

Enrique Alf González Ordozgoitti\*

## El espacio imaginal en Venezuela: el campo de la región imaginada de tiempo-pasado e historia

### RESUMEN

En este artículo convergen tres propósitos: *primero*, el reivindicar para la filosofía de la historia y para la sociología teórica, el deber de ambas de repensar la totalidad social, luego de la declinación de las teorías de largo alcance; *segundo*, hacer un ejercicio desde una sociología y filosofía del espacio que consiste en proponer algunos puntos sobre el mapa del espacio imaginal; y *tercero*, analizar algunos condicionamientos epistemológicos presentes en el imaginario colectivo venezolano en la región del espacio abstracto conformada por el tiempo-pasado y la historia, limitantes que se encuentran en algunas versiones históricas, que soportan el fracaso actual del modelo de sociedad venezolana concebido en el segundo tercio del siglo XX, explicable –y por eso superable– por las limitaciones de la imaginación productiva de sus líderes intelectuales, políticos y económicos.

Pensamos que dichos propósitos tienen puntos coincidentes pero en manera alguna son sinónimos. Metodológicamente, el primer propósito se aborda con la acometida de todo el trabajo, ya que el mismo constituye un intento de producir simultáneamente teoría social y filosofía de la historia; el segundo propósito busca relevar el papel de la imaginación como realidad espacial mental; y el tercer propósito es evidenciar las posibilidades de la imaginación creadora en la elaboración de proyectos concretos (políticos, económicos, sociales, étnicos y culturales) de explicación-acción para la articulación de la sociedad.

*Palabras clave:* ESPACIO IMAGINAL, IMAGINARIO COLECTIVO, CAMPO DE LA REGIÓN IMAGINADA, TIEMPO, HISTORIA, FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, TEORÍA SOCIAL, VENEZUELA.

### ABSTRACT

Three purposes converge in this paper. First, since the long term theories declined, to reivindicar social totality as an issue of philosophy of history and theoretical sociology. Second, within a sociology and a philosophy of space, to construct a cogitation towards the proposal of certain points in the imaginary space map and third, to be able to analyze some epistemological conditionings present in the venezuelan collective imaginary as far as the region of abstract space is concerned; such region is formed by past time and history as well as by the restrictions of some its historical versions which count for the failure of contemporary society model (model conceived during the decade of the nineteen sixties and failure explainable –and as such possible to overcome– by the productive imagination restrictions of their intellectual, political and economical leaders.

Even though they coincide, the purposes are not synonymous. From a methodological point of view, the first purpose runs through the whole paper, it constitutes an intention to produce simultaneously social theory and philosophy of history; the second purpose intends to highlight the role of imagination as a mental spatial reality and the third purpose tries to evidence the potentialities of creative imagination for the proposals of concrete projects (such as political, economical, social, ethnic and cultural projects) for explanation as well as for social action towards society's articulation.

*Keywords:* IMAGINARY SPACE, IMAGINED REGION FIELD, TIME, HISTORY, VENEZUELA, PHILOSOPHY OF HISTORY, SOCIAL THEORY, COLLECTIVE IMAGINARY, CREATIVE IMAGINATION, IMAGINATION RESTRICTIONS.

\* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

Cada vez luce más evidente la necesidad de que los sectores dirigentes diseñadores de futuro analicen críticamente las nociones, conceptos e imágenes que tienen del porvenir. El haber confiado durante tanto tiempo en los paradigmas dominantes, en la seguridad que los mismos transmitían a través de sus teorías sociales de largo alcance, los llevó a inhibirse de cuestionar las bases sobre las cuales se asentaban los mismos, naturalizándolos, desligándolos de los procesos históricos reales de donde habían surgido, asumiendo en consecuencia respuestas permanentes ante una realidad siempre cambiante, dando origen a un descuido en el pensamiento, no entrenado para cuestionar las partes últimas que conforman dichas proposiciones generales, partes que son las imágenes y representaciones que los hombres se hacen de la realidad y que sus sectores dirigentes codifican y formalizan en teorías, proyectos y planes.

Cuando se pasa de una época, en la cual se supone que los principales cimientos de comprensión social ya han sido creados y, por ende, la función que le corresponde al cuerpo social es sólo conocerlos, difundirlos, defenderlos y si acaso hacerles pequeñas adecuaciones —al modo de traducciones más comprensibles— para los ciudadanos en determinado momento histórico, a otra época (como la actual) de transición hacia no se sabe dónde, pero, más técnicamente hablando, de desajustes y reajustes de los modos de comprender lo real, incluyendo nuevamente definir tanto qué es lo real, como qué es lo real que queremos. Cuando se está en pleno período de desconcierto, nada más sabio que volver a las raíces, a una visión radical de los asuntos; y lo más radical estriba en la necesidad de repensar lo que hemos pensado, el cómo lo hemos pensado y para qué lo hemos pensado. En este sentido es necesario advertir que si hay algo común entre ese qué, ese cómo y ese para qué, son las maneras como se ha representado la realidad que alimenta esas tres preguntas. Y si hablamos de representación, necesariamente estamos hablando de imágenes y si nos preguntamos por el origen de las imágenes, nos remitimos a la imaginación y si nos interrogamos ¿dónde está la imaginación?, respondemos que está ubicada en el espacio imaginal de la sociedad.

Sobre algunos de esos asuntos trata este artículo, acotando su dimensión histórica a la Venezuela contemporánea. Comenzaremos por establecer la relación representación/imaginación; luego, las características de la estructura abstracta del espacio residencial; seguidamente, la noción de espacio imaginal

y finalmente, algunas hipótesis sobre la conformación del campo imaginado de la región de tiempo-pasado e historia en el espacio imaginal de la Venezuela actual.

### I. De la representación/imaginación

Las representaciones son fundamentales para conformar la visión que los hombres tienen de la realidad; hace años le asignábamos a las mismas la condición de sustancia primera de la cultura, cuando definíamos a ésta como: «las diferentes maneras como el hombre y/o los hombres se representan a sí mismos y a la comunidad, las condiciones objetivas y subjetivas de su existencia en un momento histórico determinado» (González Ordosgoitti, 1982: 19). Esta cualidad representacional de la cultura nos remite de inmediato al papel del significado:

La representación aduce [...] a los problemas inherentes al conocimiento, por un lado, y también, a los problemas inherentes a la relación entre las palabras y los objetos significados, es decir, en la representación, el conocimiento y el significado que los hombres otorgan al producto de ese conocimiento resulta esencial (Gutián, 2000: 207).

La representación está en el punto de partida del conocimiento y del significado social que se le otorga al mismo, generando la cualidad del sentido, incidiendo de manera fundamental en la generación de otros hechos sociales:

A partir de los saberes se estructuran prácticas sociales y se producen hechos sociales que pueden o no contener una condición de tangibilidad [...] El conjunto de significaciones colectivas que otorga sentido a los hechos sociales constituyen los comandos de orientación de las prácticas sociales (Gutián, 2000: 208).

Nos interesaba colocar de relieve la relación representación/saber/significado/sentido y su papel en la práctica social, tanto de manera tangible como intangible. Ahora abordaremos la vinculación entre representación e imaginación.

Comencemos con la idea de representación y sus múltiples acepciones en la psicología y en la epistemología, tal como nos la presenta Ferrater Mora:

Dentro de la psicología (tradicional) puede distinguirse entre las siguientes acepciones de 'representación': 1. La representación como aprehensión de un objeto efectivamente presente. Es usual equiparar entonces la representación con la percepción, o alguna de sus formas. 2. La representación como reproducción en la conciencia de percepciones

pasadas. Se trata entonces de las llamadas 'representaciones de la memoria' o recuerdos. 3. La representación como anticipación de acontecimientos futuros a base de una combinación de percepciones pasadas, reproductiva o productiva. Es usual equiparar entonces la representación con la imaginación. 4. La representación como la unión en la conciencia de varias percepciones no actuales (pero tampoco pasadas ni anticipatorias). En este caso se habla asimismo de imaginación o hasta de alucinación. Los cuatro sentidos indicados se refieren a lo que se ha llamado 'cualidad de la representación'. Pueden considerarse, además, los siguientes dos tipos: 1a. Representaciones basadas en el predominio de un sentido, hablándose de representaciones ópticas, acústicas, etc. 2.a. Representaciones basadas en la forma, hablándose de representaciones eidéticas, conceptuales, afectivas, volitivas, etc. Dentro de la epistemología, la representación puede entenderse en dos sentidos básicos: 1.b. Representación como contenido mental. La representación es entendida entonces como un acto y las más de las veces se le da un sentido 'subjetivo' y 'privado'. 2.b. Representación como aquello que se representa en el acto de representar, es decir, como el objeto intencional de semejante acto (Ferrater Mora, 1994: 3076).

