

# ESCRITOS DESDE LA ORILLA

Juan José Barreto González



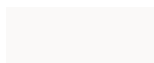
Universidad de Los Andes  
Núcleo “Rafael Rangel”  
Vicerrectorado Administrativo  
Fondo Editorial “Domingo Miliani”





**ESCRITOS DESDE LA ORILLA**  
**Juan José Barreto González**

Fondo Editorial “Domingo Miliani”



Primera Edición 2012  
© Fondo Editorial “Domingo Miliani”.  
Universidad de Los Andes  
Vicerrectorado Administrativo  
Centro de Investigaciones Literarias y Lingüísticas  
“Mario Briceño-Iragorry”

HECHO EL DEPÓSITO LEGAL

Derechos reservados  
Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra  
sin la autorización escrita del autor.

Diseño de Carátura: Argenis Valera  
Diagramción: Argenis Valera

Impresión:  
Unniversidad de Los Andes  
Talleres Gráficos Universitarios  
talleresgraficos@ula.ve

*A Trujillo*



## **Escritos desde la orilla**

*En Escritos desde la orilla se reúnen un grupo de artículos, ensayos breves y conferencias que de alguna u otra manera indagan una mirada, o la búsqueda de una mirada sobre el nosotros mismos. Nosotros hemos sido nuestra propia periferia, nuestra propia orilla a la hora de buscarnos y esto permite ir hacia un centro conflictivo, dinámico. No es mirarnos desde el ombligo egocéntrico sino desde la orilla contradictoria y a veces creativa en sus estallidos. Venir desde afuera, desde los otros que somos para abordar nuestra memoria personal, este mundo capaz de cuestionar, construir y destruir. Es la metáfora posible del poder de las personas. De allí vienen las parejas, la familia, la sociedad, el mundo. Desde esa orilla, el ser humano ha dispuesto de sus centros y en tales intentos ha caído y se ha levantado, y en algunos casos, se ha levantado como monstruo de sí mismo y de la humanidad entera. Ya no es su saber sino su demencia la que ha predominado.*

*Frente a esta imagen concibo a un hombre comprometido con lo pequeño, con lo que comienza a hacerse todos los días en reunión con otros para salvarse de la demencia y de la inclemencia de los poderosos de la tierra, aquellos que alguna vez se miraron entre sí porque no había nada que conquistar, o miraron fuera de la tierra y la Luna pagó el parto de esta apuesta demencial. Así lo céntrico, lo centrado, lo racionalmente dominador se vuelve perverso y la creatividad ha sido mandada como subalterna a esta perversión. Habrá que ir desde la orilla contra las dominantes centradas, pero, ir poniendo en tensión nuestra orilla. Así, creo que he buscado en estos escritos orilleros la posibilidad que Zemelman ha destacado como un acto deliberado. La conciencia de decirse deliberadamente para liberarnos y, en tal sentido, comprendo que si hablamos desde el centro esa liberación se convierte en una liberación sospechosa (aunque no imposible). Hacerse amante con una cultura, para hacernos amantes de nuestros semejantes como diría el pintor e intelectual trujillano Salvador Valero, tenemos que afinar la sensibilidad para que esta parentela sea inquieta, coherente con lo humano habitado en las artes humanas. El ser artista, de este modo, el poeta decía Mario Briceño Iragorry, está más cerca del amor que los filósofos.*



*Por esta razón y cualquiera otra, debo permitir que el lector vaya directo al grano semiótico, es decir, al sentido que estalla ante los ojos. Sentido disperso que describe una geografía cultural de un mapa inconforme, un mapa no decidido cabalmente en sus fronteras porque el diálogo tiene la enorme vocación de volatilizarlas, de hacerlas no un eslabón sino espacio para el tránsito y la comprensión. Así Escritos desde la orilla nace con la pretensión de ayudar al diálogo y en tal sentido esta especie de introducción que aquí dejo no es para explicar a los que se han convertido en capítulos de este libro sino entregar, dar a leer lo que en diferentes momentos he escrito con la intención de buscar una mirada.*

*Reunidos acá la mirada se llena más de la necesaria polisemia. Pero la mirada tiene un lugar, un ejido de nacimiento como me gusta tanto decir. El cordón umbilical-cultural recuperado, concebido por alfareros entusiastas que en sus distintas manifestaciones muestran al ser en una comunidad de “animales” simbólicos. La principal capacidad de un ser en una comunidad cultural específica es moverse y vivir las distintas manifestaciones que esa comunidad define como su alteridad cultural que es más reuniones de orilla que de condiciones o pautas centradas en instituciones que a través de sus “cabezas” oficializan políticas culturales como imposiciones de moda para estar bien dentro de la burocracia efímera y poco creadora.*

*Reunir las orillas, miraras, escribirlas... vivirlas... La escritura se ha tornado compromiso. Los ojos de la mosca, sobre la cabeza pensante, la cabeza terrenal, buscan definir tal compromiso como la vocación crítica que ensaya caminos de participación desde la pasión por la lengua que nos dice. Decir es hacerse en la palabra cuya envoltura deviene mundo mirado y sentido. La geografía de las palabras se torna en geografía cultural y el espíritu, sus espigas, se vuelven flama que busca la carne de las cosas. Se disipa la flama en la carne, y la llena de claridades.*

*Esta fascinación desde el compromiso en el decir hace de la opinión una política, un acercamiento desde la condición ontológica entendida como el sentido producido desde un lugar. Trujillo, la universidad y sus escauceos, el Centro de Investigaciones Literarias y Lingüísticas “Mario Briceño Iragorry” han sido parte de la geografía cultural que ha permitido la práctica de lo que quiero llamar una poliglotía crítica. Lo mejor que podemos hacer es producir una desacomodada comunidad de interpretantes que hagan de la crítica el entusiasmo por la construcción de espacios de diálogo de alteridades que, a su vez, permita leernos en la cultura realizando el trabajo de la memoria desde el nosotros mismos.*

*Me permito en este momento subrayar otra cosa alrededor del diálogo desde el conocimiento de nuestra geografía cultural. La cultura es memoria, es pasado pero también es movimiento actual, desafío. El diálogo desde lo cultural es el diálogo desde un conocimiento más o menos colectivo. Esta condición nos permite algo vital, en tanto que todo conocimiento crítico permite transformar el conocimiento anterior pero, dicha transformación, por devenir de la crítica, nos lanza al futuro. El arte de discutir el pensamiento en sí mismo es transformador. Aquí reviste la cuestión de la orilla.*

*Hacer oír una voz crítica que propone la mirada sobre un cuerpo en tensión. Escribir sobre lo visto en este paisaje cultural cambiante y polisémico para convertirlo en nuestro paisaje a pesar de aquellos que perdiendo la herencia de la palabra han dejado de cuidarla. Abierto al diálogo cedo aquí en mis dolencias, mis rodeos y mis desafíos.*

El Autor

Trujillo, diciembre 2011.



## I

### **EMPAQUETADOS O INVENTORES<sup>1</sup>**

*¡200 Años no bastan!*

La historia tiene una característica fundamental. No se puede ver a pedazos, es una continuidad creadora y dinamizadora donde los colectivos nacionales y étnicos construyen su propia memoria, una memoria no hereditaria, es decir, una cultura que tiene como objeto mirar el pasado. Es importante esta relación historia y cultura en función de mirar el pasado.

En Venezuela hoy día se da una revisión sobre el pasado pero esa revisión está construida bajo elementos ideológicos que pueden ser interpretados. Uno de los objetivos de los estudiosos de la historia contemporánea es interpretar la mirada que se hace no sólo desde el Estado venezolano de la historia para verla como profunda, como honda, como un largo movimiento que va mucho más allá de doscientos años. No se puede ver a pedazos, hay que verlo como continuidad de un largo proceso que va desde la habitación primera de este continente hasta nuestros días.

*El 19 de Abril de 1810*

El 19 de abril de 1810 hay que verlo como un acto cívico que tiene antecedentes fundamentales. Recordemos que para esa fecha España se encuentra bajo el dominio de Francia. Este elemento no se puede ver como un elemento aislado sino que

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue presentado en el IV Congreso sobre la Trujillanidad organizado por el Centro de Desarrollo Humano Sustentable de la Universidad Valle del Momboy en Trujillo, octubre del 2010.

empuja a las clases criollas de esta parte del mundo “hispano”, en particular las provincias de Venezuela, a impulsar un movimiento de independencia, pero esto tiene un antecedente muy importante que debe ser revisado en función de la construcción de la comunidad imaginaria: Es el Cómo se ve el criollo frente a España y este es un sentimiento que realmente une a los criollos y lo lleva posteriormente al movimiento militar, a la guerra prolongada contra lo que ya es un imperio para el momento. El 19 de Abril es un movimiento civil, pero posteriormente se desarrolla un movimiento militar que resulta en una guerra cruenta, una guerra donde la clase criolla de las provincias da el todo por el todo en función de su reconocimiento y control por el poder administrativo de la(s) colonia(s). El sentimiento que une a los criollos en función de ese proceso de independencia debe ser analizado. No es un sentimiento por la lengua o por la religión puesto que la lengua castellana une tanto a los peninsulares como a los criollos, la religión cristiana une tanto a los peninsulares como a los criollos.

Los dos lados fundamentales, de los muchos lados de la guerra de independencia, son los criollos de América y los peninsulares que son los funcionarios de más alto rango de la corona española en estos lados del mundo. La mayoría de los funcionarios peninsulares, la mayoría de los funcionarios de las provincias o de las colonias en esta parte del mundo son funcionarios españoles y los criollos no tenían acceso a ocupar los grandes cargos. Hay un análisis que señala que la guerra de la independencia fue por el Control administrativo de la colonia, es decir, si tú no me dejas que yo ocupe los cargos directivos de la colonia yo me alzo contra la colonia. Este es un elemento político que es importante, pero tiene como base un sentimiento de desgracia, es decir, el criollo hijo de españoles no es considerado español en la península española. Este elemento ha sido analizado fundamentalmente por un prof. norteamericano llamado Anderson Benedict, en su libro *Comunidades Imaginarias*<sup>2</sup>. Estudia cómo se construye el

---

<sup>2</sup> Anderson, Benedict. 1991. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión sobre el nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.

Nacionalismo en América, cómo se construye el nacionalismo en el mundo, este elemento, quizás un poco desapercibido en el estudio de la historia es lo que permite la reunión de los criollos que van a dirigir el proceso liberal de independencia, no hay otra clase, no hay otra etnia en Venezuela que dirija el proceso de independencia sino son los criollos lo que la hacen posible produciendo el estallido de la revolución fundada en la disputa por el poder a la monarquía española.

