las organizaciones agrícolas en torno a políticas económicas. El Consejo tenía así tres funciones esenciales que eran producir trabajos de investigación y análisis que permitieran definir un modelo económico, y sentar las bases de un examen periódico de la coyuntura económica; proporcionarle al Gobierno el punto de vista de la empresa privada y de las organizaciones sindicales y profesionales sobre las grandes cuestiones nacionales y, finalmente, informar y hacer participar al público en las discusiones de la dimensión económica de los problemas mediante la difusión amplia de los trabajos del Consejo a través de la publicación de un boletín trimestral. El último informe anual del Consejo de 1991 versó sobre la incidencia económico-social de la inmigración bajo el título “El Nuevo Rostro de Canadá”. El Consejo, que se apoyaba sobre una estructura administrativa fue suprimido por el Gobierno Mulroney en 1992. Sin embargo, el Quebec conserva un Consejo de Planificación y Desarrollo instituido por una ley de 1968, modificada en 1969 y 1977, que creó una Oficina de Planificación y Desarrollo del Quebec. Esta Oficina es una corporación con personalidad jurídica propia que actúa como mandatario del Gobierno y se encarga de numerosas misiones: preparación de planes y programas, realización de investigación y estudio, revisión de informes y recomendaciones ya que en general que esta Oficina tiene el propósito de asegurar la fluidez de las relaciones entre los Ministerios y los organismos privados necesarios “a una planificación racional y realista de la economía del Quebec”.

En América Latina existe en Argentina el Consejo Económico y Social de la Provincia de Córdoba y hay instituciones creadas o en proyecto en Perú, Honduras y México.

En Venezuela, como queda dicho, existe el Consejo de Economía Nacional de 1946, cuya existencia legal fue, además, reforzada por la Constitución de 1961, y en el marco de cuyos artículos 72 y 109 cabía una actualización, expansión y profundización de las labores del Consejo de Economía Nacional. Estos artículos quedaron eliminados del texto de la actual Constitución de 1999. Se les suplanta de modo imperfecto con los artículos 70, 118 y 299, el segundo de los cuales da derecho a los “trabajadores” a “desarrollar asociaciones de carácter social y participativo”, lo cual filológicamente significa el derecho de todos los que trabajan en alguna forma y no sólo dependientemente, a asociarse en “asociaciones de carácter social y participativo” (artículo 118).

Escapa a esta enumeración somera de Consejos Económicos y Sociales el análisis, aunque sea esquemático, del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, que es una Institución orgánicamente ligada a la ONU y el Comité Económico y Social de las Comunidades Europeas, pero en definitiva es conveniente recordar que los Consejos Económicos y Sociales, especialmente en un mundo que ha dejado de ser bipolar y que debe resistir a la anomía de los excesos de una globalización, no sólo económica sino también cultural, los Consejos Económicos y Sociales resaltan como instituciones vivas que pueden permitir una verdadera, profunda y permanente participación de la sociedad civil en el Estado, corrigiendo, si bien imperfectamente, como todas las instituciones humanas, el problema permanente de la adecuada representación de la soberanía en los órganos decisorios, deliberativos y legislativos del Estado.

Es evidente que no puede existir un modelo único para los Consejos Económicos y Sociales, toda vez que deben tomar en cuenta el contexto institucional, económico y social, el nivel de desarrollo del país respectivo para poder así realizar una función eficaz. Pero si bien es

cierto que la construcción de una democracia moderna se hace por etapas que pueden ser o por evolución continua o por saltos, no es menos cierto que existe evidentemente un vínculo claro entre la institución de un Consejo Económico y Social y la calidad de la democracia. Toda vez que la participación de fuerzas económica y sociales en las decisiones políticas constituye incontestablemente un “valor agregado” al funcionamiento de las instituciones. Aun en los países de vieja tradición política donde la democracia tradicional muestra sus límites debido al desgaste de los partidos o al desinterés de los ciudadanos, la institución del Consejo Económico y Social constituye un progreso necesario y un factor de enriquecimiento de una democracia moderna.

En Venezuela particularmente, desde hace tantos años la forma atrofiada que la riqueza petrolera le dio al Estado venezolano y a la sociedad civil, no solamente impidió el nacimiento y crecimiento de instituciones de la sociedad civil sino que, al imponer una ley de sobrevivencia que consistió en relaciones directas y personales con el poder ejecutivo o con sus detentadores, impidió *la creación de una conciencia nacional* en torno a las ideas que en todo país deben, en cantidad de masa crítica, existir en una sociedad, para que haya el sentido de una comunidad de destino. El solo hecho de la existencia de un mejorado y expandido Consejo Económico y Social, no ya el simple antiguo, ineficaz e hibernante Consejo de Economía Nacional que reúna hombres y mujeres de toda Venezuela del sector sindical, empresarial, cooperativo, universitario, de la Iglesia, de las fuerzas armadas y de la presencia sobriamente equilibrada de todas las fuerzas vivas que institucionalizadas o no componen la trama social, imperfecta pero incipiente, de la sociedad civil en Venezuela, permitiría, o en todo caso podría quizás crear, las condiciones que favorecieran una toma de conciencia de intereses nacionales globales, en un foro de discusión abierta donde in-

tereses individualizados y egoístas tendrían que, nuevamente, discutir lealmente y llegar a soluciones equitativas y armónicas con intereses contrapuestos o concurrentes a fin de crear las soluciones posibles para la Venezuela a construirse.

Se trataría entonces de la institucionalización de un foro permanente para hacer los sucesivos acuerdos nacionales, en participación republicana, que el país requiere para su rescate y reconstrucción y definir, por acuerdo, la naturaleza extensión y oportunidad de los sacrificios a compartir equitativamente, y que son inevitables para construir en el país una sociedad que se asuma como colectividad consciente de un destino común.

Es un lugar común que desgraciadamente no mueve más a seria reflexión, que la sociedad venezolana vive y ha vivido del Estado petrolero venezolano y no, como sucede en el resto del mundo, que el Estado vive de la sociedad, es decir, obtiene a través de la facultad impositiva, lo necesario a su funcionamiento y despliegue. Con esto se ha querido hacer ver que la sociedad ha disfrutado irresponsablemente, virtualmente sin esfuerzo productor, de las permanentes dádivas y subsidios del Estado. La imagen es totalmente errónea y no refleja la realidad. La verdad es que durante mucho tiempo como el Estado ha sido, frente a la sociedad, autosuficiente, no sólo no ha necesitado, para arbitrar recursos, una sociedad fuerte y productiva, sino que además no ha permitido que la sociedad civil se desarrollase y existiese como real interlocutor en la dualidad Poder-Sociedad, y con esa reducción de la sociedad civil venezolana, ha podido ocupar el Estado todos los espacios políticos que por natural estructura han debido ser llenados por la sociedad civil. El debate en torno a la cuestión de si ha sido por debilidad y abulia de la sociedad civil que el Estado ha debido ocupar sus espacios naturales, o si ha sido la expansión apabullante del Estado

Petrolero la que ha llenado tales espacios, es estéril. Este esquema ha llegado a su fin por la sencilla y única razón de que estructuralmente el Estado no se basta a sí mismo, y que el país ha sufrido durante los últimos años el agotamiento de un sistema que ahora necesita, existencialmente, a la sociedad civil, y que requiere que ésta produzca en suficiente grado de cooperación e inordinación, como para satisfacer los requerimientos de bienes y servicios de la comunidad. Pero para producir eficazmente es necesario organizarse, tanto internamente las fuerzas productivas, como externamente en su entorno de soporte y coordinación productivos, y esa organización ha de ser cívica y en una extensión y calidad suficientes como para, inevitablemente, tener participación en el poder político de la sociedad, no solamente a través de los partidos políticos, sino en relación coordinada, pero siempre dialéctica entre el poder del Estado y la sociedad civil.