Las representaciones vamos a considerarlas sinónimos de la imagen, por lo cual ésta tendrá sus mismas cualidades: la percepción directa, la memoria, la representación del futuro y la alucinación, las cuales podrán ser agrupadas para su estudio de acuerdo al sentido que las produce y a las formas en que se manifiesta (eidéticas, conceptuales, afectivas, volitivas), y siempre serán consideradas –para este escrito– como contenidos mentales.

Del término IMAGEN vamos a obtener dos productos distintos: la IMAGINACIÓN y el IMAGINARIO. La IMAGINACIÓN la entenderíamos como el arte de combinar imágenes para producir nuevos conocimientos:

No pocos autores modernos han reconocido que la imaginación es una facultad (o en general, actividad mental) distinta de la representación y de la memoria, aunque de alguna manera ligada a las dos: a la primera, porque la imaginación suele combinar elementos que han sido previamente representaciones sensibles; a la segunda, porque sin recordar tales representaciones, o las combinaciones establecidas entre ellas, no podría imaginarse nada [...] La imaginación es, en rigor, una representación (en el sentido etimológico de este vocablo, es decir una nueva representación de imágenes). Esta representación es necesaria con el fin de facilitar diversos modos de ordenación de las 'presentaciones'; sin las representaciones que hace posible la imaginación no sería posible el conocimiento (Ferrater Mora, 1994: 1766).

Observamos la importancia que para la posibilidad de conocer tiene la imaginación, al respecto el autor abunda:

Varios filósofos modernos han considerado la imaginación como una 'facultad' o una actividad 'mental'. Por un lado, la imaginación se distingue de la representación, por lo menos de la representación sensible 'directa'. Por otro lado, se distingue de la memoria, que 'vuelve a traer' representaciones, pero estrictamente hablando, no las imagina. Sin embargo, la imaginación está relacionada con la representación y con la memoria: combina representaciones que de otro modo permanecerían aisladas, y se funda en la memoria que hace posible combinar representaciones (*op. cit.*: 1766).

La imaginación se expresará de dos maneras: reproductiva:

Si consideramos la premisa de la deducción trascendental de las categorías, advertimos que la diversidad de lo dado se unifica mediante tres síntesis: la de la aprehensión en la intuición; la de la reproducción en la imaginación, y la del reconocimiento en el concepto. La síntesis de la reproducción en la imaginación –ligada a la de la aprehensión en la intuición– hace posible que las apariencias vuelvan a presentarse siguiendo modelos reconocibles [...] Ahora bien, ambas formas de imaginación parecen ser todavía de carácter reproductivo; se limitan a representar en el mismo orden ciertas aprehensiones (*op. cit.*: 1767).

Y productiva, cuando realice una síntesis *a priori* entre los conceptos y los fenómenos:

Por eso la imaginación como 'facultad de una síntesis *a priori*' se llama 'imaginación productiva' y no sólo reproductiva. Lo mismo, y a mayor abundamiento, cabe decir cuando la imaginación hace posible el esquema trascendental; por medio de la imaginación productiva se puede tender un puente entre las categorías y los fenómenos. La imaginación es aquí una facultad de producir reglas por medio de las cuales pueden subsumirse las intuiciones en los conceptos, haciendo las primeras homogéneas a los segundos (*op. cit.*: 1767).

Como imaginario entenderíamos todo el universo de imágenes que produce una sociedad en un tiempo histórico determinado, y debido a su historicidad podremos hablar de IMAGINARIOS COLECTIVOS, asignados a épocas, civilizaciones, grupos sociales. En cada momento de la historia el imaginario colectivo está conformado por un *banco de imágenes posibles* –creado a partir de los diversos mecanismos de interacción sociosimbólica presentes en la sociedad– del cual se nutre el *horizonte mental de la época*, y ambos constituyen los límites de la capacidad de imaginar.

Hemos definido los conceptos y relaciones básicas que pretendemos utilizar, derivados de la vinculación entre representación e imaginación: representación-saber-significado-sentido-práctica social y representación-imagen-

imaginación (reproductiva y productiva) –imaginario colectivo-banco de imágenes posibles-horizonte mental de la época. Veamos el uso que haremos de ellos.

En este estudio convergen tres propósitos: *primero*, el reivindicar para la filosofía de la historia y para la sociología teórica, el deber de ambas de repensar la totalidad social, luego de la declinación de las teorías de largo alcance; *segundo*, hacer un ejercicio desde una sociología y filosofía del espacio que consiste en proponer algunos puntos sobre el mapa del espacio imaginal; y *tercero*, analizar algunos condicionamientos epistemológicos presentes en el imaginario colectivo venezolano en la región del espacio abstracto conformada por el tiempo-pasado y la historia, limitantes que se encuentran en algunas versiones históricas que soportan el fracaso actual del modelo de sociedad venezolana, concebido en el segundo tercio del pasado siglo, explicable –y por eso superable– por las limitaciones de la imaginación productiva de sus líderes intelectuales, políticos y económicos.

Pensamos que dichos propósitos tienen puntos coincidentes pero en manera alguna son sinónimos. *Metodológicamente, el primer propósito se aborda con la acometida de todo el trabajo, ya que el mismo constituye un intento de producir simultáneamente teoría social y filosofía de la historia; el segundo propósito busca relevar el papel de la imaginación como realidad espacial mental y el tercer propósito es evidenciar las posibilidades de la imaginación creadora en la elaboración de proyectos concretos (políticos, económicos, sociales, étnicos y culturales) de explicación-acción para la articulación de la sociedad.*

## II. De la estructura abstracta del espacio residencial

Consideraremos el espacio a la manera de Heidegger (ver González Ordosgoitti, 1999: 81-125), como cualidad esencial de lo real, como estar-siendo, pues todo lo que es, está, aunque lo contrario: todo lo que está es, no sea completamente aceptado por algunas corrientes filosóficas. Heidegger llevó la subjetividad del espacio a su máxima posibilidad cuando la consideró expresión del ser, por lo que será un espacio existencial; por eso hablaremos de un espacio existencial pensado.

Pero ese espacio existencial pensado sería insuficiente para comprender toda la gama de lo real. De ahí que postulemos la existencia de un espacio habitable (*op. cit.*: 92), resultado de la relación entre escobase y realización social,

el cual deriva hacia un espacio existencial concreto o vivido, diferente al espacio existencial pensado definido por Heidegger, sólo en cuanto aquél es historizado, mientras que el de Heidegger pertenece a la universalidad humana, pero mantienen similitud en cuanto a que ambos siguen siendo la realización del ser en el mundo de la existencia, aunque el espacio existencial vivido será la realización del ser social en el mundo de la existencia social.

La realización del SER sólo puede ser pensada, ya que es ajena al exigir de los sentidos. Por eso planteamos la transformación del espacio habitable en espacio existencial vivido, al incorporarse la cualidad definitoria de existencia-vida, concreta, la cual sería la realización del SER SOCIAL en el mundo de las realidades históricas.

Este Espacio Existencial Vivido es:

un sistema relativamente estable de esquemas perceptivos o 'imágenes' del ambiente circundante. Siendo una generalización abstraída de las similaridades de muchos fenómenos, ese espacio existencial tiene 'carácter objetivo' [...] Piaget usualmente caracteriza el proceso con la palabra 'conservación'. La experiencia más básica es que las cosas son 'permanentes', aunque pueden desaparecer y reaparecer de nuevo. La meta es 'la construcción de objetos permanentes bajo las imágenes móviles de inmediata percepción' [...] Piaget concluye así: 'El universo está constituido por un conjunto de objetos permanentes conectados por relaciones causales independientes del sujeto y situadas en el espacio y el tiempo. Tal universo, en lugar de depender de la actividad personal, se halla, por el contrario, impuesto sobre la misma en la extensión comprendida por el organismo como parte de un todo (Norberg-Shulz, 1975: 19-20).