Se incorporan a los otros en tanto que se necesitan como aliados para poder triunfar en ese proceso de independencia de la monarquía y no se incorporan desde sus pronunciamientos culturales y étnicos, desde sus alteridades culturales, de sus identidades culturales y estas identidades culturales van a quedar de alguna u otra manera excluidas en el proceso de la república. La república no es la suma de los sueños desposeídos sino una resta a la monarquía imperial. Entonces, el 19 de Abril no se puede ver como un proceso coherente de unión de todo un pueblo en función de derrotar al enemigo de turno, sino hay que verlo como el proyecto ideológico y político de una clase en función de controlar administrativamente la colonia, después es que aparecen nuevos elementos y hay antecedentes que consolidan esos elementos como son los levantamientos anteriores de grupos no dirigidos por los criollos. Fundamentalmente, podemos hablar por ejemplo del levantamiento de José Leonardo Chirinos que representa uno de las expresiones étnicas más importantes en la historia venezolana. Hay elementos contradictorios participando en este largo proceso de independencia y no podemos verlo como un sólo bloque en función de un proyecto homogéneo, claro, coherente, hay profundas contradicciones entre los participantes de este proceso de independencia. Así es la vida y debe verse la historia no como un pedazo sólido inseparable, hay intereses ideológicos, políticos, militares, económicos.

Hay que estudiar los diferentes pensamientos que en la diversidad cultural venezolana se extienden a lo largo de este proceso. En particular podríamos revisar a nivel de Venezuela

por ejemplo el pensamiento de Cecilio Acosta, el pensamiento de Francisco Bilbao en Chile que tiene un libro interesante que se llama *El Evangelio Americano*<sup>3</sup> o hay que revisar con mayor profundidad el pensamiento de Simón Rodríguez que cuestiona la edificación cultural europea y señala que entre otras cosas “todo nos viene embarcado”, invitando a fundar repúblicas y no trasladarlas desde el viejo edificio de lo europeo. En todo caso, no estamos celebrando la república inventada, sino la república liberal nacida en otras latitudes, la república empaquetada que denunciaba Simón Rodríguez.

Debemos comentar que es característica de todo Estado en cualquier parte del mundo, celebrar su historia, pero se celebra en función de la justificación del tal Estado para verse y justificarse en su narración, su narración en el tiempo, su justificación histórica de tal condición de Estado, y no se celebra, y eso lo debemos debatir en este tipo de acercamientos, en función de la memoria colectiva donde entraría a jugar un papel importante dos elementos: la ciudad colonial, sus instituciones dominantes, las alteridades, las periferias de tales ciudades coloniales y los pensamientos disidentes.

Una cosa es celebrarlo en función del Estado para justificarlo históricamente, otra cosa es discutirlo como sustento, como sustrato, como macizo cultural de un pueblo que busca resolver sus necesidades y crear nuevos elementos sociales de vida. En la historia política siempre se presenta la necesidad de independizarse de algo o de alguien. Esto se mueve históricamente y hay que tener mucho cuidado, las condiciones del proceso de independencia que se generan antes, durante 1810 y después de 1810 son diferentes a las condiciones del proceso de independencia actual. Por ejemplo, no estaba de por medio, la inmensa carga de energía de la cual es dueño el estado venezolano. Aquí y ahora hay potencias jugando a posesionarse de las reservas mineras petroleras, acuíferas y auríferas... del territorio venezolano y ese proceso de

---

<sup>3</sup> Hay una edición de este libro realizada por Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1988.

independencia, un poco se ve enturbiado, se oscurece en tanto que como planteamiento ideológico no se ofrece con cierta claridad. Hay que revisar el papel de las empresas multinacionales en Venezuela, que justamente no colaboran con un proceso de independencia, entonces hay que revisar de cuál discurso estamos hablando. Sin embargo, esto tiene que ver de cómo se organiza a través de los textos, a través de los discursos, a través de las canciones, a través del teatro social, porque somos una especie de actores en una escena histórica que con-re-memora.

*No todos los abrils son iguales*

Todo pueblo tiene derecho natural a la rebelión frente aquellos que lo sojuzga. Esto es un principio de derecho natural que no se pierde históricamente, quizás como lo dicen los grandes estudiosos de la teoría constituyente, se adormece este principio, pero no se elimina históricamente. El 19 de Abril, insisto, es un movimiento que va a generar posteriormente el gran movimiento de independencia donde se incorporan, con muchísima fuerza, otros sectores de la vida histórica de este continente que producen, además, un conjunto de contradicciones en la república como modelo. Pero a los indígenas, a los negros y a los campesinos, se les seguirá expulsando de ella. Como diría José Martí, “la colonia siguió viviendo en la república” y es el pensamiento de la ilustración, a través de los que dirigen el proceso de independencia, el que se convierte en poder de la república y este elemento sigue presente en la actual que dio por llamarse V República.

Habrá que revisar las diferentes perspectivas en función de un debate mucho más creativo al respecto, habrá que revisar las diferentes perspectivas y miradas para leer del 19 de Abril. Sigue vigente en tanto que no perdemos el derecho a sublevarnos frente a cualquier agresión como pueblo y creo que esta visión debe consolidarse al respecto. Por ejemplo, todas las comunidades tenemos derecho a organizarnos de la manera como creamos conveniente en función de los intereses de las comunidades, lo que pasa es que la fuerza del Estado, es tan terrible, tan poderosa



que termina por imponer y esto es bueno revisarlo y verlo, no desde la perspectiva de alabar al oficialismo o de estar al lado de los que se oponen al gobierno, sino, sencillamente, ver cómo se está construyendo históricamente una comunidad para que se pueda acercar más en sus partes internas, porque eso es lo que preocupa cuando un lado dice tener en sus manos la verdad, el otro lado es mentiroso o no tiene la verdad.

En este caso no se trata de verdad o mentira, sino debatir cómo se construye la memoria histórica de los pueblos, esta es particularmente mi posición y creo que allí como interpretante de la historia, como lectores de la historia, incluso como hacedores de historia, debemos tener mucho cuidado en función de revisar estos paradigmas, cómo esta construido ese edificio que se llama memoria histórica.

#### *Los nuevos seres, continuidad creadora*

Una de las características de todo estallido social como corresponde a los rasgos del 19 de abril de 1810 es introducir nuevos nombres, es introducir nuevos personajes y esta es una de las cuestiones particulares de esta gesta cívico-militar religiosa que abre en Venezuela una nueva etapa de confrontación contra la dominación española. Los nombres fundamentales de Francisco de Miranda y de Simón Bolívar, van a encabezar la lista de estos nuevos nombres, no solamente por ser personas que se involucran con todo el empeño sino por que además introducen un conjunto de ideas. Es importante revisar por ejemplo, el manifiesto que hace a los colombianos Francisco de Miranda en el año de 1804. Estos personajes introducen elementos de pensamiento para la construcción de una nacionalidad independiente de la dominación española. Estos dos nombres no son los únicos hay otros nombres detrás de esta coyuntura histórica y yo quisiera subrayar fundamentalmente el pensamiento de Simón Rodríguez. Aquí hay un pensamiento, de bases filosóficas que se distingue del pensamiento europeo dominante para la época.

Debemos recordar también que todo pensamiento es dinámico y lo que ocurre en Europa es que lo mejor del pensamiento ha sido derrotado prácticamente y lo que llega a América por los años finales del siglo XV, estamos hablando del cuatrocientos europeo, justamente no es lo mejor de este pensamiento europeo, las corrientes del pensamiento europeo más interesantes han sido derrotadas y sin embargo la ilustración como corriente dominante para la época de 1810 arroja un conjunto de propuestas, fundamentalmente las que se hacen desde la revolución francesa a finales del siglo XVIII.

Las consignas de igualdad, libertad y fraternidad recorren el mundo, se comienza a hablar de los derechos fundamentales del hombre y éstas corrientes sin duda infectan de la mejor manera a los movimientos que han surgido en América pero, sin embargo, estos movimientos tiene propuestas interesantes. Por ejemplo, habría que revisar para no caer solamente en la cuestión de los personajes el papel de las montoneras en América Latina, en caso de Los Andes Venezolanos, de los Andes nuestros, hay un conjunto de movimientos que luchan por la propiedad de la tierra en este caso que generan algunos elementos culturales que todavía están presentes y acentúan lo que es la solidaridad campesina, la solidaridad indígena, el amor por la naturaleza, el amor por la tierra.

En el continente encontramos un acervo que va a las profundidades de un pensamiento que se distancia del pensamiento europeo, sin embargo, desde el punto de vista académico la historiografía europea ha sido la dominante. Se ha visto el proceso latinoamericano incluso desde las universidades, con el ojo eurocentrista cuando aquí incluso antes de la llegada de los españoles, de la invasión y de la conquista española existían sociedades altamente proyectadas como modelos de mundo. Podemos hablar por ejemplo del incanato, aquí en el sur del continente que procesa un conjunto de características culturales bien importantes. Debemos reconocer la continuidad creadora de la historia, no podemos cometer el error de ver un acto histórico

como aislado del resto del proceso sino que contiene un sentido de continuidad que hay que revisar. Una cosa es la construcción del héroe como magnificencia en la memoria, como personaje único, como personaje genio que llena una serie de características que lo potencian como personaje que encabeza estos inmensos procesos. Pero ese personaje genio, ese personaje héroe, ese personaje santo, ese personaje caballero, sin el colectivo es absolutamente nadie, es decir, hay que revisar cómo se construye en el imaginario colectivo esta suerte de elementos que la historia convencionaliza, introduce un sesgo o un lado falso de la historia porque todo lo que pasa lo convierte en causa-efecto.

Así la historia es considerada producto de una sucesión causal que aparta ciertos rasgos del proceso y eso no es así, no hay sucesión armónica, hay grandes conflictos que van desarrollando o eliminando posibilidades. Lo que pasa es que la historia elige una posibilidad como causa, la desarrolla sólo como causa única y no brinda otras lecturas. Hagamos un ejercicio. Pudieron triunfar los realistas y nosotros pudimos ser cien o doscientos años más colonia de España como existe hoy día en muchas partes del mundo, todavía hay colonias de estos países europeos que desarrollaron lo que se llama el ego-conquista, es decir, la capacidad de conquistar al otro. Conquistándolo, eliminándolo o tratando de eliminarlo lingüística, cultural, religiosamente.