Ahora, por lo tanto, quedaría por verse si quienes componen la sociedad civil, a pesar de su condicionamiento inhibitorio histórico, pueden o no asumir una dirección, un liderazgo, en la vida de la *polis*, por lo tanto en la política, para conformación de la *politeia*, de la “polity”, de la constitución, es decir de la estructuración socio-política. De esa estructuración debería dimanar el poder del Estado, como algo generado por la propia Sociedad. El transcurso de la historia en Venezuela ha demostrado que la ruta inversa ha resultado imposible.

XII CONCLUSIONES

La atomización de orígenes étnicos y fragmentación cultural en la Capitanía General de Venezuela: indígenas, esclavos traídos de África y pocos españoles peninsulares, ha impedido la creación de una unidad cultural tradicional del pueblo venezolano, entendida ésta desde su aspecto antropológico como substrato de valores comunes con coherencia funcional y orgánica.

Ni grandes comunidades de cultura indígena estructurada; ni unidades culturales de núcleos africanos, llegados los esclavos de todas partes y etnias tribales de África, al azar de la trata; modestia social y cultural de funcionarios de España mandados a una Capitanía General pobre, sin sus familias, sin sus mujeres.

Tardía inmigración de familias peninsulares en la época colonial ya muy avanzada. Escasa inmigración a finales del siglo XIX, algo mayor a mediados del XX, pero siempre en cantidad insuficiente para tener efecto cultural de síntesis profunda en la masa general de la población.

No se dio en la época colonial la estructuración de un orden cultural de integración social con características individuales propias de verdadera comunidad, sino que el poder colonial aplicó categorías de administración política artificiales por ser externas a la generación espontánea de un orden social autóctono.

Este orden relativo y de ineficaz penetración sociológica desaparece con las guerras de independencia. Fracasan los intentos del nuevo y no bien consolidado Estado por crear e imponer desde arriba, con ideas importadas del siglo de las Luces, un orden social a la masa poblacional, en un territorio arruinado por las guerras, con dos guerras civiles en un mismo Siglo y que acaban cada vez con la desaparición de un tercio de la población.

La violencia colectiva imitativa y desatada puede acabar con un orden preexistente y crear, por catarsis, uno nuevo. La violencia colectiva que se desata en un marco poblacional carente de orden cultural tradicional coherente no puede por sí sola, pasada su catarsis, crear otro orden social sustitutivo, puesto que no hay orden precedente que sustituir y la sola violencia sin contexto cultural sólo produce caos.

La carencia en Venezuela de un sistema cultural coherente de valores de razonable vigencia colectiva, con sus mitos particulares de sentido colectivo, una axiología propia común, le resta sentido a estructuras de definición formal-legal portadoras de valores que no se hallan actualizados en el colectivo.

La proclamación, en las 26 constituciones venezolanas y en escritos políticos, dimanantes de élites intelectuales, de las categorías de libertad e igualdad, no han tenido, según la documentación existente, mayor resonancia como valor cultural tradicional entre la masa poblacional, y han quedado por tanto reducidos a un abstracto, nominal y problemático valor.

Cabe entonces considerar la eventual instauración de una nueva organización del poder político ciudadano en Venezuela, además y junto a los tradicionales partidos políticos (cuya estructura funcional no ha

permitido la emergencia de estructuras de la sociedad civil) que eventualmente pudiera crear, desde abajo, una cultura política cívica y generalizada de los valores cívicos esenciales a una *politeia*, que dieran eventualmente sentido real y vivido a los conceptos, hoy día meramente formales, de igualdad y de libertad, entre otras “decisiones fundamentales”, del constitucionalismo venezolano.

XIII BIBLIOGRAFÍA

ACADEMIA DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES: "Ideas Constitucionales del Libertador. Tipografía Americana. Caracas, 1933, pág. 64.

ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA: "La Propaganda Revolucionaria en los últimos años de la Colonia". Boletín de la Academia Nacional de la Historia, N° 172. Tomo XLIII. Caracas, 1960, pág. 797.

ACOSTA, Cecilio: "Organización política y social, Gobierno, Constitución, Nación y Radicalismo 1860". Pensamiento Político Venezolano del Siglo XIX, N° 9. Presidencia de la República. Caracas, 1961, pág. 161.

AGUADO, Fray Pedro de, "Recopilación Historial de Venezuela", Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, N°62, Caracas, 1987, Tomo I, pp. 288-300.

ALDAO, Carlos A.: "Miranda y los orígenes de la Independencia Americana". Buenos Aires, 1928.

ALVARADO, Lisandro (1): "Observaciones sobre la revolución de 1810 en Venezuela (1894)". Pensamiento Político Venezolano del Siglo XIX, Presidencia de la República, N° 13. Caracas, 1961.

ALVARADO, Lisandro (2): "Historia de la Revolución Federal en Venezuela". Oficina Central de Información. Caracas, 1975.

ALVAREZ YEPEZ, Froilán: "La regionalización en Venezuela". Estudios sobre la Constitución. Libro Homenaje a Rafael Caldera. Tomo III. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1979, pág. 1825.

ANDARA, José Ladislao: "La evolución social y política de Venezuela. (La Colonia)". Imprenta de A. Bethencourt e Hijos. Caracas. 1904, pág. 234.

ANDRE, M.: «Bolívar et la Démocratie». Editorial Excelsior. París, 1994, pág. 300.

ANDUEZA, José Guillermo: "Descentralización, Reforma Constitucional y realidad histórico-social". Cuatro Capítulos de la Reforma Constitucional. COPRE-Colegio de Abogados del Estado Lara, Barquisimeto, 1995, pág. 11.

ARCAYA U., Pedro Manuel: "Insurrección de los negros de la Serranía de Coro". Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Comisión de Historia. Comité de Orígenes de la Emancipación. N° 7. Caracas, 1949, pág. 57.

ARCAYA U., Pedro Manuel: "Pródromos de la Revolución". El Cojo Ilustrado. 1 de julio de 1911, XX, 469, Caracas, pág. 384.

ARCILA Farias, Eduardo: "El Régimen de la encomienda en Venezuela. Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. 2da. Edición. Instituto de Investigaciones. Caracas, 1996. Pág. 379.

ARENDR, Hannah; "Les origines du totalitarisme", Tomo I. Calman-Levy, Paris, 1973.

ARISMENDI, Alfredo A: "Contribución a la Bibliografía del Derecho Constitucional y su Historia". Año 2005.

ARISMENDI, José Loreto: "El Derecho de conquista. sus problemas de conciencia y su justificación ética". Boletín de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales N° 40. Año XXX, Caracas, julio-diciembre, 1969.

ARISTÓTELES: "The complete Works of Aristoteles", revised Oxford translation. Princeton University Press, Princeton N.J. 1984. Dos tomos. The Complete Works of; Bollingen Series, LXXI, 2, Volume 2; Princeton U. Press, 1984.

AZPURUA A, Ramón: "La insurrección de los negros de la serranía de Coro de 1695: una revista necesaria". Boletín de la Academia Nacional de la Historia, N° 283, Caracas, Julio-Septiembre, 1988, p. 705.

BARALT, RAFAEL MARIA y DIAZ, Ramón: "Resumen de la Historia de Venezuela", 3 Tomos; Reimpresión de la Academia Nacional de la Historia con motivo de su Cincuentenario, Caracas.

BENITEZ, Cristóbal: "Las Ideas constitucionales del Libertador". Tipografía Americana. Caracas, 1933, pág. 64.

BLANCO FOMBONA, Rufino: "El pensamiento de Bolívar". Editorial Losada. Buenos Aires, 1983.