La expresión espacial del SER SOCIAL, el espacio existencial vivido, colma su esencia en la residencialidad heideggeriana, originando así al espacio residencial:

Los espacios reciben su esencia de los lugares y no del 'espacio'. Sobre esta base [Heidegger] desarrolla su teoría de 'residencia' y dice: 'La relación del hombre con los lugares y, a través de ellos, con los espacios, consiste en la residencia'. Sólo cuando somos capaces de residir podemos construir'. 'La residencia es la propiedad esencial de la existencia (Norberg-Shulz, *op. cit.*: 18).

Vendría a constituirse así el espacio residencial en la realización plena de la existencia humana. Este espacio residencial desde el punto de vista de la *relación con su naturaleza* presentará (Norberg-Shulz, 1975) una *estructura abstracta* (centros, lugares, direcciones, caminos y áreas o regiones) y una

*estructura concreta* (niveles: mano, cuerpo, casa, urbano, rural, geográfico, político e histórico). Y desde su *relación con la sociedad*, se nos mostrará constituyendo la espacialidad de las *estructuras formales* (espacio residencial económico, espacio residencial político y espacio residencial cultural) y de las *estructuras informales* (espacio residencial de la amistad, espacio residencial de lo etario, espacio residencial étnico, espacio residencial de género, espacio residencial de la lengua, espacio residencial del parentesco y espacio residencial de la vecindad).

Cada una de estas estructuras: de su naturaleza (abstracta y concreta) y de su relación con la sociedad (formales e informales), serán traspasadas oblicuamente por la relación abierto-cerrado, ilimitado-limitado, de lo público y lo privado, ocasionando diferencias fundamentales en el interior de las mismas.

El espacio residencial, según su naturaleza, presenta dos estructuras: una abstracta, referida a los esquemas topológicos, y una concreta, relacionada con los «elementos circundantes». En la primera se encuentran el centro, el lugar, las direcciones, los caminos y las áreas o regiones. Y en la concreta los niveles de mano, cuerpo, casa, urbano, rural (lo vivido) y geográfico, político e histórico (lo pensado).

En este aparte nos interesa sólo la delimitación de la estructura abstracta: centros, lugares, direcciones, caminos y áreas o regiones, pues será sobre la misma que haremos el ejercicio acerca de la región tiempo-pasado e historia en el espacio imaginal venezolano.

### *El centro*

Un primer elemento de la naturaleza abstracta del espacio residencial (ver *op. cit.*: 95-100) que encontramos es el centro:

En lo que se refiere a la percepción espontánea, el espacio del hombre está 'subjetivamente centrado'. Sin embargo, el desarrollo de esquemas no sólo significa que la noción de centro está establecida como un medio de organización general, sino que ciertos centros están situados eternamente como puntos de referencia en el ambiente circundante. Esa necesidad se deja sentir con tanta fuerza que el hombre, desde tiempos remotos, ha creído que el mundo entero estaba centrado. En muchas leyendas el 'centro del mundo' se concretaba como un árbol o un pilar que simbolizaba un *axis mundi* vertical. Las montañas eran también consideradas como puntos en que el cielo y la tierra se unían. Los antiguos griegos situaban el 'ombligo' del mundo (*omphalos*) en Delfos, en tanto que los romanos consideraban su capitolio como *caput mundi*. Para el Islam, la Kaaba todavía es el centro del mundo (*op. cit.*: 21).

Esta noción de centro como *axis mundi* jugará un papel importante en otras actividades sociales no espaciales, como por ejemplo las relaciones inter-étnicas y el etnocentrismo. Otra cualidad posible del centro es su conversión en meta ideal:

Eliade indica que en muchísimas creencias es difícil llegar al centro. Es una meta ideal que sólo se puede alcanzar después de un 'duro viaje'. 'Alcanzar el centro es consumir una consagración, una iniciación. A la existencia profana e ilusoria de ayer sucede una nueva existencia, real, duradera y poderosa'. Pero Eliade también indica que 'toda vida, incluso la menos complicada, puede ser considerada como un recorrido por un laberinto. Los sufrimientos y pruebas soportados por Ulises fueron fabulosos, pero el retorno de un hombre cualquiera a su casa tiene el valor del regreso de Ulises a Itaca' (*idem*).

Uno de los principales centros reales de nuestra vida es el hogar:

La noción de hogar como centro del propio mundo individual refluye a la infancia. Los primeros puntos de referencia están ligados al hogar y la casa, y el niño sólo se siente capaz de cruzar sus linderos muy lentamente. Desde el más remoto principio, pues, el centro representa para el hombre lo 'conocido', en contraste con el desconocido y algo temible mundo circundante (*op. cit.*: 22).

Observaremos luego como esta noción de centro como HOGAR se extenderá más allá del ámbito familiar hasta abarcar otras escalas: la comunidad local, la región, la nación. El compromiso afectivo con las mismas devendrá en identidad. Pero en la medida en que el individuo (y la sociedad) crecen en su visión del mundo, nuevos centros aparecen, creándose la noción de lugar:

Durante el crecimiento, las acciones del individuo se diferencian y multiplican y nuevos centros, por lo tanto, vienen a suplementar los del 'hogar' de origen. Todos los centros son 'lugares de acción', sitios en que se llevan a cabo actividades particulares o lugares de interacción social tal como los domicilios de parientes y amigos [...] Las acciones, en realidad, sólo tienen significación en relación con lugares particulares y están coloreados por el carácter del lugar. Nuestro lenguaje expresa este estado de cosas cuando decimos que algo 'tiene lugar' (*idem*).

### *El lugar*

Norberg-Shulz nos define el término lugar y a su vez nos ofrece dos variedades del mismo: el lugar inmediato, visto como espacio propio, que genera el sentido de ser un espacio poseído conocido como territorialidad; diferente al lugar mediato, un espacio no-propio que es sólo un espacio conocido, pero no

Los lugares son metas o focos donde experimentamos los acontecimientos más significativos de nuestra existencia, pero también son puntos de partida desde los cuales nos orientamos y nos apoderamos del ambiente circundante. Un lugar está caracterizado por una cierta 'dimensión'. Distinguiremos aquí entre el inmediato *Eigenraum* (o espacio propio), llamado también 'territorialidad', y la imagen más abstracta de los lugares conocidos. El *Eigenraum* ha sido estudiado por Edward T. Hall, que dice: 'La territorialidad está definida usualmente como el comportamiento por el cual un organismo reclama característicamente una superficie y la defiende contra miembros de su propia especie [...] La territorialidad proporciona el bastidor en que se hacen las cosas (lugares para aprender, lugares para jugar, lugares donde esconderse...)'. Para la territorialidad es condición básica un nítido sentido de los límites que marcan la distancia que ha de mantenerse entre los individuos (*op. cit.*: 23).

Los lugares conocidos, pero no apropiados siempre remiten a un centro, a una morfología redonda:

El tamaño limitado de lugares conocidos va naturalmente acompañado de una forma centralizada. Una forma centralizada significa en primer término 'concentración'. Un lugar, por lo tanto, es básicamente 'redondo'. Sobre este particular es interesante recordar lo dicho por Karl Jaspers: 'En sí misma, toda existencia, aparece redonda' (*idem*).