Hay que ver cómo está organizado todo. En todo caso, hay una fortaleza en este país y en este continente que es la riqueza de esa memoria histórica, es decir, hay idearios, hay ejemplos, hay una heroicidad que se magnifica como efemérides propias de cada nación, quizá con la pretensión de aparecer como la más heroica, la más poderosa, etc. Esto lo hacen todas las naciones que tienen bajo la solapa o el uniforme la condición guerrerista porque ninguna guerra ha sido capaz de extinguir las guerras siguientes.

En nuestro caso se trata de revisar desde la comunidad qué hacer con la historia, con el pasado. Proponemos elaborar lo que Mario Briceño-Iragorry llama coetaneidad creadora, es decir, qué

hago yo hoy con mi historia, para qué me sirve esa historia en función de lo que estoy haciendo hoy y no la historia como mero pasado que hay que celebrar. De pronto hace falta nuevos Francisco de Miranda, nuevos José Leonardo Chirinos, hace falta nuevos Simón Rodríguez, hace falta nuevos Simón Bolívar en el mundo, coetáneos, combinados en pensamiento y acción en función de la lucha de hoy.

*La vida con memoria. La lucha coetánea*

Desde la capacidad de poder mirar hacia adentro podemos mirarnos nosotros mismos no como fragmentos enfrascados en una lucha bipolar en el sentido de que yo quiero ver aplastado al otro, derrotado al otro sino como comunidad que se busca en función de las banderas humanas más importantes que puedan caracterizar a la especie. El hombre es un ser vil y virtuoso, decía algún filósofo y en este aspecto debemos tratar de incorporar a la agenda política de este país la necesidad de la unidad como pueblo en función de continuar el proceso de independencia, pero el proceso de independencia no puede ser considerado como una lucha interna como está ocurriendo ahora política o electoralmente en un país que es más que “bipolar”. El proceso de independencia debe incorporar a toda la diversidad que constituye la población venezolana, esta diversidad con capacidad de mirarse a los ojos, de acercarse y debatir.

Cuando existe un ente tan poderoso como es el Estado, con la capacidad de regir la conducta de todos, tenemos un problema porque no todos estamos en el Estado, o sea, la nación, la comunidad nacional, no está en el Estado. El Estado está constituido por lo que se llama burocracia y esa burocracia en cualquier parte del mundo, esto es una característica de toda burocracia, intenta ser permanecer en el poder cueste lo que cueste. Entonces, debemos pasar por discutir otras formas de organización social que no sea la del Estado. Está planteado en este país que las comunidades emerjan en un movimiento social que obligue al Estado venezolano a hacer otras cosas, que no sea el impositor o inquisidor. El Estado

es el conjunto de instituciones que se creen en la capacidad con sus gramáticas y leyes de regir la vida de los demás. Esto hay que voltearlo, voltearlo, ponerlo patas arriba para que aparezca o se consoliden nuevas formas de organización social que permitan crecer hacia la vida que queramos para nuestra casa comunitaria.

*¿Es la misma Independencia...?*

Una de las características de la historia, es que no es cíclica, no se repite, la historia tiene como característica que es lineal y en este aspecto podemos hablar de lo que se llama futuros antiguos: lo que pasó pasó, pero eso puede apostar hacia el movimiento predecible de los hombres, en todas las sociedades. No se repiten las condiciones, no se repiten los actores, algo cambia. No llegamos siempre al mismo lugar, no será siempre el 19 de Abril de 1810, pero cada proceso puede otorgar al siguiente elementos que lo hacen inédito, irrepitable, y eso es lo que hay que hacer, o sea analizar qué condiciones actuales, me refiero a las condiciones contemporáneas, están participando en el proceso de independencia de Venezuela para que sea un proceso real. Estamos en un tablero sumamente complejo, en el sentido de que el estado venezolano es uno de los estados más poderosos del planeta en tanto que Venezuela es dueña de muchísimas riquezas que no las tiene cualquiera otro país.

Entonces, una de las cosas que se hereda de la vieja republica, y me estoy refiriendo justamente antes de 1810, es justamente el modelo de república, justamente el modelo de nación y eso no ha cambiado desde 1810, o sea la primera, la segunda, la tercera, la cuarta y la quinta república son lo mismo en este sentido, es decir, que institucionalmente se configuran de la misma manera. Una clase política que accede al gobierno, controla al Estado y el resto de la población somos los súbditos de esa clase dirigente, si esto no se altera, no hay proceso de independencia. Justamente la traición al pensamiento bolivariano después de 1830, es consecuencia justamente de que una casta política se adueñó del control de la república, la construcción de la republica y todos sus aparatos, entonces aparece el concepto de nación que es otro concepto que

hay que revisar como un artefacto cultural, es decir, como un mecanismo para controlar a un colectivo.

Si nosotros no tenemos la capacidad de crear un debate, una discusión, un diálogo entre los dos lados, es decir, que no solamente baje sino que también suba, estamos hablando de un proceso de independencia atenazado, un proceso de independencia sencillamente alineado. Venezuela puede producir ejemplo para el mundo, nosotros tenemos las suficientes reservas morales, políticas, espirituales, culturales para hacer cosas inéditas. Lo fue el 19 de Abril de 1810, un acto inédito, fue una rebelión que hace frente a un bagaje imperial sumamente complejo, pero puede ser atrapado después por algunos de los que están participando. Es decir, se aliena el proceso. Desde las comunidades críticas debemos debatir para que realmente haya proceso de independencia, pero atendiendo a las nuevas condiciones del sistema humano.

### *Riesgo planetario como paradigma*

Está en riesgo la existencia humana, no está en riesgo la existencia de un partido, la existencia de un presidente, la existencia de un sistema político, está en riesgo la existencia humana y este punto debe ser preponderante. Los niveles de conciencia tienen que ser tan elevados para un nuevo proceso de independencia que debe pasar por esta apreciación: la existencia humana, debe estar por encima de cualquier existencia política, de un sistema político.

Hay sistemas que elevan la alienación, es decir, no puedes hacer nada si es muy alto el nivel de alienación, sin pedirle permiso al otro o hay sistemas que disminuyen ese poder de alienación. Lo que hay que buscar para ser libres no solamente como seres humanos vivientes sino como comunidades. Mi compromiso no es para un ascenso personal sino para un ascenso de la comunidad. Eso es lo que estoy planteando. En este aspecto estoy señalando que el riesgo de la existencia humana pasa por caracterizar toda búsqueda del sistema político. Y esto es lo que habrá que revisar y esto es sumamente complejo y ciertamente, es mi opinión personal, los partidos políticos se convierten en elementos que alienan, elevan

la alienación, entonces tu no puedes hacer nada sin el permiso del partido o sin el permiso del gobierno o sin el permiso del Estado.

Entonces. esto no se ha roto desde 1810. Realmente no se ha roto, ¿por qué? Este tipo de rupturas son difíciles de lograr, son rupturas profundas. Hay una espisteme, hay un paradigma, una noción que no ha permitido en ninguna parte del planeta, ningún estado ha generado realmente libertades, esto no es un problema de la quinta república, esto es un problema del modelo del Estado, si el modelo del Estado no se supera, si no se construyen modelos societarios que permitan derrotar al modelo del Estado profundamente agresivo, si no nos hemos dado cuenta, entonces no se puede hacer revolución con un modelo que es agresivo, entonces no se puede hacer revolución con un modelo que no permite la relación con el otro en tanto relaciones de equidad o de protagonismo social y todas estas cosas tan maravillosas, sino que realmente no es un problema de la voluntad de un hombre, de un jefe de estado, sino es la composición misma de esa estructura tan poderosa que se llama Estado que rige la voluntad de los hombres o pretende regir la voluntad de los hombres.

Y justamente los hombres que nos consideramos libres, podemos decir, podemos descifrar, podemos criticar, podemos revisar, podemos proponer otras alternativas, y justamente creo que la comunidad pequeña, mediana o grande es donde reside la capacidad de ir construyendo modelos sociales que justamente sean modelos que generen libertad, pero no solamente sean modelos que generen libertad. Quiero recordar que la inspiración en este continente para la construcción de la república y volvemos a 1810, es la revolución francesa. Lo que pasa que estas son cosas complejas para lograrlas discernir en breve. La revolución francesa hablaba de cosas fundamentales, la igualdad, la justicia, la solidaridad y la fraternidad. No se ha logrado la fraternidad y un buen sistema político es el que logra la fraternidad de sus integrantes, llámese nación o llámese como se llame. Hay una crisis de fraternidad y justamente ha caracterizado el pensamiento, el comportamiento de la humanidad, el comportamiento dominante de la humanidad,

de allí donde nos preguntamos por ejemplo sobre las divinidades, el poder de dios, de los dioses, de los hombres y sus modelos, etcétera.

Surge el odio como sentimiento dominante, ha sido la guerra el sentimiento dominante. El amor fraterno no ha predominado en la construcción de la humanidad, entonces tú estas mirando al otro para conquistarlo, para agredirlo para dominarlo, para controlarlo. Se debe invertir la ecuación humana, porque dominan las políticas sin espiritualidad (y es lo que pasa con el pensamiento político en el mundo que abandona la espiritualidad). Entonces una cosa es política sin espiritualidad y otra cosa es una espiritualidad política, necesitamos justamente impulsar una espiritualidad política que permita la comprensión del otro, que permita el respeto de la naturaleza como ser viviente, que permita el respeto de los seres vivientes. Más allá de los derechos humanos que es una consigna antropocéntrica que considera al hombre como centro, hay que hablar de los derechos de los seres vivos, de los seres vivientes. Es la vida de todos la que está en riesgo, entonces debemos impulsar modelos societarios que caractericen la relación del hombre con el mundo de una manera diferente y eso si sería la aparición del hombre nuevo.

No perdamos la capacidad de dialogar, de encontrarnos, de reconocer nuestras diferencias y justamente los acuerdos se logran porque somos diferentes. Este país necesita buscar acuerdos en función de todas las cosas que hemos dicho aquí de manera desordenada, pero que son básicas para comprender y comprendernos. La necesidad de comprendernos para seguir en la lucha por la existencia humana, la necesidad de construir armonía, es la mejor manera de derrotar el divisionismo interno, es la mejor manera de derrotar a los guerreristas, de derrotar a los hombres que odian, a los sistemas que odian, a los imperios que odian, el hombre, el ser humano necesita construir bases no solamente políticas, no solamente materiales, sino también bases espirituales que le permitan andar por el mundo de una manera más armónica y esto no es una tarea de un partido, no es una tarea de un Estado,



no es una tarea para convertirla en consigna en unas elecciones, esto es una necesidad elemental que debe asumirse para poder darle dignidad relacional a la existencia humana.