BOLIVAR, Simón: "Doctrina del Libertador. Prólogo: Augusto Mijares; (Compilación, notas y cronología de Manuel Pérez Vila)". Biblioteca Ayacucho. Vol. N° 1. Caracas, 1976, pág. 327.

BOLIVAR, Simón: "Escritos políticos, selección e introducción de Graciela Soriano". Alianza Editora Madrid, 1981.

BOLIVAR, Simón: "Fuentes de la doctrina bolivariana". Compilado y editado por Héctor Cuenca. Talleres de Litografía e Imprenta Romero. Quito, Ecuador, 1940. XI más pág. 283.

BREWER CARIAS, Allan Randolph: "La Constitución". Editorial Jurídica Venezolana. 1999, Cuarta Edición. 2004 Caracas.

BREWER CARIAS, Allan Randolph: "Constitución, Democracia y Control del Poder". Editorial Jurídica Venezolana. 1999, Cuarta Edición. 2004 Caracas.

BREWER CARIAS, Allan Randolph. "Instituciones Políticas y Constitucionales". 1996 = 1998. Editorial Jurídica Venezolana, (7) Tomo VII.

BREWER CARIAS, Allan Randolph: "Las provincias coloniales y la organización territorial del Estado venezolano". Revista de Derecho Público, N° 51, Editorial Jurídica Venezolana. Caracas, julio-septiembre, 1992, pág. 5.

BREWER CARIAS, Allan Randolph: "El desarrollo institucional del Estado centralizado en Venezuela (1899-1935) y sus proyecciones contemporáneas". Revista Paramillo N° 7. Universidad Católica del Táchira, San Cristóbal, 1988, pág. 439.

BREWER CARIAS, Allan Randolph: "Garantías Constitucionales de los Derechos del Hombre". Editorial Jurídica Venezolana. Colección: Monografía Jurídicas, N° 1. Caracas, 1976, pág. 145.

BRICEÑO IRAGORRY, Mario: "La Revolución de Gual y España". Crónica de Caracas, N° 4 y 5 (Concejo Municipal del Distrito Federal). Caracas, abril-mayo 1951, pág. 60.

BRICEÑO IRAGORRY, Mario: "Tapices de historia patria". (Referencia a la insurrección de Juan Francisco de León). Parra León Hermanos. Caracas, 1934, Pág. 287.

BRICEÑO IRAGORRY, Mario (1945): "Formación de la Nacionalidad Venezolana". Editorial Venezuela. Caracas, 1945, pág. 36.

BRITO FIGUEROA, Federico, (1961) (1): "Las insurrecciones de los esclavos negros en la sociedad colonial venezolana". Editorial Can-taclaro. Caracas, 1961, pág. 109.

BRITO FIGUEROA, Federico, (1963) (2): "El Derecho de propiedad territorial en la época colonial". Revista de Historia N° 17, Caracas, julio, 1963, pág. 47.

BRITO FIGUEROA, Federico (3): "La Estructura Económica de Venezuela Colonial", Caracas, 1978.

BRITO FIGUEROA, Federico (4): "Histórica económica y social de Venezuela", Caracas, 4ª edición, 1979.

BRITO FIGUEROA, Federico (5): "Historia Económica y Social de Venezuela: Una Estructura para su estudio", Caracas, 1979-1981.

BRITO FIGUEROA, Federico (6): "El Problema de la Tierra y Esclavos en la Historia de Venezuela", Caracas, 1982.

BRITO FIGUEROA, Federico (1989) (7): "Las ideas de la Revolución Francesa y los jacobinos negros en las rebeliones de esclavos en Venezuela colonia y post-colonial". Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Historia del Bicentenario de la Revolución Francesa. Academia Nacional de la Historia. Caracas, abril, 1989.

BRUNI CELLI, Blas, (1972): "Acción de las gobernaciones y cabildos en la educación colonial a través de las leyes de Indias". Memoria del Primer Congreso Venezolano de Historia. Academia Nacional de la Historia, Tomo I. Caracas, 1972, pág. 103.

BRUZUAL LOPEZ, Rafael (1910): "Derechos de los Venezolanos". Caracas. Tipografía Americana. 1910.

CALDERA, Rafael (1942): "La Guerra Federal significó un anhelo de transformación económica y social del pueblo venezolano". Diario de Debates de la Cámara de diputados de Venezuela, N° 33. Caracas, 9 de junio de 1942, pp. 13 y 19.

CALLAHAN, William (1967): "La propaganda, la sedición y la Revolución Francesa en la Capitanía General de Venezuela 1789-1796". Editorial Italgráfica, C.A. Caracas, 1967, pág. 31.

CANETTI, Elías (1960): "Masse et puissance", Paris, Éditions Gallimard, 1966 ; reedición 2006.

CARRERA DAMAS, Germán (1993) (1): « De la Dificultad de ser Criollo », Colección Huellas, Serie Historia, los libros de El Nacional, 2012.

CARRERA DAMAS, Germán (1960) (2): "La Guerra Federal: Significación Político-Social de un Centenario. Caracas, Julio-Agosto, 1960."

CASTILLO LARA, Lucas Guillermo (1975): "La odisea peregrinante a Calabozo de los sublevados de Andresote". Boletín de la Academia Nacional de la Historia. N° 232, Tomo LVIII. Caracas, Octubre-Diciembre, 1975, Pág. 731.

CASTRO S., Luis (Coord.) (1999): "Pensamiento político venezolano ilustrado de la Emancipación, 1750-1810. Conicit. IDEA Centro de Humanidades del Instituto Internacional de Estudios Avanzados, 1999.

CAUVIN, Jaques (1994): "Naissance des Divinités, Naissance de l'Agriculture », Flammarion, Collection Champs, Paris, 1998.

CHOMSKY, Noam (1967): "Language and Mind", Cambridge University Press, Cambridge, NY, 2006.

CELIS BRICEÑO, Pablo (1939): "Elementos de Derecho Constitucional y Constitución de la República". Caracas. Editorial Elite. 1939.

COMBELLAS, Ricardo (1994): "Una Constitución para el Futuro". Caracas. Fundación Konrad Adenauer, 1994.

CONTRERA SERRANO, (1952) J.M.: "Comuneros venezolanos". Imprenta Nacional. Caracas, 1952, pág. 250.

CONQUEST, Robert: "The Great Terror"; Macmillan, Londres, edición revisada de 1973.

CHEVALIER, Raymond (1998) : "La Patrie", Presse Universitaires de France, Paris, 1998.

CHIOSSONE, Tulio (1980): "Formación Jurídica de Venezuela en la Colonia y la República. Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas. Caracas, 1980, pág. 350.

COTTONE, Robert Rocco (2011): "Toward a positive psychology of religion. Belief science in the postmodern era". John Hunt Publishing Ltd. Winchester, UK (Reino Unido), 2011.

DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL: "Historia verdadera de la conquista de la Nueva España" <http://biblioteca-electronica.blogspot.com>.

DEBRAY, REGIS (2003) (1): « Le Feu Sacré : Fonction du Religieux », Gallimard, Collection Folio Essais, Paris, 2007.

DEBRAY, REGIS (2): “La création littéraire, pour décaper les mensonges. fait un guide plus sur”.

DE GANDIA, Enrique (1938): “El pensamiento político de Simón Bolívar”. Historia, N° 10. Año III. Tomo 3. Buenos Aires, Junio-Agosto, 1983, p. 25.

DE LEON, Juan Francisco (1749): “Diario de una insurgencia, 1749. Concejo Municipal del Distrito Federal, XXXVIII. Caracas, 1971, pág. 230.