Esta forma redonda, nos remite a la importancia de las rondas (en los juegos infantiles), a los círculos de cadenas humanas (la masonería) y a la figura del anillo:

La forma redonda consta de dos elementos, un centro y un anillo que lo rodea. En *The Church Incarnate*, Rudolf Scharz ha descrito el carácter existencial de esos elementos: 'El anillo une al hombre con el hombre a través de una cadena infinita de manos. El individuo es absorbido por una forma superior y de ese modo resulta más fuerte. Cuando los hombres están de acuerdo, forman un anillo como si obedecieran a una ley secreta. El anillo no tiene principio ni fin, comienza y acaba en todas partes. Incurvado hacia el interior de sí mismo, es la más sincera y potente de todas las figuras, la más unánime. Dándose las manos, los hombres se unen formando el anillo pero quedan completamente absorbidos; sus ojos están libres. A través de los ojos la vida sale al exterior y regresa situada de realidad. Los ojos se reúnen en el centro como un foco común. Con lo cual la camaradería alcanza una forma más estricta. Cada cual se halla abierto hacia el interior, pero completamente abierto únicamente lo está hacia el punto central. En este punto los hombres están unidos; pero no de tal manera que individualmente queden aislados; antes bien, el hombre se da cuenta de que el camino hacia el interior, hacia los corazones de los otros, pasa a través del centro común de las intenciones. Entre el centro y el anillo se forma una estrella a través de la cual los hombres se transmiten su existencia alrededor del mundo' (*op. cit.*: 23-24).

Norberg-Shulz finaliza destacando el carácter fundacional del lugar en el espacio existencial:

Las nociones de proximidad, centralización y encierro se juntan hasta formar un concepto existencial más concreto, el concepto de 'lugar', y los lugares son los elementos básicos del espacio existencial (*op. cit.*: 24).

### *Dirección vertical*

De la relación entre los lugares surgen las direcciones, pues el ir de uno a otro lleva implícita una toma de decisión en función de una dirección, bien sea vertical u horizontal:

Ya he indicado que el concepto de lugar implica un interior y un exterior y que el espacio existencial usualmente comprende muchos lugares. Por consiguiente, un lugar está 'situado' dentro de un contexto más amplio y no puede ser comprendido aisladamente [...] Cualquier lugar, en efecto, contiene 'direcciones'. El único lugar que puede ser imaginado sin direcciones es una esfera flotando libremente en un espacio euclidiano. Esta forma, sin embargo, sólo ofrece interés como caso límite, si consideramos la existencia del hombre sobre la tierra. La semiesfera ya expresa la diferencia básica entre la horizontal y la vertical como direcciones en el espacio existencial (*idem*).

La dirección vertical permite una gama de lecturas: como expresión de lo sagrado (ascensión y caída), o *axis mundi* o el hogar que —por su construcción— vence a la naturaleza. Para lo sagrado:

La dirección vertical expresa una ascensión o una caída y desde tiempos remotos ha sido dotada de un significado particular. Erich Kastner dice: 'La subida a una montaña refleja una redención. Esto es debido a la fuerza de la palabra 'sobre' y al poder de la palabra 'arriba'. Incluso los que han dejado de creer en el cielo y el infierno no pueden cambiar las palabras 'encima' y 'debajo'. La vertical, por consiguiente, ha sido siempre considerada la dimensión sagrada del espacio. Representa un camino, una ruta hacia una realidad que puede ser 'más alta' o 'más baja' que la vida cotidiana, una realidad que vence la gravedad, esto es, la existencia terrenal, o que sucumbe a ella (*op. cit.*: 24-25).

La dirección vertical como «*axis mundi*» es pues más que el centro del mundo y representa una conexión entre los tres reinos cósmicos y solamente en ese eje central puede producirse la solución de continuidad de un reino a otro» (*op. cit.*: 25).

Aunado a su carácter sagrado y de *axis mundi* «La dirección vertical, sin embargo, también tiene un significado más concreto. En conexión con el hogar

expresa el verdadero proceso de la construcción, es decir la capacidad del hombre para 'vencer a la naturaleza'» (*idem*).

#### *La dirección horizontal: el camino*

Las direcciones expresan la relación del centro con el exterior, tanto vertical como horizontalmente. La dirección horizontal nos sitúa en un camino:

Si la verticalidad tiene algo que sobrepasa el mundo real, las direcciones horizontales son iguales y forman un plano de extensión infinita. Por consiguiente, el modelo más sencillo del espacio existencial del hombre es un plano atravesado por un eje vertical. Pero sobre el plano se eligen y crean caminos que dan a su espacio existencial una estructura más particular (*idem*).

El camino viene unido al viaje y al tiempo. El viaje muestra la finalidad última del camino, el tiempo nos remite a lo hecho, a lo que se está haciendo y a lo por hacer. Así como la dirección vertical introduce el arriba y el abajo, la dirección horizontal crea el atrás y el adelante, según Norberg-Shulz (1975: 25):

El tomar posesión el hombre de lo que tiene en derredor significa siempre un apartamiento del lugar donde reside y un viaje a lo largo de un camino que lo conduce en una dirección determinada por su propósito y su imagen del ambiente que le rodea. Así pues, 'adelante' significa la dirección de actividad del hombre, en tanto que 'atrás' denota la distancia ya recorrida. El hombre 'avanza' hacia adelante o 'retrocede' hacia atrás. Algunas veces el camino le conduce a una meta conocida, pero, con frecuencia, sólo indica una dirección intencionada que se disuelve gradualmente en una distancia desconocida (*idem*).

Pero si bien el camino une el centro (interior) con otros lugares (exterior), finalmente sirve también para el regreso:

Los caminos del hombre, sin embargo, también retornan al hogar y, por consiguiente, la ruta o camino siempre contiene una tensión entre lo conocido y lo desconocido (*idem*).

Los hombres crean caminos que amplían la noción de centro más allá del hogar, abarcando otros elementos de la existencialidad del espacio. Surgen así los caminos interiores y los caminos exteriores:

El doble movimiento de partida y retorno divide el espacio en dos zonas o regiones concéntricas: una interior y otra exterior; la interior, que es la más estrecha, es aquella en que está la casa, la patria, la metrópoli y desde allí se avanza hacia la otra zona, la exterior que es la vasta y de la cual se regresa (*idem*).

Pero no sólo los hombres crean caminos, la naturaleza también los hace, valga la importancia de la estructura topográfica y de los puntos cardinales:

Las direcciones del espacio existencial, sin embargo, no vienen solamente determinadas por acciones del hombre. La naturaleza, desde luego, contiene direcciones que indican diferencias cualitativas. Así por ejemplo, los puntos cardinales han tenido desde tiempos muy remotos capital importancia entre los factores que determinan la estructura del mundo. La palabra 'orientación' deriva de 'oriente', la dirección del sol naciente. En las iglesias o templos cristianos se colocaba siempre el altar orientado al este (*op. cit.*: 26).

El espacio concreto no se comporta como el espacio abstracto de la geometría euclidiana, por tal razón Kurt Lewin crea el concepto de espacio hodológico:

La naturaleza también determina las direcciones del espacio existencial del hombre en un sentido más concreto. Todo paisaje o comarca contiene direcciones lo mismo que determinados espacios que ayudan al hombre a encontrar un sitio donde afirmarse. Sus posibilidades de movimiento son limitadas y los caminos o rutas no se atienen a la regla matemática que dice que la distancia más corta entre dos puntos es la línea recta. En un antiguo ensayo, Kurt Lewin estudió este problema introduciendo el término 'espacio hodológico' (del griego [...] que significa camino), que podría ser traducido por 'espacio de movimiento posible'. Más bien que líneas rectas, el espacio hodológico contiene 'caminos preferentes' que representan una transacción entre varios puntos, tales como 'distancia mínima', 'seguridad', 'mínimo esfuerzo', 'máxima experiencia' [...] Las demandas o soluciones están determinadas en relación con las condiciones topográficas. Si éstas son uniformes y ninguna actividad humana influye en la situación, el espacio hodológico se aproxima al espacio euclidiano» (*op. cit.*: 27).

El camino adquiere importancia existencial no sólo por las direcciones que le imprime el hombre (atrás y adelante) o la naturaleza (caminos hodológicos), sino también a través del viaje, del transitar por el camino:

hay una dirección a seguir hacia una meta, pero durante el recorrido ocurren acontecimientos y el camino también es conocido por la posesión de un carácter propio. Lo que ocurre 'a lo largo' del camino, pues, se agrega a la tensión creada por la meta que hay que alcanzar y el punto de partida dejado atrás. En ciertos casos el camino desempeña la función de ser un eje organizador para los elementos que lo acompañan, en tanto que la meta es relativamente menos importante (*idem*).