## II

### **ORDENACIONES Y ESCRITURAS EN NUESTRO SIGLO XIX <sup>4</sup>**

Esta aproximación a una mirada doble del entramado escriturario del siglo XIX no tiene en ningún momento la intención de comparar sino de relacionar “requisitorias” discursivas que han sido leídas desde muchas latitudes culturales. Aquí no aparecen aprobadas como ilusiones perdidas o ganadas, son parte de un pensamiento hecho genealogía en las propuestas de quienes tenemos el compromiso desde el conocimiento y la crítica al reordenamiento constante de este conocimiento.

Desde sus conferencias de 1830-31 Hegel concede a la historia una unidireccionalidad y determinismo: La historia comienza en oriente y termina en occidente, siendo este último el espacio de lo superior. “La historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el Fin de la Historia Universal. Asia es el comienzo” (Hegel, 1946, p. 134). Así queda justificada la modernidad sobre la prehistoria, el centro sobre la periferia. La diversidad negada desde una verdad absoluta, desde una proyección paradigmática que no cesa de fortalecerse mediante múltiples sistemas, se sostiene desde sus lecturas del mundo. El espacio de la periferia sólo estaría habitado por el objeto, incapaz de imaginarse a sí mismo. Esta tradición filosófica tiende, como diría Ricoeur (1986), a constituir teorías unívocas, pero rivales de la imaginación, negadoras, tales teorías, de otras posibilidades.

---

<sup>4</sup> Versiones de este trabajo fueron publicadas en las revistas *Contribuciones desde Coatepec* de México y en *Cifra Nueva* de Venezuela.

Lo dialógico aparece o se asoma como la forma de entender y entenderse entre los distintos discursos y no la negación de unos por otros aunque teóricamente ésto haya ocurrido. Tales discursos tratan de ocupar un lugar en el relato de América que, como las epopeyas, hunden sus raíces en la(s) historia(s). Ocupan ese lugar, fundándolo desde la escritura, desde la palabra que ensaya una conquista del sentido, un lugar en el mapa que va a ser afirmado o negado, construido o destruido, en una acción discontinua que, pareciera, siempre vuelve a empezar, donde somos siempre protagonistas o antagonistas de una narración, buscadores de caminos que conduzcan a alguna parte. La imaginamos, a América, entonces, cruzada por tales tensiones y códigos y no sólo de una parte puesto que son muchas las miradas que se han vertido en ese extraordinario mapa de sentidos, en un constante proceso de resignificación. Encontramos así una diversidad discursiva que con sus múltiples operaciones han proyectado al mundo de los lectores distintas imágenes sobre el contenido del continente y en cuanto al movimiento de ideas no creemos que sólo viajen en un único sentido como lo quiere subrayar Pierre-Luc Abramson:

Desde el primer momento nos pareció que cuanto sirve de puente entre Europa y América, en primer lugar los hombres y los libros que viajan, merecían de nuestra parte la mayor atención. Los hombres viajan en ambos sentidos: hallamos tantos exiliados políticos europeos en América Latina como viajeros y refugiados latinoamericanos en Europa, particularmente durante los sucesos revolucionarios de 1848-1850. En cambio, las ideas –es necesario decirlo sin temor a herir susceptibilidades, puesto que la historia expone abundantemente esta realidad– viajan en un solo sentido: de Europa, sobre todo de la Francia revolucionaria, hacia América... (1999, p. 12).

Esta visión pretende eliminar de entrada la condición posible de producción de ideas en el espacio de lo americano. Aunque no estamos dirigidos a particularizar nuestro estudio sobre la historia de los textos (redacción, edición, difusión, traducción) que tomamos como referentes para discutir y demostrar lo dialógico en las escrituras del siglo XIX latinoamericano, siglo “conflictivo en términos de la construcción de las nuevas comunidades políticas”

(Sábato, 1999, p. 17)<sup>5</sup>, y en ellos podemos encontrar condiciones de escritura que nos permiten creer que los campos semánticos amplían y comunican distintos proyectos, se entrecruzan, de los imaginarios sociales, negando el hecho de que la personalidad intelectual sólo tenga x influencia de un modelo x, porque el escritor es un ordenador que incide en las perspectivas de modelos o proyectos culturales de las nacionalidades en ese siglo<sup>6</sup>. La construcción y el ensamblaje de signos no es unívoco, ellos, los signos, provienen de varias latitudes, el pensador dispone de ellos jugando con las posibilidades de su ordenación. En este aspecto, no son sólo los marcos de la filosofía política liberal la que sostiene los contornos de ese cuerpo en proceso sino que hay otros que pugnan por una elaboración diferenciada de sus contenidos, entendiendo que:

Desde el poder, las élites triunfantes buscaron entonces imponer los principios liberales sobre otros grupos que tenían horizontes culturales distintos a los que proponía ese ideario, o que profesaban versiones diferentes del mismo, y que a veces resistieron, otras se sometieron, aceptaron, reinterpretaron o contribuyeron a modificar el liberalismo a través de complejos procesos de relación social, cultural y política (Sábato, 1999, p. 14).

Uno de los antecedentes más importante, que prologa y prolonga la “Escandalosa paradoja”<sup>7</sup> promotora de esa visión

---

5 Debemos destacar que “La cuestión de la construcción de la ciudadanía política define, por tanto, un campo problemático desde donde analizar la formación de las nuevas naciones”. Introducción, p.14.

6 Queremos discutir el problema del origen de las ideas en América Latina en la primera mitad del Siglo XIX, que pudiera llamarse el siglo de las fundaciones a partir de la racionalidad moderna. Hay quienes descartan la originalidad en las ideas y hablan de trasmutaciones y cambio de conceptos por los cambios de contexto. José Luís Romero, en el Prólogo a *Pensamiento Político de la Emancipación (1790-1825)* señala que “El contenido lo fijó la realidad misma, la nueva realidad que se empezó a constituir el día siguiente del colapso de la autoridad colonial. Entonces empezó la contradicción, cuya expresión fueron las guerras civiles, los vagos movimientos sociales, las controversias constitucionales, las luchas de poder, siempre movidas por el juego indisoluble entre las ambiciones de grupos o personas y las encontradas concepciones sobre las finalidades de la acción y las formas de alcanzarlas.” Prólogo, p. X. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2da edición, 1985.

7 De ella nos habla Rosalba Campra en su libro *América Latina: La Identidad y la*

unívoca de lo europeo sobre el mundo, en el caso de América, está en su constitución como topos para la utopía europea. Insistamos con Horacio Cerutti:

... este constituir a América en topos para la utopía europea, lugar donde los sueños se podrían realizar lejos de la intolerancia y el autoritarismo sectario de la vieja Europa, condena a esta parte del globo a una condición de ser pasivo, de continente (contenedor) de lo que otros ponen en él, en primerísimo término de la historia como proceso diferente si no necesariamente divergente del proceso natural. Así, el inocente locus americano queda lastrado desde el vamos por una consideración reductiva que lo aprecia como mera pasividad o, cuanto más, como apertura a lo nuevo. No tan paradójicamente, lo nuevo vendría así de la vieja Europa y a la novedad americana sólo le quedaría reservada la poca lúcida y desleída acción receptiva de esta novedad, ya que por principio le sería negada toda posibilidad de iniciativa (Cerutti, 1996, p.96).

Es dentro de otras posibilidades donde podemos establecer las direcciones del sentido o del pensamiento para elaborar su arqueología y – sin subestimarlos – superar la carga peyorativa de un modelo positivista de pensamiento que pretendió deslumbrarnos con sus cargas de progreso y de técnica. Entonces, surgen otros lugares del pensamiento, particularidades que son capaces de dialogar desde sus planteos e imaginar ordenaciones alternas de las que nos llegan de la simbiosis de la modernidad, sabiendo que “En América Latina, sin embargo, la modernización, en todos sus aspectos, fue – y continúa siendo – un fenómeno muy desigua” (Ramos, 1989, p. 12). Las escrituras en sus contextos son depósitos de formas, y esa formalidad que se transfiere a la actualidad nos indica los ejes paradigmáticos en que participa en el orden de los discursos, de los sueños, de las culturas, de la ciudadanía... en cuanto proposiciones o posibilidades siempre permiten o sugieren abrir una ventana interpretativa que establezca nuevas relaciones en el imaginario, entendido éste como los sentidos desde los textos

---

*Máscara.* Enfatiza tal paradoja y dice que “el hecho de arrasar con lo existente produce existencia. Existencia, pero no de sujeto. América es el mundo nuevo inaugurado por la mirada europea; la idea misma del “descubrimiento” supone la legitimación de esa mirada ajena como la única posible. De aquí el complejo de invisibilidad que aqueja a América latina desde su nacimiento. Porque el nacimiento fue, a la vez, cancelación.” México, Siglo XXI Editores, 1987, p. 14.

sobre la realidad que le sirve de fuente, de contexto. Este ‘sobre la realidad’ permite distinguir los discursos “en su común condición de aparatos semiológicos que producen significados mediante la sustitución sistemática de objetos significativos por las entidades extradiscursivas que le sirven de referente” (Prada, 1992, p. 42).

Esta línea interpretativa permite reconocer no sólo lo que podemos denominar el movimiento de la idea o del sentido sino también cuál o cuáles son las entidades que ontológicamente están siendo ordenadas desde los textos que tenemos en nuestras manos. A partir de la elaboración de estos criterios básicos para el encuentro dialógico de las escrituras del pensador de nuestro siglo XIX, creemos que el acercamiento al escribiendo de ese siglo puede hacerse alrededor de la producción de Simón Rodríguez (1769-1854) y de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) por ser portadoras de las tendencias que van a materializar ambas direcciones y porque sus escrituras más importantes se conectan con el proceso en que participan<sup>8</sup>. Las Sociedades Americanas de Simón Rodríguez se publica todavía en 1842 (Lima) y el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento se publica en 1845 (Santiago). Consideramos que la escritura de Simón Rodríguez destaca, por primera vez, y en una tendencia gramatológica que rompe con los cánones impuestos, los enunciados que procuran interpretar las condiciones culturales para la fundación de la república sin imitar “servilmente” los modelos de la modernidad europea. Domingo Faustino Sarmiento se convierte en el “letrado” que interpreta en su prosa las condiciones de lo latinoamericano pero ilustradas a través de la necesidad de un modelo que procura como fundamento central a la civilización europea.