DEPONS, F. (1806): «Voyage à la Partie Orientale de la Terre-Ferme Dans L'Amérique Méridionale, Fait Pendant les années 1801, 1802, 1803 et 1804: Contenant la Description de la Capitainerie Générale de Caracas, composée des Provinces de Venezuela, Maracaibo, Varinas, La Guiane Espagnole, Cumaná et l'Île de la Marguerite» ; 3 volúmenes; Colnet, Fain et Compagnie, Paris, 1806, Tomo I.

DEVEREUX, John (1820): “Description of Venezuela; Trinidad, Margarita, and Tobago.” London. -Printed for G. and B Whittaker- 1820. 13, Ave-Maria Lane. (Biblioteca del Travellers Club, 106 Pall Mall, Londres.)

DIAZ, José Domingo (1961): “Recuerdos sobre la Rebelión de Caracas”. (Estudio preliminar y Notas de Ángel Francisco Brice). Biblioteca

de la Academia Nacional de la Historia. Serie Sesquicentenario de la Independencia. Vol. 38. Caracas, 1961.

DUBET, F.: "Conflictos de normas y ocaso de la institución" in "Estudios Sociológicos" Enero-Abril, Año 2004, Vol. XXII, N° 001. Págs. 3-24; El Colegio de México, D.F. México 11-3-24, Universidad Anónima del Estado de México.

DURKHEIM, Emile (1) (1893): "The division of labor in society". New York, Free Press, Simon & Schuster Inc., 1997,(1) pp. 31-88

DURKHEIM, Emile (2) (1912): « Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse – Le Système Totémique en Australie », 1912 (2). Obra consultable íntegramente en el sitio Web: http://classiques.uqac.2ca/clasiques/durkheim_emile/ formes_vie_religieuse/formes_vie_religieuse.html

DWORKIN, Ronald M. (1): "Law's Empire", Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts; 1986.

DWORKIN, Ronald M. (2): Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge, MA; Harvard University Press, 2000.

EASTON, David (1965): "A framework of political analysis", Chicago, University of Chicago, 1979.

EISENSTADT, Shmuel (1978): "Revolution and the transformation of society", The Free Press, 1999.

ELEIZALDE PETIT, Gontrán (1975): "Antecedentes coloniales de la Federación Venezolana". Editorial Balumbre. Caracas, 1975, pág. 39.

EVANS-PRITCHARD, Edward. (1950): "Anthropologie Sociale" (Trad. Monique Manin) Paris, Edition Payot, 1969.

EHRENBERG, Víctor (1976): (Edición en francés de 1976), "L'ÉtatGrec", Ed. Maspero, pp. 68-84/ 244-258.

ESPINAL, Valentín (1860): "La Guerra Federal y sus causas. Carta a su hijo Ricardo (1860)". Pensamiento Político Venezolano del Siglo XIX, N° 12. Presidencia de la República. Caracas, 1961, pág. 684.

ESPINAL, Valentín (1858): "Los comienzos de la guerra federal. Carta al Doctor José A. Ponte. (1858)". Pensamiento Político Venezolano del Siglo XIX, N° 12. Presidencia de la República. Caracas, 1961, pp. 657 ss.

FELIPPI, Alberto (1984): "Instituciones económicas y políticas en la formación de los Estados Hispanoamericanos en el Siglo XIX: Especificidad del caso venezolano". Boletín de la Academia Nacional de la Historia, N° 265. Caracas, 1984, pág. 49.

FEDERACION: "Críticas de la Federación. Campañas de Prensa. Tomo I, 1863-1864, Tomo II 1865-1866". Ediciones Conmemorativas del Primer Centenario de la Federación. Vols. 6 y 7. Imprenta Nacional. Caracas, 1964-1965.

FINLEY, Moses I. (1996): "Democracy Ancient and Modern", London, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J. 3ª edición "paperback", 1996, pp. 34-64.

FINLEY, Moses I. (1981): "Economy and Society in Ancient Greece" (1981 re-edición), London, Chatto & Windus, 1981, pp. 84-94.

GARCIA CHUECOS, Héctor: "La Capitanía General de Venezuela; Apuntes para una Exposición del Derecho Político Colonial Venezolano". Caracas. Editorial Artes Gráficas. 1945.

GARCIA CHUECOS, Héctor, (1946): "Las autoridades coloniales venezolanas ante la propaganda revolucionaria de 1795". Boletín del Archivo general de la Nación, N° 126. Caracas, enero-Febrero 1946.

GARCIA CHUECOS, Héctor (1917): "Causas de infidencia; documentos inéditos relativos a la revolución de la Independencia". Lit. y Tip. del Comercio. dos volúmenes. Caracas, 1917.

GARCÍA PELAYO, Manuel, (1) (1971): "Tipos representativos: una contribución al estudio de las modalidades tipológicas", separata del "Boletín Informativo de Ciencia Política", N° 7, 1971.

GARCIA PELAYO, Manuel (2): "OBRAS COMPLETAS"; Tomos I, II y III; Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1991.

GARCIA PELAYO, Manuel (3): "Las transformaciones del Estado contemporáneo"; Alinza Editorial, Alianza Universidad, Madrid, 1977.

GEERTZ, Clifford, (1973): "Ideology as a Cultural System", en la "The Interpretation of Cultures", New Cork, Basic Books, 1973.

GEHLEN, Arnold (Citado por LORENZ en el texto *supra*): Antropología Filosófica: del Encuentro y Descubrimiento del Hombre por sí mismo", Paidós Ibérica, 1993 (1); "El Hombre: su Naturaleza y su Lugar en el Mundo", Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987 (2).

GENTILE, Emilio (2001): "Politics as Religion", Princeton and Oxford, Princeton University Press, Princeton, 2006.

GIBBS, Tomás, (1935): "Los prejuicios de casta y la revolución de 1810..." Tipografía Universal. Caracas, 1935, págs. 18 y ss.

GIL FORTOUL, José (1964) (1): "Historia Constitucional de Venezuela". Quinta Edición. Ediciones Sales. Caracas. 1964. 3 Tomos.

GIL FORTOUL, José (2): Historia de las Indias, I. IV.

GIRARD, René, (1964) (1): « Mensonge Romantique et Vérité Romanesque », Hachette, 2002, París.

GIRARD, René (1976) (2): « Critique dans un Souterrain », Ed. L'Age D'Homme, Lausanne, 1976.

GIRARD, René (1978) (3): "To double business bound", Baltimore, John Hopkins University Press, 1978.

GIRARD, René (4): « Des Choses Cachées Depuis la Fondation du Monde », Libro Primero “Antropología Básica”, B. Grasset, París, 1978.

GIRARD, René (5): « La Route Antique des hommes Pervers », Grasset, París, 1985.

GIRARD, René (6): « Le Bouc Emissaire », Grasset & Fasquelle, París, 1982.

GIRARD, René (7): « Shakespeare: les Feux de L'Envie », Grasset, Paris, 1990.

GIRARD, René (8): « Quand ces Choses Commenceront », Arléa, Paris, 1994.

GIRARD, René (9) (1972): « La Violence et le Sacré », Hachette-Grasset Paris, 1998.

GIRARD, René (2002) (10): “La voix méconnue du réel- Une théorie des mythes archaïques et modernes”, Paris, Bernard Grasset, 2002.

GIRARD, René (11): « Je Vois Satan Tomber Comme L'Éclair », Lasquelle-Grasset, Paris, 2003.

GIRARD, René (12): « Celui par qui le Scandale Arrive », Hachette, Paris, 2003-2006.

GIRARD, René (2004) (13): “Les origines de la culture”, Paris, Hachette Littératures, Pluriel, 2004.

GIRARD, René (14): « Le Sacrifice », Bibliothèque Nationale de France, Paris, 2004.

GIRARD, René (15): « Achever Clausewitz », Carnets Nord, Paris 2007.