#### *Región*

El último elemento de la estructura abstracta del espacio residencial es la región:

Los caminos dividen a las zonas que rodean al hombre en parcelas o áreas más o menos bien conocidas. A esas áreas cualitativamente definidas las denominaremos 'regiones'. Las regiones conocidas se hallan rodeadas por un mundo relativamente desconocido cuyo imaginado carácter viene determinado por las direcciones generales norte, sur, este y oeste, y por lo que hemos aprendido de geografía (*idem*).

La región, añade Norberg-Shulz, puede:

ser definida como un 'terreno' relativamente sin estructurar, en el que aparecen lugares y caminos como 'figuras' más prominentes. La región tiene función unificadora en el espacio existencial. 'Rellena' la imagen y la convierte en un espacio coherente. Si nos figuramos nuestro propio país o toda la tierra como un sólo conjunto, imaginamos océanos, desiertos, montañas y lagos formando un mosaico continuo [...] Algunas veces están delimitadas por importantes elementos naturales tales como costas marítimas, ríos y colinas que Kevin Lynch denominó bordes o aristas: 'Bordes o aristas son los elementos lineales que no pueden ser considerados como caminos. Ordinariamente, aunque no siempre, son los límites divisorios entre dos clases de áreas o extensiones superficiales' (*op. cit.*: 27-29).

Las regiones no siempre se presentan como tipo puro, homogéneo: «Esas regiones 'naturales' se hallan combinadas con regiones políticas y económicas y crean entre todas un modelo más complejo». (*op. cit.*: 27-28).

Existen varias modalidades de regiones además de la natural o geográfica, entre las cuales están la política, la regional, la de actividades, la de condiciones sociales y la climática:

Algunas veces las regiones están definidas por las particulares actividades humanas llevadas a cabo en la zona tales como la agricultura, las viviendas, que crean una cierta textura. Las condiciones sociales pueden también determinar un carácter de región, como lo muestran las zonas oriental y occidental de muchas ciudades. En una escala más vasta, incluso el clima crea distintas regiones que se manifiestan como tales. La moderna climatología ha definido regiones de las que apenas nos habíamos dado cuenta pero ya han sido reconocidas por el hombre durante el curso de la historia como factores determinantes de la distribución de áreas para la agricultura y para la vivienda (*op. cit.*: 29).

Hemos visto que la estructura abstracta del espacio residencial (lugar, camino y región) muestra la complejidad de su conformación, lo que permite la posibilidad de entenderla como un campo:

El espacio existencial (residencial) puede también ser descrito como una totalidad simultánea en que los niveles se influyen mutuamente para formar un *campo* complejo,

dinámico. Por la percepción, son experimentadas partes de ese campo, pero la imagen general existe independientemente de la situación individual. Ese campo no es continuo ni uniforme (*op. cit.*: 41).

El campo del espacio residencial:

En primer lugar, contiene un sistema de centros, con un centro predominante usualmente. Los centros pueden estar uno dentro de otro, como cuando pensamos en los diferentes lugares 'conocidos' de una ciudad, que como un todo funciona como un centro en un contexto más amplio; o cuando pensamos en los diversos lugares o focos de una casa. Esto significa que los niveles se contienen mutuamente (*op. cit.*: 42).

Los otros componentes de la estructura abstracta del espacio residencial también funcionan como campo, tal es el caso del camino: «En cada nivel los centros están enlazados por caminos» (*idem*).

Y de la región:

El grado de relación con un área, por lo tanto, viene determinado por los subelementos conocidos. Estos elementos, por otra parte, están influidos por el carácter de la región que les rodea (*idem*: 42).

Para nuestro trabajo hablaremos de otro tipo de región, la que se constituye en el interior del imaginario colectivo de la sociedad, en el seno del espacio imaginal (concepto del cual hablaremos en el siguiente acápite). Nuestro ejercicio de análisis versará sobre el campo de la región imaginada del tiempo-pasado e historia del imaginario colectivo venezolano.

### III. El espacio imaginal

El concepto de espacio imaginal lo hemos tomado prestado de Henry Corbin, famoso investigador de las religiones, quien acuñó el concepto de *mundus imaginalis*. Este *mundus imaginalis* se convierte en un *a priori* de lo imaginario humano:

Lo que Kant había llevado a cabo en la famosa Estética trascendental, a saber, elucidar las condiciones *a priori* [...] de toda intuición fenoménica, de lo que los físicos de nuestro tiempo llaman 'lo observable' —con la exclusión de lo 'representable', expulsado por Kant al otro lado del muro infranqueable de la metafísica—, Corbin y Eliade van a hacerlo, con gran audacia, para la totalidad de las representaciones posibles de lo imaginario humano, promovido, en terminología corbiniana y al objeto de diferenciarlo de la simple 'ficción', al ámbito de lo 'imaginal' (Durand, 1995: 110).

Corbin buscará la creación de un espacio propio para la expresión de lo sagrado, espacio que pensamos debe incluir todo lo imaginario:

En particular, para que la religiosidad se manifieste con la intensidad y la universalidad que actualmente se le reconoce y para que lo sagrado pueda epifanizarse en teofantas, tiene necesidad de un espacio y un tiempo que no son ya los del vacío y la indiferencia geométrica de Euclides –observemos que las ‘representaciones’ de la física contemporánea, a partir de Einstein, no se contentan ya con este espacio perceptivo– ni los de la indiferencia y el tiempo de los relojes de la física clásica newtoniana, ni la ‘continuidad’ de la duración bergsoniana; como escribió Bachelard, nuestros físicos son no euclidianos, no lapacianos, no newtonianos. Corbin establece la cartografía –por decirlo así– de un espacio, un *topos*, que permite al simbolismo de lo *religiosus* extenderse y formularse: el *mundus imaginalis* (*op. cit.*: 110-111).

Corbin sustentará su concepto de *mundus imaginalis* a partir de sus estudios sobre el islam chiíta y de su continua oposición al legado aristotélico:

El *mundus imaginalis*, desterrado de Occidente por la adopción imprudente por parte de la Iglesia de la metafísica, la lógica y la física aristotélica, constituirá por el contrario, en el Oriente islámico, el lugar mismo de la hermenéutica de la Palabra revelada (*op. cit.*: 112).

Desde el pensamiento chiíta lo definirá:

El *mundus imaginalis* [...] es un ‘mundo intermedio’..., un ‘intermundo’ entre el mundo de las puras formas inteligibles, de las inteligencias querubínicas, el *jabarut*, y el mundo sensible [...] que es el dominio de las cosas materiales y, por tanto, perecederas [*molik*] (*idem*).

Corbin se siente heredero de toda una tradición oriental marginada, pero activa desde principios del segundo milenio, por lo que su proposición no pretende mayor novedad, salvo la de traer a Occidente la riqueza imaginativa del *Oriente islámico*, ayudando así a combatir las limitaciones occidentales:

Del siglo XII [...] a nuestros días [...] hay una continuidad tenaz en la afirmación, la confirmación y la exploración de este *mundus imaginalis*, exactamente al contrario del desarrollo de nuestras teologías, psicologías y *epistemes* occidentales’ [...] Pues el *mundus imaginalis*, mundo intermedio, suprime las irreductibilidades de los dualismos tan tenaces en Occidente como el de espíritu y cuerpo. El imaginal es el mundo donde se corporifica el espíritu’, así como, a la inversa, el mundo donde se espiritualizan los cuerpos’ (*idem*).

Nos advierte Durand (1995: 112) sobre la sinonimia de *mundus imaginalis* de Corbin y *espacio interior* del matemático contemporáneo R. Thom:

Precisemos: esa intuición continua del ‘Oriente’ islámico que Henry Corbin descubre para nosotros es exactamente esa noción del ‘espacio interior’ –es decir, en términos de simbología, del ‘espacio del significado’– que redescubre en nuestros días un matemático como R. Thom.