---

8 Tenemos claro que en este *escribiendo*, donde coexisten imaginarios muy diversos, reunidos bajo nociones distintas (pueblo, reino, nación...), van a existir prioridades para el ordenamiento planteado por los pensadores o filósofos: “la cuestión del ciudadano no es ni prioritaria ni central en las primeras fases de las revoluciones hispánicas. Lo que va a dominar al principio son los problemas de soberanía, representación y nación; es decir, temas que conciernen más a la colectividad que al individuo”. Francois-Xavier Guerra, “El Soberano y su Reino-Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina”, en *Ciudadanía política y formación de las naciones...*, p.36.

Escrituras, entonces, que contienen una visión del hombre y de la historia y permiten hacer visibles la dinámica de las fronteras cronológicas de la nación y de las nacionalidades que como “artefacto cultural” se tratarán de fijar en los distintos discursos y en este sentido, “los letrados” producirán nuevas configuraciones simbólicas a partir de la interrogante sobre la historia de sus comunidades. Comportan una mirada del Siglo XIX partiendo de la necesidad de instituir modelos. En ese debate, en la “ciudad escrituraria”<sup>9</sup> va a imponerse el discurso de la imitación. Esta afirmación implica demostrar cómo la matriz de la modernidad europea se hace dominante y dominadora en las escrituras de ese siglo. Estos discursos son el relato de América y este responde mayormente a los modelos ideológicos e historiográficos europeos. El “despotismo del pasado” debe conjurarse en los discursos: “¿Qué modelos literarios serán, pues, los más adecuados a nuestras circunstancias presentes?” interroga José Victorino Lastarria en 1842.<sup>10</sup>

Paul Ricoeur nos enfatiza en *Teoría de la Interpretación* (1995) que el escritor intenta decir, identifica y predica, definiendo al discurso como una “dialéctica entre el acontecimiento y el sentido” (p. 22), “es que alguien habla” - señala más adelante- y “el sentido del interlocutor deja su marca en el sentido de lo expresado” (p. 27). Tales sentidos se materializan, se mueven desde el lenguaje e indican la condición ontológica del ser en el mundo. Queremos enfatizar entonces la multiplicidad de tales condiciones ontológicas desde las escrituras que pretendemos reunir para su aproximación o estudio. El sujeto de esas ideas escritas ( o no escritas) no debe eliminarse aunque se de el caso de que la idea no le pertenezca. Reconocer el sujeto americano es un paso trascendental para obtener una proyección y una acción del pensamiento y del “mundo”

---

9 El concepto de “ciudad escrituraria” y “ciudad letrada” introducido por Angel Rama nos ha ayudado para ubicar las correspondientes escrituras dentro o fuera de su “anillo de poder”. Véase *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984.

10 Véase el artículo breve e interesante de Álvaro Fernández Bravo “La frontera portátil: Nación y temporalidad en Lastarria y Sarmiento” en: *Revista Iberoamericana*. Vol. LXIII, Núms. 178-179, Enero-Junio 1997; 141-147.

de las ideas en sus contenidos escritos. Así la unidireccionalidad hegeliana que sugiere el viaje en un sólo sentido, que es el sentido de la modernidad, es desplazado en el análisis para entender al sujeto en su condición ontológica de poder hacer un discurso desde sus posibilidades semánticas e imaginarias que escribe y describe una trayectoria que puede o no coincidir con la acción imaginaria de otros sujetos.

La posición sugerente de que sólo las armas europeas del sentido participan en el dibujo del cuerpo americano sostiene que su fundación ideográfica es una prolongación europea, colonial y exclusivista. El libre juego de la imaginación aparecía como una herejía que debía ser aniquilada y el “acoplamiento” del ser americano niega las heterogeneidades desafiantes de toda generalización o, para usar un concepto muy actual, de toda homogeneización. Al bifurcarse las direcciones del sentido de lo americano se genera lo que E. Bradford Burns denomina “una dramática dialéctica entre metas antagónicas y contrastantes de las élites y una heterogeneidad que el pueblo exhibió (y exhibe) culturalmente” (1990, p. 12). En ese campo ampliado de heterogeneidades negadas por la racionalidad instrumental en su protocolo lingüístico posterior a la configuración colonial vamos a encontrar una acumulación de proposiciones que forman parte de lo que hemos denominado el paradigma de la invención que va a oponerse en su síntesis a la condición de admiración por los valores, ideas, modas, invenciones y estilos más recientes de Europa y Estados Unidos, además de un deseo de adoptarlos – y sólo en raras ocasiones de adaptarlos (Burns, 1990, p. 19). La invención como paradigma, se opone y resiste al paradigma configurador que en la Ciudad Letrada latinoamericana va a adoptar el “sueño de un orden” donde se va a manifestar la lucha por la construcción del poder, de la sociedad y de la civilización al que ese poder pertenece o decide pertenecer, y debemos interrogarla como continuación o ruptura de la modernidad europea, de la colonialidad. Es importante revisar entonces las trayectorias de los discursos con respecto a ese sueño de un orden puesto que:



...servía para perpetuar el poder y para conservar la estructura socioeconómica y cultural que ese poder garantizaba. Y además se imponía a cualquier discurso opositor a ese poder, obligándolo a transitar, previamente, por el sueño de otro poder (Rama, 1984, p. 11).

Esos paradigmas que corresponden a esos sueños del poder y de otro poder lo identificamos en este trenzado de escrituras como el discurso de la imitación y el discurso de la invención, ordenados ambos por enunciados que van a oponerse en el proceso de las sociedades nacientes, apuntando a disímiles direcciones; el primero hacia la institucionalidad de la razón de la civilización europea como modelo de mundo y sociedad, a la continuación de la colonialidad en el marco de la modernidad europea y... norteamericana, el segundo hacia la (re)interpretación y superación del mito de la modernidad europea como “cultura superior”. Considerar la existencia de contenidos diferentes entre el pensamiento europeo y el americano, y en el interior de éste, es reconocer, necesariamente, las distintas condiciones émicas en que se desarrollan las sociedades americana. Cuando hablamos de condiciones émicas nos referimos a:

...una explicación dada desde la cultura local. (...) Sólo cuando se reproducen las mismas relaciones en dos estructuras locales diferentes, cabe pensar en correlaciones y causas comunes. De no ser así, la transferencia, por ejemplo, de construcciones teóricas surgidas del análisis de una cultura a otra supone una valoración etnocéntrica...(Fabregat, 1993, p. 364).

Entonces, es totalmente equívoca la pretensión de estudiar el pensamiento de una comunidad o nación como si fuese fiel representación local de grandes teorías que pretenden explicar la existencia de los demás. Fabregat va a subrayar más adelante que en Europa, la occidental y la oriental, aún existiendo tradiciones culturales comunes como el derecho romano, período medieval, Renacimiento y tecnología “se dan tipos nacionales y étnicos de personalidad diferenciados” (Fabregat, 1993, p. 367) criticando el enfoque estructuralista que mantiene “la tendencia a obviar las diferencias culturales”. Ontológicamente, decimos, el sujeto americano nuestro es absolutamente plural y reúne igualmente como “género humano” (Simón Bolívar, Carta de Jamaica) a pensadores con connotaciones intelectuales diferenciadas y

modos conceptuales de racionalizar la cultura y la vida cotidiana no coincidentes en sus planteos escritos. El locus americano definitivamente no es inocente.

Esta tesis la sustentamos bajo el criterio de que las ideas están asociadas a la construcción de ese sueño de poder del que nos habla Angel Rama, ya no sólo del hecho de dónde viene la idea sino de su movimiento con respecto al proceso constituyente del poder en la República del Siglo XIX<sup>11</sup>, no olvidando lo que Baczko nos aclara en su importante libro:

Todo poder busca monopolizar ciertos emblemas y controlar, cuando no dirigir, la costumbre de los otros. De este modo, el ejercicio del poder, (...) pasa por el imaginario colectivo. Ejercer un poder simbólico no significa agregar lo ilusorio a un poderío “real” sino, multiplicar y reforzar una dominación por la apropiación de símbolos, por la conjugación de las relaciones de sentido y de poderío (...) los emblemas del poder (...) son ideas, imágenes, ritos y modos de acción (Baczko, 1991, p.p. 16-17).

La representación de lo colectivo va a representar a su vez las condiciones sociales que sostienen el ejercicio de ese “poder simbólico” mediante los artefactos culturales creados para tal fin. Ese deseo de monopolizar y controlar que se traduce a través de las constituciones, las leyes y las prácticas escriturales para el uso del imaginario social al servicio del poder constituyente de las naciones representa la manifestación o materialización de una ideología determinada y obedece no sólo a la incapacidad manifiesta para entender al otro sino también al “temor a las movilizaciones políticas de la “clase baja”, como los levantamientos de los indios o los esclavos negros” (Anderson, 1991, p. 78). En los márgenes de esas ciudades letradas se va formando el discurso del otro (sueño

---

11 Son los criollos los que conducen la construcción simbólica y real de las repúblicas: “disponían en principio de los medios políticos, culturales y militares necesarios para hacerse valer por sí mismos. Constituían a la vez una comunidad colonial y una clase privilegiada” nos informa acertadamente Benedict Anderson, “Los Pioneros Criollos” en *Comunidades Imaginadas* (1983), México: FCE, 1997, p. 93. Analiza los elementos que permitieron la confrontación con el Imperio Español y subraya que es la subordinación al peninsular el sentimiento que los reúne para la “independencia”. Así, según él, “los funcionarios criollos peregrinos y los impresores criollos provinciales desempeñaron un papel histórico decisivo.” (p. 101)

o poder) que va a tratar de ocupar el espacio y el tiempo de una manera distinta a la obsesión europea, conjugando otras relaciones de sentido desde el imaginario social<sup>12</sup>. Estamos definitivamente frente a posibilidades y proyecciones desde la experiencia del lenguaje que consolidan unos sujetos dialógicos y heterogéneos en la experiencia de escribir, ordenar y reordenar el siglo XIX y la relación diferenciada con un conocimiento del orden de los signos y de los modelos de poder dentro o fuera de la tendencia gramatológica constituyente de la cultura europea. De esa manera, las formas de la imaginación van a contener “la “representación” de la clase de comunidad imaginada que es la nación” (p. 47) o “calidad de nación” como prefiere decir Benedict Anderson, y la considera, al igual que el nacionalismo, como “artefactos culturales de una clase particular “ (p. 21).