GONZALEZ, Juan Vicente, (1864): “Paralelos: La vida en la dictadura y en la federación (1864)”. Pensamiento Político Venezolano del Siglo XIX, N° 3. Presidencia de la República. Caracas, 1961, pág. 632.

GRASES, Pedro, (1949): “La conspiración de Gual y España y el ideario de la Independencia”. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Publicaciones del Comité de Orígenes de la Emancipación, N° 6. Caracas, 1949, pág. 300.

GRASES, Pedro, (1988): “Pensamiento político de la emancipación Venezolana”. Compilación, prólogo y cronología...Bibliografía: Horacio J. Becco. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1988, pág. 381.

GRIFFIN, Charles C. (1963): “Los Temas Sociales y Económicos en la Época de la Independencia”. Publicación de la Fundación John Boulton y la Fundación Eugenio Mendoza. Caracas 1962.

GÜNTER, Simón, (1940): “La situación política-económica de Venezuela en tiempo de la Colonia”. Revista del Colegio de Abogados del Distrito Federal, N° 18. Caracas, Pág. 141.

GUZMAN BLANCO, Antonio. (i) "Alocución del general Guzmán Blanco a los pueblos, a los Estados y al Ejército". Pensamiento Político Venezolano del Siglo XIX, N° 11. Presidencia de la República. Caracas, 1961, pág. 377.

GUZMAN BLANCO, Antonio. (ii) "Exposición que dirige el General Guzmán Blanco al Congreso Plenipotenciario de los Estados (1870)". Pensamientos Políticos Venezolanos del Siglo XIX. N° 11. Presidencia de la República. Caracas, 1961, p. 15.

HALL, Francis, Colonel (Hydrografo al the servicio de Colombia): « *Colombia: its present State, in respect of the climate, soil, production, population, government, commerce, revenue, manufactures, Arts, Literature, manners, Education and inducements to Emigration* ». (With a dedication to Jeremy Bentham, Esq., London, Baldwin, Cradock and Joy), 1824.

HART, H.L.A.(1961): "El Concepto del Derecho"; traducción de Genaro R. Carrió (The Concept of Law, Oxford University Press 1961); Abeledo-Perrot; Buenos Aires – y nueva edición de la misma O.U.Press, 2012: "The concept of Law-Clarendon Law [cuarta edición])

HAUSER, Marc D.(2000):"Moral Minds: How Nature Designed a Universal Sense of Right and Wrong"; Harper Collins,ECCO, NY 2006.

HEGEL, Wilhelm Friedrich: "La Raison dans l'Histoire"; Paris, UGE « 10/18 ».

HELLER, Hermann: "Teoría del Estado", Cuarta Edición en Español, 1961, Fondo de Cultura Económica, México.

HERNANDEZ DE SANCHEZ, Rosario, (2000): "Libertad de opinión y educación en el pensamiento de Simón Rodríguez". Universidad Central de Venezuela. Facultad de Humanidades y Educación. Fondo Editorial. Caracas, pág. 408.

HERÁCLITO ("Héraclite"): "Fragments" (En lo tocante a la creación de comunidad). Traducción y comentarios de Marcel Conche. Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

HERODOTO: "The histories of Herodotus of Halicarnassus", The Heritage Press, New York, 1958, dos tomos.

HERRERA SALAS, Jesús María (1998): "Negros y Demonios: Los esclavos africanos en el discurso político hegemónico durante el período Colonial". Tharsis. N° 3, Universidad Central de Venezuela. Caracas, p. 127.

HIPPISLEY, Gustavus, (1819): "A Narrative of the Expedition to the Rivers Orinoco and Apure: In South America; Which Sailed from England in November 1817" pp. London; John Murray, Albermaple-Street 1819.

IZARD, Miguel, (1976)(1): "Período de la Independencia y la Gran Colombia 1810-1830". Política y economía en Venezuela 1810-1976. ediciones de la Fundación John Boulton. Caracas, pág. 3 ss.

IZARD, Miguel, (1979)(2): "El miedo a la revolución. La lucha por la libertad en Venezuela (1777-1830). Editorial Técnos. Madrid. pp. 143-157/ 203.

JACOBSEN, Jerome V. (1951): "The religion of Bolivar". Mid-América, N°s. 3 y 4. Revista de Historia publicada por Loyola University. Chicago, p. 158. July-October, p. 203.

JAHN, Alfredo (1929): "Los Aborígenes del Occidente de Venezuela", Caracas, Tipografía del Comercio, 1929.

JAUREGUI, Ramón, (1987): "La sociedad republicana según Don Simón Rodríguez". Revista Venezolana de Ciencia Política, N° 1. Universidad de Los Andes. Año I. Mérida, diciembre, pág. 91.

JERPHAGNON, Lucien (2011): « De l'amour, de la Mort, ded Dieu et autres bagatelles », Albin Michel, Paris, 2011.

KITTO, Humphrey, (1951): "The Greeks", Penguin Books, Harmondsworth, England, 1983.

LORENZ, Konrad, "L'Agression, une Histoire Naturelle Du Mal"; Flammarion, Paris, 1971; "Les Fondements de L'Ethologie", Flammarion, Paris, 1977.

KRAMER, Samuel N., (1957): "L'Histoire commence a Summer", Paris, Éditions Arthaud, 1986, pp.57-61/68-73/77-80.

LAVAYSSE'S VENEZUELA: John Devereux: « Description of Venezuela ; Trinidad, Margarita and Tobago » ; Printed for G. and Whittaker- 1820; 13, Ave-Maria Lane, London.

LA CONSTITUCIÓN DE 1961 y la evolución constitucional de Venezuela. Segunda Edición, Caracas, Editorial Centauro. 1981.

LADERA DE DIEZ, Elizabeth, (1990): "Contribución al estudio de la aristocracia territorial en Venezuela Colonia. La familia Xerez de Aris-tiguieta, Siglo XVIII". Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, Vol. 209. Carac-cas, 1990.

LARES MARTINEZ, Eloy (1949): "Influencia de la Revolución Fe-deral en el desarrollo de las Instituciones jurídicas. (Discurso)". Revista del Colegio de Abogados del distrito Federal, N° 59-63. Caracas, Sep-tiembre, 1949, Junio 1950, pág. 29.

LA ROCHE, Humberto J. (1984): "Instituciones Constitucionales del Estado venezolano", Maracaibo, Editorial Meta 1984.

LEJARZA A., Jacqueline, (2003): "De las primeras formas de or-ganización del pueblo venezolano a la creación de la primera Repúbli-ca". Estudios en Homenaje a Allan Randolph Brewer-Carías. Tomo III. Universidad Central de Venezuela. Instituto de Derecho Público. Edito-rial CIVITAS, S.A. Madrid, 2003, pág. 3339.

LEVY-BRUHL, Lucien (1935) : "La mythologie primitive", Presses Universitaires de France, PUF, 1963.

LINTON, Ralph (1955): "The tree of culture" Vintaje Books, Ran-dom House, 1970.

LEON, Carlos (1983): "Estudios sobre la libertad política del ciudadano". Imprenta de Víctor Goupy. París, 1983, pág. 76.

LOEWENSTEIN, Karl (1961): "Political power and the governmental process", Chicago, University of Chicago Press.

LOPEZ BOHORQUEZ, Alí Enrique (1985): "La aristocracia venezolana frente a la Real Audiencia de Caracas: una razón para la Independencia de Venezuela". Trabajo presentado al Congreso Bicentenario del Libertador Simón Bolívar. Caracas, del 17-22 de julio 1985.

LORENZ, Konrad: " L'Agression, une Histoire Naturelle du Mal" Flammarion, Paris, 1971 (1) y "Les Fondements de l'Éthologie » Flammarion, Paris, 1977 (2). (Cita de sí mismo en texto *supra*): « Les Huit Pêchés de Notre Civilisation » (1971), Flammarion, Paris, 1973.