La existencia de este *mundus imaginalis*, de este espacio imaginal, plantea de suyo la existencia de otros espacios:

hay dos espacios: el de las localizaciones ‘sobre los mapas geográficos’, en el que las distancias cuentan más que los puntos de partida o de llegada, y el paradójicamente no localizable –el ‘no donde’, [...] la *u-topía* en el sentido fuerte del término–, en el que cuentan más los puntos de llegada o de salida, en el que ‘aparecen’ instantáneamente las formas, los cuerpos sutiles, en una especie de ‘no-separabilidad’, una no-distancia, dirían los físicos contemporáneos que conocen también la lógica de esos procesos (*op. cit.*: 112-113).

Ese espacio imaginal, en donde sólo existen los puntos de salida y de llegada pero no la distancia recorrida –como sucede con el pensamiento: donde pensamos estamos, sin saber cómo hemos llegado–, es tan real como el otro espacio y, por ende, tiende a comportarse de igual manera, tanto en su estructura abstracta como en la concreta. Es el espacio imaginal el asiento del imaginario, del ideario y de la memoria colectiva de las sociedades, y cada una de esas dimensiones actúa según la lógica espacial. Nos interesa para este trabajo, detenernos en el imaginario colectivo de Venezuela en los centros, lugares, direcciones, caminos y región que se originan en las relaciones imaginarias entre tiempo-pasado e historia.

#### IV. El campo de la región imaginada de tiempo e historia en el espacio imaginal de la Venezuela actual

En el espacio imaginal de una sociedad es posible encontrar al menos tres grandes componentes: el imaginario colectivo, el ideario colectivo (organizado fundamentalmente alrededor de las ideas-claves, ver González Ordosgoitti, 1998: 28) y la memoria colectiva. Para este trabajo nos ubicaremos en el espacio del imaginario colectivo y dentro del mismo, en la región imaginada conformada por la confluencia del tiempo-pasado y la historia.

El espacio imaginal se estructura y se reestructura obedeciendo a la dinámica consustancial a todo espacio real: se organiza desde centros que dan origen a lugares, lugares que pueden dirigirse hacia arriba, hacia lo que se considera sagrado/sagrado o sagrado/secular o hacia los lados, horizontal, lo que produce un entramado que va conformando regiones, a través de la interconexión entre lugares conocidos y lugares desconocidos, marginales. Esta confluencia de lugares conocidos es lo que dará origen a las regiones (en nuestro caso, por estar ubicada en el espacio imaginal será una región imaginada), caracterizadas por la generación de un ambiente afectivo, que tiende a producir solidaridad entre los lugares y a retroalimentarse entre ellos, en la medida en que la propia práctica social los refuerza y consolida, basada, entre otras cosas, en la ausencia de pensamientos críticos divergentes que puedan actuar como cargas demoledoras en contra de las regiones imaginadas constituidas y reforzadas, papel que le está asignado a la vigilancia y crítica epistemológica.

Esta vigilancia y crítica epistemológica debería enfrentar una de las primeras exigencias del conocimiento (cuya ausencia fortalece la conversión acrítica de ideas en imágenes), que es la de establecer –según el horizonte mental de la época– las nociones de verdad posible y verdad deseable. Mientras la primera alude a las limitaciones estructurales de la producción de conocimiento en un momento histórico determinado, la segunda se refiere a las limitaciones impuestas a la verdad por intereses explícitos de clases, capas, estamentos, instituciones y grupos. La falta de vigilancia crítica permite que la noción de verdad deseable impere sobre la verdad posible, y uno de los mecanismos que se utiliza para tal fin es el de convertir las ideas en imágenes, con una alta carga de calidez que privilegie más su comprensión afectiva que su comprensión intelectual, pasando las ideas a formar parte del imaginario colectivo y no del ideario colectivo.

Tal cosa es lo que sucede en el campo de la región imaginada de tiempo-pasado e historia en Venezuela. Esta región –como tiempo– tiene tres lugares principales: el pasado, el presente y el futuro, pero como historia –de acuerdo a la tradición disciplinaria– su vinculación más completa es con el pasado, entendido por supuesto como presente-pasado en términos agustinianos. Será esta la región que trabajaremos: tiempo pasado-historia, y diremos, de entrada, que la misma presenta un conjunto de limitaciones que la ubica más como producto construido desde la verdad deseable que desde la verdad posible.

### *El lugar del pasado*

El lugar del pasado en el espacio imaginal de Venezuela se caracteriza por cuatro hiatos, tres fuertemente estructurados y un cuarto de reciente data. Los hiatos son: el hiato precolombino, el hiato del período hispánico, el hiato de los períodos de fuerza del siglo XX y el hiato del período democrático 1958-1998.

### *El camino del hiato precolombino*

El hiato precolombino se expresa en la poca o nula importancia que se le da a las sociedades existentes antes de la llegada de los españoles, expresada en las producciones historiográficas de los cronistas e historiadores, tanto de la «colonia» como de la época republicana de los siglos XIX y XX. Se observa una continuidad en los juicios acerca de los indígenas, aunque se ha producido un abundamiento argumental. Los lugares donde se han ubicado para escribir sus crónicas e historiografías, aunque distintos entre sí, convergen todos en haber creado una región imaginada de ese tiempo histórico. En esa región los lugares de los indígenas han sido reconocidos como existentes –al menos durante los primeros siglos del contacto– pero empañada la visibilidad de los mismos con argumentos que pretenden declarar como inexistente la lógica social indígena, declarándola «bárbara, irracional y primitiva», o peor, en la época republicana, la imagen construida es la de prácticamente la inexistencia física del indígena y de lo indígena (cuya lógica consecuencia fue la formulación en los inicios del siglo XX de una política indigenista que abogaba por su asimilación, ya que estaban destinados a desaparecer).

¿Por cuáles caminos se comunican estos lugares? Por los caminos de la dominación de clase, la dominación estamental y la discriminación étnica. Es posible establecer una continuidad de la dominación de clase y la discriminación étnica desde el siglo XVI al XX, y una continuación de la dominación estamental desde el XVI hasta mediados del XX, cuando ha comenzado a cambiar de manera significativa.

Los cronistas al historiar los procesos en plena o reciente ocurrencia, obedecían a intereses de dominación evidentes tanto por su ubicación institucional (una iglesia en busca de «infiel»), como por su posición en el bloque social dominante, interesado en afianzar la conquista y apropiación de las tierras recién conocidas. Esto fue válido –con matices– para todo el período que culmina con la guerra de secesión y la separación definitiva de España. Tal

situación continuó manifestándose en el período republicano en el estamento intelectual<sup>1</sup>, que le agregó un argumento que sólo puede tildarse de una argucia magistral, y fue el hacerse abanderado de una supuesta defensa de los indígenas, quienes habían sido aniquilados por los españoles conquistadores. De este razonamiento se desprendían varias conclusiones:

- a) los españoles fueron tan crueles que aniquilaron a los indígenas americanos,
- b) esto sumado a la argumentación de por qué hubo que realizar la Guerra de Secesión contra España, y
- c) de manera complementaria, servía para demostrar que dado que los indígenas habían sido aniquilados, por ende no existían y no había problema indígena, con lo que las llamadas tierras comunales de los indígenas (de antiguas encomiendas y de pueblos de indios) podían ser repartidas, como en efecto sucedió, por los «nuevos» sectores dominantes.

Este interés de clase y estamental presente en los cronistas e historiadores se verá reforzado permanentemente, hasta el último tercio del siglo XX, por la adscripción étnica de los mismos a la etnia autodenominada criolla. Acomplejados por haber sido definidos como españoles de segunda (y por lo tanto no europeos), necesitados de enfrentar esa neurosis con procesos de «blanqueamiento» que ameritaban alejarse de sus orígenes indígenas y africanos. Ante la imposibilidad de negar la presencia y el aporte indígena en su totalidad —al menos durante los primeros siglos del contacto— se aceptó incluirlo en la fusión de «lo criollo», existiendo lo indígena trasmutado, pero no independiente de lo criollo actual.