Se plantean entonces fundar pueblos y repúblicas. Allí van a producirse, como hemos dicho, por las condiciones mismas de experiencias y comunidades locales, ocupaciones del sentido para tales construcciones diferenciadas y contradictorias. Dice Simón Rodríguez en *Sociedades Americanas*:

ILUSTRACION! CIVILIZACION!

Son palabras vagas si no se determinan las ideas que expresan con ellas. Pídanse explicaciones, y se verá que todos nos dan las mismas, y, tal vez, que raro será el que las tome en su verdadero sentido (1990, p. 280).

Tomar en su verdadero sentido, ocupar el lugar cultural como sujeto para hacer de la república “un bien común” (p. 245) insistiendo además en la necesidad de producir y hacer “sentir los efectos de

---

12 No podemos perder de vista, si queremos ser justos con nuestra pluralidad cultural, y así hemos hablado de las tensiones de América, que las culturas indígenas han hecho aportes extraordinarios al contenido de las ideas del continente, sin embargo, nos hemos sometido al “castigo” mecanicista que ha sabido negar o disminuir las visiones de estas comunidades reales. La pretendida universalidad de occidente en su largo proceso de dominios las ha colocado en un enclave indefenso: Las teologías de la conquista de América del Sur, las filosofías positivistas de la independencia y las antropologías de la cultura han formado parte de un proceso excluyente. Frente a esto hoy destaca una resistencia indígena que se hace sentir en América y en el mundo y desde lo académico, una antropología cultural que busca la asunción de su sujeto histórico, la calidad de su pensamiento y su racionalidad.

una mudanza” (p. 18). Mudarse al lugar donde queremos construir desde el sentido y la representación, cambiar del lugar colonial y construir una nueva “casa” desde un sujeto histórico diferente pareciera ser la esencia de esta ESCUELA SOCIAL: “Suspendamos: Esta es la Sociedad Monárquica, Aristocrática, Oligárquica...y... según se quiere... REPUBLICANA pero ninguna de éstas es la que conviene reestablecer en nuestro siglo” (p. 120) porque “los Pueblos Americanos en NADA se parecen a los Europeos” (p. 133). Para hacer la república “debemos emplear medios TAN NUEVOS...” (p. 281) y la ciudad se convierte en “puntos de reunión” (p. 147) y “...en CIUDAD, aprenden los hombres a vivir en buena inteligencia” (p. 89) y piensa en la rehabilitación de la “raza indígena” para “evitar que el inmigrante europeo más inteligente que nuestro pueblo actual, venga a avasallar de nuevo y a tiranizarlo de un modo más cruel que el del antiguo sistema español” ( en Uribe, 1884. p. 74). Está planteando la superación de la colonialidad, entendiendo, como lo plantea Enrique Dussel en otro lugar y mucho tiempo después (p. 1994) “la situación asimétrica del excluido, del Otro” y la oposición abierta al eurocentrismo cuando denuncia Simón Rodríguez que para fundar la sociedad republicana no se consulta el genio de los americanos sino el de los europeos, “Todo les viene embarcado”- enfatiza Rodríguez (1990, p. 14).

Este paradigma plantea la superación de la razón conquistadora (y dominante), superar la modernidad europea negadora del Otro, “...colonizar al país con sus propios habitantes...” (Rodríguez, 1990, p. 206 y 254). Lo que quiero subrayar aquí es que el discurso de la invención en Simón Rodríguez plantea la incorporación del excluido, sus “puntos de reunión” para superar la razón de la modernidad. Enrique Dussel nos dice que sólo puede lograrse tal superación en base a la “...inclusión de la Alteridad negada: la dignidad e identidad de las otras culturas, del otro previamente encubierto; para ello habrá que matizar o negar la premisa mayor misma, el “eurocentrismo” (Dussel, 1994, p. 74). No es el sujeto de este discurso rodrigueano portador de un orden, sino, constructor, desde la alteridad negada, de otro orden:

Cuando Rodríguez escribió esta obra ya la historiografía latinoamericana del siglo XIX comenzaba a enseñar los lineamientos elitarios, sesgados y prejuiciosos con respecto a los sectores populares, que sentarían infeliz cátedra en el resto de esa centuria y de la siguiente. La marginación de todos los elementos discordes al proyecto civilizatorio europeísta con el cual uníase el destierro económico y político de la oligarquía dominante fue un acorde común, como también lo era la denigración de las culturas aborígenes y de procedencia americana... (Morales, 1995, p. 30).

El discurso rodrigueano encarna un sujeto histórico que plantea desde una filosofía grandes transformaciones frente a la colonialidad epistemológica y pretende comunicar el sentido de una experiencia o pensamiento alternativo frente a la ilustración y el positivismo europeo, considerando la “cuestión social” como clave para no perder el tiempo en proyectos pomposos basada en un principio para la sociedad republicana: “Pensar cada uno en todos, para que todos piensen en él” (Rodríguez, p. 281). Aprender a ser libres es la esencia cuestionadora del modelo ideológico liberal-romántico predominante de donde bebe fundamentalmente el mundo letrado de la independencia.<sup>13</sup> Simón Rodríguez pretende comunicar y hacer público, mediante su discurso, el sentido de una experiencia originaria que se traduce en la posibilidad de inventar, frente a los “vagos” conceptos de la Ilustración, desde una escritura que corporaliza a un hablante desafiante de las ciudades letradas de la modernidad, quiere perfilarse y se hace revolucionaria porque pretende alterar como acción el sentido de un saber igualmente establecido por las condiciones de colonialidad y dependencia mental cuestionadas rotundamente en la frase “todo nos viene embarcado”. Significa, entonces, el mensaje de SR en el interior de un conocimiento alternativo que piensa a sus comunidades locales, en un cauce del saber que se atreve a construir a América, desde la invención de otros signos que son capaces de criticar “el depósito de formas” de otros contextos, fundando así una resistencia irreductible en el tiempo contra “la norma cultural de

---

13 Véase particularmente el ensayo de Domingo Miliani: “Poesía, Espacio y Protesta en los Ensayos de Simón Rodríguez” (p.p. 11-18) en *El Ensayo Iberoamericano – perspectivas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995.

las metrópolis que producen las literaturas admiradas en las zonas marginales” (Rama, 1984, p. 52).

Al abrir otras posibilidades de lo imaginario y al reconocer la realidad a superar como insuficiente, Simón Rodríguez rompe el orden discursivo de la Ilustración porque, además de estar calificado para hacerlo, penetra y vislumbra un espacio y tiempo trascendentales para representar el objeto deseado: las sociedades americanas. De allí que su discurso se hace utópico, porque:

...La utopía introduce variaciones imaginativas en cuestiones tales como la sociedad, el poder, el gobierno, la familia, la religión. En la utopía trabaja ese tipo de neutralización que constituye la imaginación entendida como ficción (...) no hay integración social sin subversión social...(Mannheim, 1987, p. 9).

Introduce Simón Rodríguez las propuestas para una sociedad de la comunicación que problematiza su relación con la voluntad modernizadora, así ilustración y civilización son imágenes vagas frente a la necesidad de “Entreayudarse” para el “bien jeneral”. Es el espacio por crear para que lo nuevo tenga posibilidad: “Los Franceses se acercan a resolver la cuestión del día; pero no es de esperar que consigan resolverla favorablemente, porque no tienen dónde hacer una nueva Sociedad...” (p. 79) No quiere hipotecarse con el imaginario europeo y sus ideas se movilizan en diálogo permanente con las posibilidades de recuperar la memoria histórica “de modo muy distinto a lo que comenzaban a hacer los intelectuales orgánicos de la oligarquía republicana, como autoconciencia de grupo dominante, concepción que asumía el modelo eurocéntrico” (Morales, p. 28). Sobresale así el sentido ético del planteo rodrigueano, “el bien jeneral”, el sentido utópico de la sociedad buscada en base a esta ética para el género humano pretendiendo construir un nuevo edificio sin trozos del viejo.

Domingo Faustino Sarmiento en su *Facundo* estima preponderantemente “la lucha entre la civilización europea i la barbarie indígena” (1977, p. 39) oponiendo una visión sobre otra, planteando la modernidad europea como razón ordenadora. La ciudad es “el centro de la civilización argentina, española, europea (...) El hombre de la ciudad...vive de la vida civilizada”

(p. 29). La ciudad es el centro, la periferia “la barbarie”. Nos quiere indicar:

Había, antes de 1810, en la República Argentina, dos sociedades distintas, rivales e incompatibles, dos civilizaciones diversas: la una española, europea, culta, y la otra bárbara, americana, casi indígena; y la revolución de las ciudades sólo iba a servir de causa, de móvil, para que estas dos maneras distintas de ser de un pueblo, se pusiesen en presencia una de otra, se acometiesen y, después de largos años de lucha, la una absorbiese a la otra (1977, p. 61).

Discurso signado por el “paradigma sacrificial” que nos destaca Dussel respecto a la modernidad (Dussel, 1994, p. 74), paradigma sacrificial que parte de la imposición de la “cultura superior” como marca de la civilización y de la salvación. Para Sarmiento “la nación debe asumir como propia la política expansionista de la colonia” (Fernández B., 1997, p. 146).<sup>14</sup> Es el mismo signo del discurso colonial anterior, es el discurso “liberal” primero y “neoliberal” algo después. Lo hemos llamado el discurso de la imitación, imitador del modelo europeo, frente a la ciudad como “punto de reunión” de lo que somos. Veamos los que nos dice Carlos Fuentes:

La verdadera “barbarie” de esta ideología “civilizada” consistió en que excluía de la noción de civilización todos los modelos alternativos de existencia, indios, negros, comunitarios, así como toda relación de propiedad que no fuese la consagrada por la economía liberal (Fuentes, 1994, p. 305).