LORETO GONZALEZ, Irene (2003): "Proceso constituyente y Constitución de 1811". Estudios en Homenaje al profesor Allan Randolph Brewer-Carías. Tomo I. Universidad Central de Venezuela. Instituto de Derecho Público. Editorial CIVITAS, S.A. Madrid, 2003, pág. 133.

LUCERNA SALMORAL, Manuel (1996): "Los códigos negros en la América", Madrid, UNESCO, Universidad de Alcalá, pp. 279-284.

MC-KINLEY, Michael (1987): "Caracas antes de la independencia". Monte Avila Editores. Caracas, 1987.

MALINOWSKY, Bronislaw (1944): "A scientific theory of culture", University of North Carolina Press, 1990.

MAGALLANES, Manuel Vicente (1972): "Luchas e insurrecciones en la Venezuela colonial". El Tiempo Nuevo. Caracas, 1972, pág. 165.

MALTE-BRUN, Conrad (1807): »Géographie Mathématique, Physique et Politique de Toutes les Parties du Monde »; 6 Tomos; Paris, 1803-1807, Tomo V.

MANNHEIM, Karl(1956): "Idéologie et Utopie". Traducción de la Edición Inglesa por Pauline Rollet, Paris, Marcel Rivière, 1956.

MARIÑAS OTERO, Luis (1965): "Las Constituciones de Venezuela", prólogo de Manuel Fraga Iribarne, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1965.

MARX, Karl: « Contribution à la Critique de la Philosophie du droit de Hegel », traducción por Marianna Simon. Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

MAUSS, Marcel (1901): « Sociologie et anthropologie », Paris, Presses Universitaires de France, PUF, 1993.

MELICH ORSINI, José (1986): «Trabajo de incorporación a la Academia de Ciencias de Ciencias Políticas y Sociales», Caracas, Academia de Ciencias de Ciencias Políticas y Sociales, 1986.

MENDOZA, Cristóbal L.: "La Ciudad Colonial y Nuestro Primer Pacto Político". Caracas. Tipografía Americana. 1930, pág. 20.

MENDOZA T., José Rafael: "La Herencia y el Factor Biológico en la Composición del Grupo Venezolano". "Rayas" Divulgación Cultural de los Estudiantes UCAB. Año I, Julio-Agosto 1962. N° 7-8, pp. 5 a 8.

"Rayas" MERCIER, Paul: "Anthropologie Sociale et Culturelle", en "Ethnologie Générale », La Pléiade, Gallimard, 1968, Paris.

MIJARES, Augusto (1963) (1): "Lo afirmativo venezolano", Caracas, Monte Ávila Editores, Tomo IV, 1998.

MIJARES, Augusto (2): "Venezuela Independiente: Evolución Política y Social 1810/1961"; Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1975.

MILLS, John Stewart: "On Liberty and other Essays", (Oxford World Classics); Oxford University Press, Oxford, 2008.

MINISTERIO DE RELACIONES INTERIORES: "El Ordenamiento Constitucional de las Entidades Federales. Estudio introductorio e índices de las Constituciones de los Estados de Venezuela". Prólogo del Dr. Allan Randolph Brewer-Carías. Universidad Católica Andrés Bello. editorial Sucre. 2 Tomos. Caracas, 1983, p.ag. 953.

MIRANDA BASTIDAS, Haydée y RUIZ CHATAING, David (Comp.): "Ideas de la Federación en Venezuela. 1811-1900". Monteávilá Editores. 2 Tomos. Caracas, 1995.

MOLLIEN G. : «Voyage sans la République de Colombia en 1823 », Paris, Dos Tomos, 1824, Arthur Bertrand, Libraire- Rue de Hautefeuille. (Consultado en biblioteca del Travellers Club, Londres).

MOLINA VEGA, José Enrique y MATHEUS María Milagros: "Igualdad y Descentralización". Ponencias al III Congreso Venezolano de Derecho Constitucional. Universidad de Carabobo, Instituto de Derecho Comparado. Valencia, 1993, pág. 559.

MONOD, Jacques: "Le Hasard et la Nécessité ». Ed. Du Seuil, Paris, 1973.

MORALES BELLO, David (1985): "Enfoque socio-político del 19 de abril venezolano". Talleres de la Caja de Trabajo Penitenciario, 2da. Edición. Caracas, 1985. Pág. 110.

MUÑOZ ORAA, Carlos Emilio: "Los comuneros de Venezuela; una rebelión popular de pre-independencia". Universidad de los Andes, Facultad de Humanidades y Educación. Mérida, 1971, pág. 197.

NELISSEN, Mark: "Darwin en el supermercado; cómo influye la evolución en nuestro día a día". Ariel, Barcelona, 2013.

NJAIM, Humberto: "La difuminada presencia del Estado provincial en el sistema político venezolano". TARSIS. Reflexiones sobre el Estado y la democracia. Universidad Central de Venezuela. Caracas, Julio-Diciembre, 1997.

NORWICH, John Julius(1985): "A Taste for Travel"; Alfred A. Knopf, New York, 1987.

OROPESA, Ambrosio: "Evolución Constitucional de Nuestra República: Análisis de las costumbres que ha tenido el país". Caracas. Impresores Unidos. 1994.

ORTEGA Y GASSET, José: "Obras Completas", Tomos I (1), V (2) y VII (2). (Igualmente, conf. Tomos IV y V. Revista de Occidente, S.A., Madrid, 1983; Alianza Editorial, 1983.

OLAVARRIAGA, Pedro José: "Instrucción General y Particular del Estado Presente de la Provincia de Venezuela en los Años de 1720 y 1721", Fundación Cadafe, Caracas, 1981.

OTTE, M. "À l'aube spirituelle de l'humanité. Une nouvelle approche de la préhistoire"; Odile Jacob, Paris, 2012.

OVIEDO Y BAÑOS, José: "Historia de la Conquista y Población de la Provincia de Venezuela", 2 Tomos, Fundación Cadafe, Caracas, 1982.

PARRA ARANGUREN, Gonzalo: "Orígenes sociológico-jurídicos de la nacionalidad venezolana, 1810-1830". Revista de la Facultad de Derecho. N° 24. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1963, Pág. 79.

PARRA ARANGUREN. Gonzalo: "Orígenes Sociológico – Políticos de la Nacionalidad Venezolana". 1810-1830. Revista de la Facultad de Derecho. UCV. Marzo de 1963. N° 24, pp. 79-120.

PARRA DE GARCIA, Iris: "La legislación colonial española en las leyes orgánicas de sufragio y de régimen municipal en Venezuela". XXI Congreso Iberoamericano de Municipios. 12-19 Julio, 1992, Pág. 365. Valladolid (España).

PARRA PEREZ, Caracciolo: "El Régimen español en Venezuela. Estudio histórico". Ediciones Cultura Hispánica, 2da. Edición. Madrid, 1964, pág. 373.

PARSONS, Talcott (1951): "Social System", Routledge Keegan Paul, PLC, 1970.

PENSAMIENTO POLÍTICO VENEZOLANO DEL SIGLO XIX. (1983), Congreso de la República, Edición del Congreso de la República de Venezuela, Caracas, 1983, quince (15) tomos.

PENSAMIENTO POLÍTICO VENEZOLANO DEL SIGLO XX. (1985), con los índices, noventa y ocho (98) tomos. "Edición conmemorativa del Bicentenario del nacimiento del Libertador Simón Bolívar", Caracas, 1985.

PENSAMIENTO POLITICO DE LA EMANCIPACION VENEZOLANA: I, pródromos de la Revolución: 1 Conspiración de Gual y España. a) 1797 Proclama a los habitantes libres de América Española. b) 1797 Discurso preliminar dirigido a los americanos. c) 1797 Derechos del Hombre y del Ciudadano; Máximas republicanas. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1988, pág. 381.