La terca realidad de lo indígena realmente existente sólo será contundentemente aceptada a partir de la intensificación de los problemas fronterizos y del surgimiento de la causa indígena a nivel internacional, especialmente a partir de la década de los setenta. Y el corolario al reconocimiento de la presencia

<sup>1</sup> Fundamentalmente laico, pues la iglesia desde mediados del XVI había venido confrontando los intereses de los sectores militares y sus descendientes convertidos en grandes dueños de tierra, a través de las proposiciones de creación de pueblos de indios y de las encomiendas, lo que introducía modificaciones sustanciales para la mejora de la vida de los indígenas, en relación con la forma brutal y total de explotación de su fuerza de trabajo en forma servil o semi-esclava. Tal situación había generado una reflexión eclesíastica de identificación con los indígenas que tuvo su emblema en Montesinos y Bartolomé de las Casas.

indígena<sup>2</sup> se llevará a cabo con su inclusión especial en la reciente constitución nacional.

### *El camino del hiato del período hispánico*

El hiato del período hispánico tiene su origen ya durante la propia guerra de secesión entre 1810-1824, por la necesidad de diferenciación entre los dos bandos<sup>3</sup>. Esta diferenciación tuvo que ser inventada, al modo como Hobswan llama la «invención de la tradición», pues étnica, nacional y por parentesco se trataba de un mismo grupo social enzarzado en una guerra civil. Esta diferenciación ficticia, ideologizada, debía comenzar por la negación del pasado común, a través de la adulteración del mismo con la mitologización de un origen de la nacionalidad venezolana de la nada, una generación espontánea de hombres e ideas, que no tenían deuda con el pasado hispánico, pues todo lo habían logrado a pesar y en contra del mismo.

<sup>2</sup> Por cierto que este reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas debería ser continuado, lógicamente, con la revisión de los fundamentos de la leyenda negra repetida por nuestros historiadores y otros científicos sociales, acerca del grado de enfrentamiento entre españoles e indígenas en los siglos XV, XVI y XVII. Es evidente que los indígenas no fueron totalmente aniquilados como lo han repetido los discursos historiográficos dominantes, pues sino ¿cómo explicar la existencia actual de al menos 38 millones de indígenas en la América hispanoportuguesa, cifra muy cercana a la existente en el momento del contacto? Urge revisar con criterio más científico lo acaecido, aun a sabiendas de que el resultado va a dinamitar uno de los lugares más sólidos de la historiografía dominante.

<sup>3</sup> Necesidad urgente puesto que los combatientes patriotas (republicanos) y realistas (monárquicos) tenían tanto el mismo origen étnico (blancos, dominantes) como geográfico, e incluso familiares (los nacidos en la Península y los nacidos en tierras americanas pelearon siempre en cualquiera de los dos bandos y sólo más tarde con la llegada del ejército expedicionario de Morillo, el bando militar realista adquiere un perfil más de peninsulares y aun así, el apoyo social realista siguió contando con nacidos en tierra venezolana). Desde el punto de vista conceptual no hubo guerra de independencia sino de secesión, pues no se trató de un país (Venezuela) invadido por otro (España), que lucha por su liberación. Esto es un enfoque anacrónico que lamentablemente se ha convertido en la explicación más generalizada y aceptada. Lo cierto es que fue una guerra civil entre españoles republicanos (patriotas) y españoles monárquicos (realistas) que sacudió a toda la nación española (recuérdese el mismo enfrentamiento en la propia península, que signará gran parte del siglo XIX —entre otros episodios las guerras carlistas— y XX —por ejemplo la guerra civil del 36 al 39—, sólo zanjado a la muerte de Franco, cuando se logra el acuerdo de una monarquía republicana).

La conciencia de ser todos lo mismo —desde el punto de vista nacional—, alcanzó ribetes tan angustiantes que hubo que realizar el decreto de guerra a muerte, mediante el cual se dio inicio a una nueva nacionalidad —para ese momento inexistente—, la venezolana diferente de la española. Quienes el día anterior se habían acostado a dormir siendo españoles republicanos, o españoles monárquicos, amanecieron siendo venezolanos y españoles a secas.

Finalizada la contienda, la necesidad de crear un discurso que explicara sistemáticamente lo ocurrido y, vistos los resultados de desolación en que habíamos quedado, pudiese justificarlo, encontró su principal ingrediente argumental en la supuesta necesidad de alejarse de una España retrógrada, aniquiladora de indígenas, que había llenado de oprobio durante demasiado tiempo nuestro ser nacional (recuerdan: «¿trescientos años no bastan?»). De ahí el énfasis historiográfico del siglo XIX sólo sobre el mismo y el comienzo tímido y vergonzante de la historiografía de inicios del XX, sobre los llamados siglos coloniales. Pero ambos grupos de discursos se cuidaron de no destacar bondades de los siglos XV al XVIII (los precolombinos estaban casi excluidos hasta de su sola mención) y de enfatizar una creación de la nación por generación espontánea a partir de 1810 y, por ende, hablar de la generación fundadora de la patria, los próceres. Consecuencia de ello es la confusión sobre el verdadero papel de Bolívar, de legítimo padre de la república a ilegítimo padre de la patria. *La confusión de ver a patria y república como sinónimos, elimina de la verdadera historia patria, tanto el período llamado colonial, como el período precolombino.*

#### *El camino del hiato de los períodos de fuerza del siglo XX*

Acostumbrados a volver invisibles aquellas partes de la historia que disgustan a los sectores dominantes<sup>4</sup>, se ha convertido en un hecho natural el que

<sup>4</sup> Cualquier aficionado a la historia o a las ciencias sociales, en general, podría pensar que es una perogrullada decir que la historia la escriben los sectores dominantes, asunto que concedo, pero lo que trato de mostrar aquí es la gigantesca operación, hasta ahora exitosa, de desaparecer —casi literalmente— períodos completos de nuestra historia, excluyéndolos de los espacios académicos y comunicacionales masivos, con un celo inquisitorial sorprendente y con una eficacia que no puede dejar de reconocerse. Además, estos procesos de invisibilizar los períodos han conseguido naturalizarse, convertirse en parte del sentido común, generando adhesiones emocionales militantes, tanto institucionales como grupales e individuales. Se han inscrito en el corazón y han contado con la aquiescencia de amplísimos sectores intelectuales, de distintas orientaciones ideológico-políticas.

cada cambio de sistema de gobierno vaya acompañado de una reformulación de la historiografía, pero no como el predominio de una nueva tendencia sobre las demás, sino con la casi desaparición de las anteriores tendencias y la entronización del nuevo discurso de los vencedores. Para poder realizar esta especie de *tabula rasa*, los nuevos grupos dominantes tenderán a decir que son los refundadores de la patria, aceptando sólo como único antecedente legítimo la «epopeya libertadora» y —por supuesto— el rol —mixtificado— de Bolívar.

Esta operación se realiza a gran escala en el siglo XX, a partir de la llegada del sistema democrático de elecciones universales en sus dos momentos iniciales: del 45 al 48 y de 1958 en adelante. Una de las frases publicitarias más exitosas, por la seriedad con que fue tomada, es la de afirmar que: «el siglo XX comienza en 1936, a la muerte de Gómez»<sup>5</sup>. Tal frase se convirtió en criterio de periodización de la historia, asunto que resultó negador de la posibilidad de conocer todo el primer tercio del siglo XX, prolongándolo incluso hasta el propio 1945, en algunos casos.

Esta operación sería continuada a partir de 1958 cuando son retomados los senderos del sistema democrático, incluyendo en el hiato la década anterior. Se desarrollará así un discurso académico y popular sobre la historia de la Venezuela del siglo XX, que comienza a manifestarse tímidamente a partir de 1936, tiene su cima entre 1945 y 1948, se oculta durante un decenio hasta que resurge en 1958. Esta arbitraria periodización será impuesta de manera uniforme hasta convertirse en patrimonio de todos los venezolanos. Se negará lo logrado en el gomecismo, en el posgomecismo (López Contreras y Medina Angarita) y en el perezjimenismo. Se explicarán algunas cosas sin sus antecedentes, como por ejemplo las elecciones (no se hablará de las elecciones municipales realizadas en el posgomecismo, ni el desempeño como empleado público de Gonzalo Barrios en el mismo período), o el acuerdo petrolero logrado cuando

<sup>5</sup> Hay que recordar la relación política y la influencia de la persona y de las ideas de Mariano Picón Salas sobre Rómulo Betancourt, especialmente para que este último aminorara la importancia del pensamiento de Marx y, a su vez, descubriera las posibilidades del nacionalismo, eliminando el obstáculo epistemológico de la afiliación marxista de la época, cuya insistencia en la internacionalización necesaria de la lucha por el socialismo, y orientados por la polémica de Lenin contra los socialdemócratas alemanes durante la primera guerra mundial, consideraba una desviación y una traición cualquier afinidad con un pensamiento o reflexión nacionalista.