La exclusión viene a ser, en términos actuales, la característica instrumental de la razón modernizadora, bajo un esquema de representación discursiva que expone al otro en su imaginario en condiciones de subalternidad: “La gradación descalificadora del anti-modelo liberal podía ir desde una (de) valoración ética (lo popular es vicioso), legal (es un equívoco) o médica (está contaminado)” (González, 1997, p. 36). Sarmiento se concibe como un ordenador desde el sentido europeo y quiere, en el discurso, limpiar al otro. No

---

14 Por otra parte, debemos subrayar que “La ciudad era la gran utopía del liberalismo modernista, mientras que el campo pasó a significar el espacio “bárbaro”, a ser o bien conquistado – mediante políticas militares de exterminio y repoblación – o domesticación – mediante políticas pedagógicas y médicas de reconversión disciplinaria...”. Véase a Beatriz González, “Para una economía política del cuerpo nacional” en *Memorias del XXIII Simposio de Docentes e Investigadores de la Literatura Venezolana*, pág. 36.

debemos olvidar que la Revolución Francesa constituye la ideología liberal orientada hacia la conquista de la unidad nacional y por lo tanto exige como condición de ordenación la uniformidad cultural y lingüística. Esto se explica porque, creemos, domina en este sujeto imitante europeo de la época “la convicción de que un Estado es la expresión de un pueblo que tiene la misma cultura y la misma lengua, como producto de una historia común” (Bonfil, 1987, p. 10) Es abandonado el sentido de la diferencia para asumirse como lo mismo, lo que está incapacitado para actuar libremente en el contexto creado desde esa diferencia que subyace.

No son diferencias de matices, son profundas diferencias para excavar nuestra genealogía cultural. Podemos estudiar su formación y dialogicidad. Este estudio debe prever la revisión y focalización para la reflexión crítica de las fuentes y antecedentes de los pensadores del S. XIX latinoamericano, y abrir así las relaciones entre dos escrituras en cuanto a lenguaje y su condición ontológica a través de la dialéctica de sentido y referencia con el proceso cultural que se vive en ese siglo, localizadas esas relaciones entre tiempo, espacio e historia en que éstas se desarrollan, es decir, la relación de esos discursos con el mundo que entre ellos y alrededor de ellos transcurre. Así podremos entender y juzgar desde lo metafórico hasta lo histórico, la razón dominante de el discurso de la imitación en las escrituras del siglo XIX. Allí están las dos razones en pugna. Aquí, el recuerdo sobre un personaje, Alberto Soria, en la novela *Idolos Rotos* del venezolano Manuel Díaz Rodríguez publicada el 1901, metáfora algo intensa del intelectual y sus tribulaciones, ilusionado con ser artista de París, en ruptura con la perversa y latinoamericana Caracas, su otra cara.

El estudio de las escrituras del Siglo XIX latinoamericano ha sido abordado en diferentes direcciones por la crítica especializada actual que ha tenido como primordial logro repensar las tensiones culturales que se encuentran en el interior de ellas, tejidas por discursos abiertos al dialogismo, a las interrogantes que sobre el nosotros mismos pueden hacerse. Debemos indicar que, por otro lado, en las escrituras del siglo XIX se produce una visión de



la naturaleza, el hombre y la historia, una mirada que conduce a la necesidad de instituir e instaurar modelos que, como sabemos, llegan a oponerse dentro de la “ciudad escrituraria”. Allí hay modelos de sociedad, ideas de cultura, expresiones de proyectos, ideologías apareadas u opuestas a la modernidad dominante. Las escrituras de Simón Rodríguez y Domingo Faustino Sarmiento también son fuentes para este propósito. De igual forma, nos parece oportuna la consulta de los escritos de otros pensadores que, como Francisco Bilbao (1823-1865) recopilados en Venezuela por Biblioteca Ayacucho, (*El evangelio americano*, 1988) son depositarios de una visión crítica que nos interesa para nuestro empeño y, además, constituyen su escribiendo sobre el proceso mismo que viven. Proponen una lectura del siglo XIX y sirven de base crítica para la revisión del contexto donde se desarrolla los discursos que hemos llamado de invención e imitación, además, estos estudios reconocen en este proceso “un vértice en que se unen una serie de prácticas y discursos inaugurales que corresponden al surgimiento institucional del sujeto social hispanoamericano” (Moraña, 1997, p. 67), agregando nosotros que ese “sujeto” va a estar cruzado por los paradigmas que hemos reconocido como de invención y de imitación. Estos estudios nos conducen a planteos de interpretación a los cuales se les ha dado respuestas diferentes. La contribución teórica en este orden parte del reconocimiento de una pluralidad en las áreas culturales del continente expresadas en diversas modulaciones y realidades.

La noción de escritura como una ordenación desde el conocimiento nos conduce a postular a Simón Rodríguez y Domingo Faustino Sarmiento como distintas re-ordenaciones de un proceso, participantes en la formación de los discursos que inciden en las ideas, el conocimiento de América como campo de tensiones que se cruzan. Esto nos induce, de acuerdo a esta definición que relaciona al signo con el conocimiento, a la búsqueda de la genealogía de los discursos que permitiría lo que con Mijail Bajtin definimos como las relaciones dialógicas, entendidas como el acercamiento u oposición de distintos sujetos históricos a través

de la palabra. La escritura atraviesa el conocimiento, está en ella un orden, es, para decirlo con Angel Rama, el sueño de un orden. Nos colocamos frente a la construcción de una genealogía. Recordemos a M. Foucault en su *Microfísica del Poder*:

La genealogía sería, pues, oposición a los proyectos de una inscripción de los saberes en la jerarquía del poder propio de la ciencia, una especie de tentativa para liberar a los saberes históricos del sometimiento, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coacción de un discurso teórico, unitario, formal y científico (1979, p. 131).

Podemos, por otra parte, en base a los aportes alrededor del ensayo, abordar las relaciones entre las escrituras de Simón Rodríguez y Domingo Faustino Sarmiento como dos formas distintas de ensayar “la responsabilidad por lo existente” (Adorno, p. 1962). Desde esta perspectiva, las aproximaciones teóricas elaboradas por Adorno y otros, nos conduce a replantear el análisis de dos escrituras diferenciadas en el “uso de los signos” y en tanto que ambas son “reflexiones de época”. Afirma Arciniegas en “Nuestra América es un ensayo”: “El ensayo entre nosotros no es un divertimento literario, sino una reflexión obligada frente a los problemas que cada época nos impone” (1956, p. 16).

Sabemos que la escritura apunta a construir una memoria. Aquí estamos hablando de dos escrituras que propugnan cada una a su modo, un cuerpo de imágenes y representaciones que encajan a la propuesta de inventar modelos o establecerlos en base a la modernidad europea. Una escritura sería fundadora de un sueño de SOCIEDAD no cristalizada y la otra es una escritura que materializa y fundamenta el modelo de nación que pro-sigue en la escena como razón conquistadora y dominadora.



### III

## **CATACRESIS, AUTOCONCIENCIA Y LUGAR DEL COMPROMISO: LA ETICA DEL INTELLECTUAL Y LA GEOGRAFÍA CULTURAL<sup>15</sup>**

*No teníamos ni un gramo de seso para  
pensar y el mirar no alcanzaba  
más allá de nuestras occidentales narices.*

***Víctor Valera Mora.***

Trujillo es una ciudad metida en el olvido, angustiante y creadora al mismo tiempo. Algún novelista de otros tiempos la tomaría como escenario para meter a algunos personajes. Entre ellos estaremos nosotros, los trabajadores del pensamiento y de la crítica literaria, reunidos para romper los simulacros o renovarlos, eso nunca se sabe, al menos que el narrador de la novela viva lo suficiente. En todo caso, no pasa de ser una forma de empezar el diálogo como uno de los personajes que quiere romper el monólogo. Así la ciudad plana se convierte en casa y en tierra, se hace grande sin negarla. Qué será mi ciudad: colonial, romántica, liberal, campesina, moderna, conservadora, mestiza, oculta, marginal, criolla, posmoderna. Todas las anteriores, ninguna de las anteriores. El posible escritor de esa posible novela deberá resolverlo.

Aunque podamos ser personajes de “ficción” respiramos y tenemos un cuerpo. Si no hagamos la prueba. Tapémonos la boca y la nariz. El aire es el mundo, si tapamos nuestro cuerpo nos “ahogamos”. Pero, no podemos ser puro aire, tenemos que colocar

---

15 Artículo publicado en la Revista *Cifra Nueva*, Número 11, Enero-Julio 2000.

nuestro cuerpo en una geografía cultural, existir en ella. No podemos ser intelectuales, pensadores, profesores aéreos. Nadie lo es. Todos ocupamos un lugar cultural, nos asociamos, vivimos las relaciones, etcétera.

El llamado discurso posmoderno en una de sus lógicas internas considera a la “masa” carente de expresiones, destacando que:

...es sólo masa porque su energía social se ha congelado. Es una reserva fría capaz de absorber y neutralizar cualquier energía caliente... No es llegar al punto en que ya no se dice yo, sino al punto en el que deja de ser importante que se diga o no se diga yo (Chakravorty, 1997, p. 263).

Esto lo resalta Chakravorty Spivak citando a Jean Baudrillard. Un exponente de la Poscolonialidad contra uno de la Posmodernidad. Gama discursiva “pos” constructora, reconstructora y deconstructora de los grandes discursos. Por un lado el sujeto vacío, totalmente separado de sí mismo, incapaz en su realidad discursiva y social, y por el otro, la conciencia de la “masa”, del “subalterno” como posibilidad de conciencia colectiva emergente, haciendo de este tema lugar principal en sus lecturas de los discursos. Imposiciones y crisis de los grandes discursos y sus estrategias, y en ellas nuestras realidades aplanadas con una “violencia epistémica” impuesta desde otros lugares que pretenden reconocernos y conocernos como “lo mismo”. Mito de las escrituras y ruptura al mismo tiempo, surgimiento de significados que pretenden desplazar o reinstalar el lugar del deseo para convertirlos en la “expresión inmediata del sí mismo” de la inquisición moderna. Es la gran mediación del poder, la modernidad de los grandes discursos globalizadores, que con su violencia de imponer nos desplaza y nos impone su deseo y la imagen que tenemos de nosotros termina siendo su imagen. El diferenciarnos termina en el parecernos bajo la doble incidencia de una presión epistémica: los centros y laboratorios de tales discursos se expanden a través de su red massmediática y sus receptores “académicos”, como minoría “letrada”, reproducen densamente sus postulados. Las realidades particulares dejan de ser referencialidad de tales discursos para hacerse “universal”.