PENSAMIENTO POLITICO DE LA EMANCIPACION VENEZOLANA: II. La revolución popular y la organización del Estado. 3. Instalación de la Junta Suprema de Venezuela en el glorioso día 19 de abril de 1810. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1988, pág. 381.

PENSAMIENTO POLITICO DE LA EMANCIPACION VENEZOLANA: II. La revolución popular y la organización del Estado. 4. 1810 Creación de la Sociedad Patriótica de Agricultura y economía. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1988, pág. 381.

PENSAMIENTO POLITICO DE LA EMANCIPACION VENEZOLANA: II. La revolución popular y la organización del Estado. 5. Los teorizantes. c. Miguel José Sanz. Política 1810. Ediciones del Congreso de la República. Caracas, 1988, pág. 381.

PENSAMIENTO POLITICO DE LA EMANCIPACION VENEZOLANA: III. Proyección internacional de la revolución venezolana. 17. Manifiesto de la Junta de Caracas a los Cabildos de América. 1810. Ediciones del Congreso de la República. caracas, 1988, pág. 381.

PERERA, Ambrosio (1943): "Historia Orgánica de Venezuela". Caracas Editorial Venezuela, 1943.

PEREZ PERDOMO, Rogelio (1990): "La organización del Estado en Venezuela en el Siglo XIX. (1830-1899)". Politeia, N° 14. Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1990., p. 349.

PEREZ PERDOMO, Rogelio (1987): "Teoría y práctica de la legislación en la temprana República (Venezuela 1821-1870)". Modelli di Legislatore e Scienza Della Legislazione. Edizione Scientifiche Italiane. Perugia, 1987.

PINO ITURRIETA, Elías (1971) (1): "La mentalidad venezolana de la Emancipación (1810-1812)". Universidad Central de Venezuela. Fa-

cultad de Humanidades y Educación. Instituto de Estudios Hispanoamericanos. Caracas, 1971, pág. 260.

PINO ITURRIETA, Elías (2007) (2): "Nada sino un hombre", Caracas, Editorial Arte, S.A., 2007. Editorial Alfa.

POLLAK-ELTZ, Angelina (2000): "La esclavitud en Venezuela: un estudio histórico-cultural", publicaciones de la Universidad Católica Andrés Bello. Edición UCAB 2000.

PLATÓN (1): "La república", ("The republic of Plato"), traducción de Allan Bloom, Basic Books, 2ª edición, 1991.

PLATÓN (2): "Symposium"; "Theeteto"; "Leyes", en "Plato- The Collected Dialogues", editados por Edith Hamilton y Huntington Cairns. Bollingen Series- Princeton University Press, Onceava edición, 1982.

PLAZA, Elena (1990): "El miedo a la Ilustración en la Provincia de Caracas". Politeia, N° 14. Universidad Central de Venezuela, Instituto de Estudios Políticos. Caracas, 1990, pág. 311.

PLAZA, Elena (1997): "Laureano Vallenilla Lanz y la guerra civil de la Independencia". Politeia N° 17. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1997, pág. 325.

PLAZA, Elena (1989): "Vicisitudes de un escaparate de cedro con libros prohibidos (Actividades del Tribunal de la Inquisición en la Provincia de Caracas, 1777-1821)". Politeia, N° 13. Universidad Central de Venezuela, Instituto de Estudios Políticos. Caracas, 1989, pág. 331.

POLANCO, Tomás A. (1951): "Interpretación Jurídica de la Independencia". Revista de la Facultad de Derecho. Año I, Abril 1951, N° 7, pp 45 a 56.

POLANCO, Tomás (1962): "Las Formas Jurídicas en la Independencia". Instituto de Estudios Políticos - U.C.V. Facultad de Derecho. Imprenta Universitaria. Mayo 1962.

POLANCO, Tomás (1961): "Interpretación jurídica de la Independencia". Biblioteca Nacional de la Historia. El Movimiento Emancipador en Hispanoamérica. Tomo IV, Caracas, 1961, pág. 325.

PONCE, Marianela (1988): "La libertad de los esclavos en la Provincia de Venezuela. 1730-1768". Revista Nacional de Cultura, N° 269. Caracas, 1988, pág. 56.

PONCE, Marianela (1989): "Libertad de los esclavos en Venezuela, 1789-1799. Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Historia del Bicentenario de la Revolución Francesa". Academia Nacional de la Historia. Caracas, Abril.1989.

PONTE, Andrés Florentino (1960): "La Revolución de Caracas y sus Próceres". Concejo Municipal del Distrito Federal. Caracas, 1960, 182 pp.

POUDENX, H. (1963): "La Venezuela de la Independencia. Banco Central de Venezuela. (Colección Cuatricentenario de Caracas", Caracas, 1963, pp.76

QUINTERO, Inés (1989): “El ocaso de una estirpe: La centralización restauradora y el fin de los caudillos históricos”. Fondo Editorial Acta Científica Venezolana, Alfadil. Caracas, 1989, pág. 14.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.: “Structure and Function in Primitive Society”; The Free Press, Glencoe, Illinois, 1952. Consultable la obra completa en la California Digital Library, en <https://archive.org/details/structurefunctio00radc>

“Recollections of a service of three years during the War-of-Extermination in the Republics of Colombia and Venezuela by an Officer of the Colombian Navy.” (Dos volúmenes, Hunt and Clarke, London, 1828). El autor también escribió la obra “Guerra a Muerte!”. El autor de esta obra conocida y referenciada, el cual, sería anónimo según lo señala la Universidad de los Andes (<http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/661/view.php>), pero que no lo debe ser tanto pues ha sido y es libro de referencia de la época y en él se señala que el autor fue nombrado Capitán de corbeta por el General Arismendi (Capítulo III-Tomo I); condecorado por Bolívar mismo con la Orden del Libertador (Capítulo X-Tomo I), participante en la batalla de Carabobo y ascendido en ella misma, junto a Mackintosh, al grado de general etc.

RAMOS GUEDEZ, José Marcial (1983): “La guerra de Emancipación Nacional (1810-1823) y sus repercusiones en el cuadro económico-social de Venezuela”. Revista de Control Fiscal, N° 110. Contraloría General de la República. Caracas, julio-septiembre, 1983. pág. 77.

REY, Juan Carlos (1971): “Modelos teóricos para el estudio del subdesarrollo político latinoamericano”, Caracas, Cuadernos del Institu-

to de Estudios Políticos, N° 22, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela, 1971.

RICOEUR, Paul (1997) (1): "L'Idéologie et L'Utopie". París, Le Seuil, 1997.

RICOEUR, Paul (2004) (2) : "Memory, History and Forgetting", University of Chicago Press, University of Chicago.

RIVAS, Angel César (1909): "Orígenes de la Independencia de Venezuela". (Estudia la base jurídica política de la emancipación). Empresa El Cojo, Caracas, 1909.

ROJAS, Arístides (1883): "Orígenes de la Revolución venezolana". Imprenta al Vapor de la Opinión Nacional. Caracas, 1883, pág. 98.

ROJAS, Pedro José (1844): "Constituciones, paz y orden para que haya libertad (1844)". Pensamiento Político Venezolano del Siglo XIX, N° 7. Presidencia de la República. Caracas, 1961, p. 97.

ROJAS, Pedro José: "La Constitución. Pensamiento Político Venezolano del Siglo XIX", N° 7. Presidencia de la República. Caracas, 1961, p.315.

ROMERO, Aníbal: "La ilusión y el engaño: la independencia venezolana y el naufragio del mantuanismo". Politeia N° 27. Instituto de Estudios Políticos. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 2001, p.155.