Medina Angarita. Se negarán de plano otras, como el papel de Gómez en la unificación del país y en el saldo de la deuda externa.

Así como se dijo en el siglo XIX que la patria comenzó en 1810, en gran parte del XX, se afirmará que la modernidad de Venezuela fue lograda sólo en los períodos democráticos.

#### *El camino del hiato del período democrático 1958-98*

Comenzaremos por recordar a Felipe Pirela: «la historia vuelve a repetirse», quien inmortalizó ese bolero con su inolvidable voz. Es cierto, en Venezuela la historia tiende a repetirse; asistimos hoy a la puesta en marcha de un dispositivo asumido abiertamente desde el ejecutivo (siempre el ejecutivo lo ha asumido, lo que pasa es que en público lo disimulaba más, por lo tanto asistimos a diferencias de forma pero no de contenido), quien pretende imponer un modelo más ambicioso pues presenta un intento nuevo de periodización de nuestra historia republicana, es decir, no se contenta —como lo hicieron los anteriores gobiernos democráticos— de colocar en relieve el papel de su sistema de gobierno —sea cual sea— sino que propone una reformulación de la periodización, tan arbitraria, que pudiera asumirse como un buen intento de crear humor sino fuese por que sus proponentes se lo toman muy en serio. Hablar de quinta, cuarta, tercera, segunda o primera república no es más que descubrir el papel que la metáfora ha jugado en la percepción de la historia en Venezuela y la gravedad de que los asuntos públicos hayan estado en manos de viudos del romanticismo escapados de sus predios literarios naturales.

Los términos de las tres primeras repúblicas fueron acuñados en momentos de guerras intensas, cuando la urgencia de la explicación de los hechos sólo podía ser llenado por metáforas que sirvieran como consignas galvanizadoras de los bandos en lucha. Pero haberlas confundido con realidades separadas, con vida más allá de las necesidades políticas del momento, sólo demuestra la excesiva seriedad con que «los hombres de pensamiento» venezolanos se toman la literatura sobre lo social y la escandalosa ausencia de pensamiento crítico en nuestro campo cultural académico, que hipostasia tales giros del lenguaje.

Más transparente luce una periodización que asuma: desde el período de lucha por construir la república (que comenzaría en 1811 y no en 1810), que culmina con la creación definitiva de la Gran Colombia y la derrota marítima de los realistas. Un segundo período que culmina con la disgregación de la Gran Colombia. Y un tercer período que llega hasta nuestros tiempos, pudiéndose

establecer divisiones —algunas ya tradicionales— según la óptica ideológica de los proponentes, de acuerdo a la hegemonía de las regiones (centrales, orientales, llaneros y andinos), o de los sistemas de gobierno (gobiernos de facto y gobiernos democráticos).

En el actual gobierno, se intenta establecer una nueva periodización de la historia republicana, conjuntamente con una descalificación en bloque de los gobiernos realizados entre 1958-98, al igual como desde estos mismos gobiernos se habían descalificado a Gómez, López Contreras, Medina Angarita y Pérez Jiménez. Debemos insurgir contra ambos intentos, pues ninguno de los dos contribuye a tener una visión más transparente y racional de nuestro proceso histórico.

#### **Conclusión**

El campo de la región imaginada del tiempo pasado-historia en Venezuela está conformado, fundamentalmente, por elementos de explicación basados en la verdad deseable y no en la verdad posible. Los intereses de clase, capas, estamentos e institucionales particulares han contribuido a un oscurecimiento de nuestro pasado histórico, sumamente difícil de remover aun si pensamos a largo plazo. Aunque en las dos últimas décadas se gestó una respuesta historiográfica tendiente a reivindicar los méritos del gomecismo, sin necesariamente cuestionar los méritos de otros períodos, tal esfuerzo —encomiable— luce aún muy débil.

*El campo de la región imaginada del tiempo pasado-historia ha contribuido a fortalecer un imaginario colectivo venezolano incongruente, inútil e incapacitado para explicar nuestro proceso histórico, generando como resultado el dejarnos indefensos y vacíos para enfrentar nuestros intentos de definir nuestras aristas identitarias. El campo de la región imaginada del tiempo pasado-historia, es la principal fuerza mental que trabaja en la dirección de profundizar la amnesia colectiva de los venezolanos.*

## Bibliografía

- DURAND, Gilbert (1995). «El hombre religioso y sus símbolos» en: Julien Reis (Coordinador). *Tratado de antropología de lo sagrado* (1). Valladolid. Editorial Trotta, Colección Paradigmas, Biblioteca de Ciencias de las Religiones, nº 6 (pp. 75-126).
- FERRATER MORA, José (1994). *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Editorial Ariel, 4 tomos.
- GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alf (1982). «Algunas observaciones al uso del concepto cultura en la antropología». *Boletín del Instituto Nacional de Folklore* (Venezuela) nº 1, pp. 15-23.
- GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alf (1998). *Mosaico cultural venezolano*. Caracas. Fondo Editorial Tropykos/ Asociación CISCUVE (Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela)/ CONAC.
- GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alf (1999). *Los sistemas de fiestas en Venezuela. Hacia una sociología del uso del tiempo extraordinario festivo en las sociedades estado-nación contemporáneas*. Caracas. Tesis doctoral, UCV-FACES, 1999, 3 tomos. Tutor: Dr. Víctor Córdova. Aprobada con mención honorífica.
- GUTIÁN PEDROSA, Carmen Dyna (2000). «La arquitectura, patrimonio del mundo construido». *Revista Tierra Firme* (Venezuela) 18 (70), pp. 205-215, abril-junio.
- NORBERG-SHULZ, Christian (1975). *Nuevos caminos de la arquitectura. existencia, espacio y arquitectura*. Barcelona, Editorial Blume.

José Balza\*

## Una imagen: fray Juan Antonio Navarrete

### RESUMEN

Imaginar lo venezolano es un proceso (y una concepción) que no concluye.

Como existen huellas concretas de lo que fuimos antes de la llegada de Colón en 1498 y de lo que ocurrió después, no hay duda de que cada factor interviniente (sociedades, tradiciones, ritos, ritmos, religión, política, etc) ha determinado esa estructura imaginante, imaginativa, imaginable.

Fray Juan Antonio Navarrete (1747-1814), cuya sensibilidad y cultura son ejemplares, bien puede representar una cristalización de cuanto se fraguó para constituir el imaginario venezolano hasta la Independencia y una prospección de las constantes que nos formarían después.

En todo ese complejo fenómeno un rasgo fundamental es que el imaginario venezolano ha sido siempre secreto.

*Palabras clave:* JUAN ANTONIO NAVARRETE, VENEZUELA, IMAGINARIO, HISTORIA, PENSAMIENTO, IDENTIDAD COLECTIVA.

### ABSTRACT

Imaging the Venezuelan condition is an ongoing and unending process. There are specific traces of what we were before Columbus' arrival in 1498 and of the later historical facts; undoubtedly, every factor (societies, traditions, rituals, rhythms, religion, politics, etc) has contributed to that structure which is imaged, imaginal and imaginable.

Fray Juan Antonio Navarrete (1748-1814), a man of remarkable sensibility and culture, may be held as an outstanding representative of the Venezuelan imagery formed up until the Independency, and an anticipation of our later being.

A key sign of this complex process is that the Venezuelan imagery has always remained secret.

*Keywords:* JUAN ANTONIO NAVARRETE, VENEZUELA, IMAGERY, HISTORY, THINKING, GROUP IDENTITY. (Editorial Staff.)

\* Escuela de Artes, Universidad Central de Venezuela.