ROMERO PIRELA, Rafael: "Descentralización y Privatización. Hacia un nuevo Orden Constitucional". Universidad del Zulia. Maracaibo, 1992, pág. 451.

ROMILLY, Jacqueline de, (1975): "Problèmes de la démocratie Grecque", Paris, Hermann, 1983.

RUBIO LLORENTE, Francisco (1967): "La defensa de la igualdad política en la reciente jurisprudencia de la Corte Suprema norteamericana", Caracas, Cuadernos del Instituto de Estudios Políticos, N° 12, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela, 1967.

RUGGIERI PARRA, Pablo (1944): "Derecho Constitucional Venezolano". Caracas. Impresores Unidos 1944.

SANOJO, Luis (1877): "Estudio sobre Derecho Político". Caracas. Imprenta de Espinal e Hijos. 1877.

SANOJO, Luis (1961): "Intervención en la Convención Nacional de Valencia". Pensamiento Político Venezolano del Siglo XIX, N° 11, Tomo II. Presidencia de la República. Caracas, 1961, pág. 313.

SANZ, Miguel José: "Teoría política y ética de la Independencia. Artículos de Sanz publicados en el Semanario de Caracas, compilados y con estudio preliminar por Pedro Grases". Ediciones del Colegio Universitario Francisco de Miranda. Caracas, 1979.

SILVA TELLERIA, Ernesto: "Venezuela ¿República Democrática? Proyecciones sobre la Constitucionalidad Venezolana. Caracas Editorial Bolívar. 1936 (Tesis de Grado).

SCHMITT, Carl: "Teorie de la Constitution"(1928); Presse Universitaires de France P.U.F.

STEIN (VON), Lorenz: "Movimiento social y monarquía", Traducción de Enrique, Tierno Galbán, 1981, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (Instituto de Estudios Políticos), 1981, Madrid.

SUMMER MAINE, Henry J. (1861): "Ancient Law", Cosimo Classics, Cosimo, New York N.Y. 2005.

STRAKA, Tomás. "La voz de los vencidos: Ideas del partido realista de Caracas 1810-1821". Universidad Central de Venezuela. Facultad de Humanidades y Educación. Comisión de estudios de Postgrado. Monografía-Historia. Caracas 2000, pág. 262.

TAVERA ACOSTA, Bartolomé: "Las provincias orientales de Venezuela en la Primera República". Tipografía Casa de Especialidades, Caracas, 1923, pág. 44.

THIBAND, Clément: "Repúblicas en Armas – los Ejércitos Bolivarianos en la Guerra de Independencia en Colombia y Venezuela"; Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA, Editorial Planeta, Caracas, 2003.

TÖNNIES, Ferdinand (1887): "Community and civil society", Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

TORO, Fermín: "Discurso pronunciado el 28 de Septiembre de 1858 sobre centralismo federalismo y centro federación. Reflexiones sobre la Ley del 10 de abril de 1834 y otras obras". Biblioteca Venezolana de Cultura. Colección Clásicos Venezolanos. ediciones del Ministe-

rio de educación Nacional. Dirección de Cultura Cooperativa de Artes Gráficas. Caracas, 1941, pág. 297.

TORO, Fermín: “A propósito de la biografía del Dr. José María Vargas”. Pensamiento Político Venezolano del Siglo XIX, N° 1. Presidencia de la República. Caracas, 1961, pág. 381.

TORO JIMENEZ, Fermín: “Política exterior y diplomacia de la Segunda República, 1813-1814”. Politeia, N° 11. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1982, pág. 251.

TORO JIMENEZ, Fermín: “Política exterior y diplomacia de los patriotas en el exilio 1815-1819”. Politeia, N° 12. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1988, pág. 255.

TOVAR PINZON, Hermes: “Esclavitud, revuelta y liberación (1789-1821)”. Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Historia del Bicentenario de la Revolución Francesa. Academia Nacional de la Historia. Caracas, Abril de 1989.

TORRES, Ana Teresa (2009): “La herencia de la tribu: del mito de la independencia a la Revolución Bolivariana”, Caracas, Editorial Alfa, 2009.

TUCIDIDES: “Histoire de la guerre du Péloponèse”, traducción de Jacqueline de Romilly, Paris, Robert Laffont, Collection Bouquins, 1990.

USLAR PIETRI, Arturo (1986) : “Godos, insurgentes y visionarios”, Barcelona, Seix Barral, 1986.

USLAR PIETRI, Juan: "Historia de la rebelión popular de 1814; contribución al estudio de la Historia de Venezuela". Edime. Caracas (Madrid) 1962, pág. 225.

VALCARCEL, Daniel: "Antecedentes socio-económicos-educativos de la emancipación". Academia Nacional de la Historia. El Movimiento Emancipador de Hispanoamérica, Actas y Ponencias, Tomo IV. Caracas, 1961, pág. 453.

VALLENILLA LANZ, Laureano (1): "Influencia del 19 de abril de 1810 en la Independencia Suramericana". Empresa el Cojo. Caracas, 1910, pág. 29.

VALLENILLA LANZ, Laureano (2): "Cesarismo Democrático", Monte Avila, Caracas, Biblioteca Ayacucho N° 164.

VENEZUELA - Asamblea Nacional Constituyente Informe y Comentario de la Comisión Preparatoria de la Asamblea Nacional Constituyente acerca del Ante-Proyecto de Constitución. Caracas. Imprenta Nacional .1947.

VON HUMBOLDT, Alexander (1811): "Essai Politique sur le Royaume de la Nouvelle Espagne"; F. Schoell, Paris, 1811, Libro II, Capítulo V. PP. 367.

VON HUMBOLDT, Alexander: « Relation Historique du Voyage aux Régions Équinoxiales du Nouveau Continent fait en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 et 1804 ». Reimpresión facsimilar de F.A. Brockhaus, Stuttgart, 1973, Tres Tomos.

VERNANT, Jean Pierre: "Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne", La Découverte, Paris, 2005, Collection Pierre Vidal-Naquet 2005. Dos Tomos.

WEBER, Max (1921) (1): "Economie et Société", Paris, Librairie Plon-Pocket, 1995, dos tomos

WEBER, Max (1923) (2): "Histoire économique", Paris, Éditions Gallimard, NRF (Bibliothèque des Sciences Humaines), 1991.

WOLF, Ernesto: "Tratado de Derecho Constitucional Venezolano". Prólogo del Dr. Carlos Morales. Caracas. Tipografía Americana. 1945. Revista del Colegio de Abogados del Estado Zulia Maracaibo.

YANES, Francisco Javier: "Compendio de la Historia de Venezuela, desde su Descubrimiento, Conquista Hasta que se Declaró Estado Independiente", Editorial Elite, Caracas, 1944; publicado por la Academia Nacional de la Historia. Tomo I.

YANEZ, Francisco Rafael (1959): "Manual político del venezolano. Estudio preliminar de Ramón Escobar Salom". Caracas 1959. Pág. 149. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Serie Sesquicentenario de la Independencia. Vol. 14. Caracas

YANEZ, Francisco Rafael (1943): "Relación documental de los principales sucesos ocurridos en Venezuela desde que se declaró Estado Independiente hasta el año de 1821". Academia Nacional de la Historia, Tomo 1: 1811-1816, pág. 332, Tomo II: 1817-1821. Documentos, pág. 246. Editorial Elite. Caracas, 1943.

YEPEZ CASTILLO, Aureo: "Los esclavos negros en Venezuela en la segunda década del siglo XIX. Fundamentos legales y actuación". Boletín de la Academia Nacional de la Historia, N° 249. Caracas, Enero-Marzo 1980, pág. 113.

ZARRAGA TELLERIA, Adolfo: "La Doctrina Federal". Universidad Central de Venezuela. Facultad de Derecho. Tesis