El vacío debe ser superado, debe ser cubierta y superada la carencia. El entendimiento se escapa, la razón instrumental de la modernidad desencarnada elimina mi realidad, pretende hacerla igual en todas partes. Ciudadano universalizado. Sus grandes discursos no me interpretan aunque sus satélites orbitales haya milimetrado todos los pasos posibles del ser humano. Salirnos de ese conocimiento para situarnos en nuestra realidad, para situarnos en nuestra naturaleza, ciudad, calle, universidad, casa, país, abandono, conocimiento, resistencia e idea es una necesidad intelectualmente obligante, no sólo para desafiar ese “conocer” que nos ha ocultado haciéndonos “lo mismo”, “pasado”, “imposibilidad”, “tragedia”, “desarrollo” sino, a través de actos deliberados de conciencia provocar la explicación de nuestros espacios a través de otras opciones de miradas que nos permitan llevar la cabeza de tierra, que engendre el sentido de la tierra para superar las exclusiones y pensarnos desde nosotros.

La Modernidad es la línea extrema dominante del pensamiento instrumental que ha hecho de la cabeza de tierra de todos, predicada por Nietzsche (1947, p. 42), un elogio a la exclusión, a la destrucción y al suicidio de la humanidad. Se trata de decir “yo”, saber decirlo y conjugarlo en plural para una dinámica alternativa de los lenguajes que sepa ubicarse ante las realidades, no sólo para desafiar el conocimiento sino nutrirlo de aristas capaces de reinvertir determinados presupuestos y rescatar en lo posible aquellos discursos étnicos capaces de recuperar su territorialidad y desafiar socialmente el modelo de desarrollo cuyos paradigmas centrales y problemáticos son una invención de la temprana modernidad desde el renacimiento y la ilustración. Decir YO mediante un acto deliberado de conciencia (Zemelman, 1992, p. 9) y así recuperar y crear los discursos locales capaces de producir en esencia su Semántica<sup>a</sup> en tanto relación de la constitución de los significados de tales discursos con la intención de su referencia, vinculantes imprescindibles para la recuperación de nuestro “sujeto” cultural frente a la eliminación de la identificación profundizada por la modernidad hegemónica y calificada por el discurso

posmoderno desde su vacuidad y desencanto. Entonces se trata del sentido recuperador de los discursos e historias locales a partir de un presente de resistencia cultural caracterizada no sólo por la oposición a los discursos globales, sino, fundamentalmente, por la elaboración de modelos que despejen el “paradigma sacrificial” que hoy con la mundialización de la economía amenaza inquietantemente todas las relaciones y la convivencia humana, discursos globales que consideran distorsiones los derechos naturales del ser humano y los de la naturaleza, signos trágicos de la ética de la competencia del proyecto de mundialización capitalista.

Desafiar la retórica totalizadora y sus modelos como sujetos encarnados en un lugar cultural diverso, es desafiar la modernidad “universal”. Vivimos en un lugar y desde él pretendemos hablarnos y hablar el mundo. Poner (ponencia) en mi reflexión la interrogante de nuestra responsabilidad en un momento en que los discursos de un capitalismo sin fronteras pretenden eliminar las diferencias culturales siendo incapaces de resolver las desigualdades y se plantea por otro lado en los círculos de estudios y propuestas poscolonialistas la reelaboración del conocimiento a través del desafío catacréstico que revierte, disloca y se apropia del aparato de valoración que Occidente ha creado en sus largas andanzas como razón moderna para superarlo, es el ámbito conceptual del presente artículo.

Dejamos de tener las mismas fisonomías para buscar en las historias locales, en nuestros lugares culturales, sus historias y sus literaturas, sus ideas y sus comidas, sus evidencias y secretos (más en los secretos porque en muchas evidencias (documentos) las historias son de simulacros: construcción de la nacionalidad, democracia, libertad, universidad, mercado, multilateralidad, neoliberalismo, aldea global... Un sinnúmero de mediaciones que nos han ido codificando desde epistemologías impuestas por centros especializados en imponerlas y por élites que han visto en el modelo europeo septentrional y norteamericano, desde el siglo XIX, el modelo a seguir y con su esquizofrenia duplicadora (Bradford, 1990, p. 34) han extrapolado “las comunidades imaginarias” (Anderson, 1991) imponiéndolas sobre las otras cuyas valoraciones sobre

el cosmos, el hombre y la naturaleza son adversas a la fatalidad modernizadora que como “paradigma sacrificial” (Dussel, 1994, p.p. 175 y ss. ) no sólo excluye y expolia, sino que metamorfosea en tal largo proceso de colonialismos los discursos justificadores y de conversión. Vivimos una alienación que coincide con tales discursos dominadores. No se trata aquí de caracterizar tan extraordinaria retórica del dominio, sino de reflexionar sobre su existencia desde una ciudad que se debate entre los escombros de sus ruindades políticas, sus ganas de ser city, y el sueño de otro orden.

Tal modelo, que ha creado una red premeditada para la dominación y fabrica para sí la “naturaleza muerta” y que ha desarrollado enormes centros de producción de conocimientos, nos lleva a considerar el desafío planteado como la proyección de una inmensa dinámica cultural como desafío cultural multitudinario. Por ello, el ser pensante alternativo debe crear crisis en su geografía, y proyectar su lugar hacia otros modelos alternativos a la fatalidad de Occidente, en “cuyas sociedades modernas avanzadas se produce una coexistencia problemática entre dos modernidades, la de la expansión de las opciones y la de la expansión de los riesgos. Ambas son indisociables” (Mignolo, 1996, p. 689).

Pienso y existo al mismo tiempo. Así la típica neutralidad del intelectual “moderno” y “desencarnado”<sup>16</sup> se ve desafiada por discursos emergentes, de las cuales algunos de ellos se realiza(n)rían desde las propias comunidades culturales.

Esto plantea volver al concepto de comunidad para hacerlo alternativo y resistente frente al concepto de globalización, dar respuestas, desde una geografía cultural en confrontación, a los

---

16 Walter Mignolo en un muy interesante artículo señala que *el proceso inconcluso de la modernidad*, refiriéndose a Held (1995), *“actualizan y activan, al mismo tiempo, la descentralización y la ruptura de la relación entre áreas culturales y producción del conocimiento. Esto es, contribuyen a la restitución de las historias locales como producción de conocimientos que contribuyen a desafiar, sustituir y desplazar las historias y epistemologías globales que buscan su rearticulación en un momento en que el sujeto desencarnado del conocimiento postulado por Descartes y articulado en la modernidad, es cada vez más difícil de sostener...”*(686). Cf. “Posoccidentalismo: Las Epistemologías Fronterizas y el dilema de los Estudios (Latinoamericano) de Areas”, *Revista Iberoamericana*, n. 176-177.



efectos de nuestras particularidades basadas necesariamente en la responsabilidad por la tierra, efectos que deben romper con los autoritarismos teóricos y sociales y construir la territorialidad frente a la dependencia mental de modelo y pensamiento único, entendida la territorialidad como los lazos establecidos con una geografía cultural en sus discursos de representación de su imaginario pero al lado de una práctica de emancipación frente a la violencia impositiva que pretende establecer la verdad sobre el mundo. Crear crisis en los discursos dominadores para que se produzcan los desplazamientos, no en función de nuevas dominaciones inaceptables, sino de emancipaciones realmente posibles en medio del requiebrajamiento del andamiaje neocolonial y neoliberal. La autoconciencia y el lugar del compromiso como eslabones inseparables para leer los discursos de la modernidad “temprana” y “tardía”, discursos que como razón instrumental del dominio predica su práctica científica, económica y tecnológica planetaria. Nos hemos dejado construir y nos hemos construido desde los soportes de la “civilización” que ha utilizado innumerables mecanismos para que nuestra construcción se corresponda a la que ellos desean. Ubicarnos en nuestra geografía cultural es desafiar a los “ilusionistas” de la civilización capitalista que hoy con su “tercera vía”, “están construyendo una economía global que otorga libertad irrestricta a los inversores, pero deja a los trabajadores, al ambiente y a las comunidades locales –en todo el mundo- a merced del pillaje de los que buscan ganancias rápidas” ( Sommer, 1999).

Esto es tan complejo que aparece como insuperable, y sólo una ética de la responsabilidad puede distinguir la superación de la “verdad autoritaria” del capitalismo y su modernidad inconclusa. En tal sentido, colocar en crisis los grandes discursos que están en crisis. Recordemos que, permítanme la cita:

La Sociedad moderna representa una ruptura radical con el carácter estático de las sociedades tradicionales. La relación del hombre con la naturaleza ya no está gobernada por el ciclo repetitivo de la producción agrícola. En su lugar, y particularmente desde el surgimiento de la revolución industrial, las sociedades modernas se caracterizan por el esfuerzo sistemático de controlar y transformar su entorno físico. Las permanentes innovaciones técnicas, transmitidas a través del mercado mundial en expansión, desatan un rápido proceso de cambio

que se extiende por todo el planeta. Las relaciones sociales atadas a la tradición, las prácticas culturales y las creencias religiosas se ven arrasadas en el remolino del cambio (Callinicos, 1993, p. 67).

Ese “remolino de cambio” ¿hacia dónde nos conduce?. Desde el siglo XIX Latinoamérica se anuncia desde los discursos modernos como un gran simulacro<sup>b</sup>. La mediación de los códigos preexistentes de la modernidad como razón instrumental ha desplazado y condicionado nuestro lugar del deseo, volver a él y vivirlo permitirá la correspondencia entre la idea y el sentido alterno que pueda postularse frente a los también inconclusos colonialismos. Aunque tales códigos son fustigados desde la posmodernidad, la poscolonialidad y el posoccidentalismo como retóricas que desafían la violencia epistémica de los postulados de la modernidad, sus numerosas redes de “escritura”, en tanto que interpolación en las fijaciones culturales, han impuesto un conocimiento premeditado sobre el mundo. Frente a esta premeditación que pretende inmovilizarnos desde fuera, el intelectual debe vivir su “localidad” para que el distanciamiento panóptico no siga siendo causa de un distanciamiento con la realidad que bordea nuestras narices. El lugar del deseo no será “globalizado” sino localizado en una comunidad cultural particularmente ubicable, enfrentada a esa retórica totalizadora que nos borra como sujetos intelectuales y nos conduce a ocupar el espacio del otro auto consolidante del imperialismo. El lugar del deseo ha sido desplazado,” es siempre el deseo por/de (el poder del Otro) lo que produce una imagen de sí mismo” (Chakravorty, 1997, p. 255).

Estoy desencajando la propuesta de los estudios de la poscolonialidad para extenderla hacia la consideración del intelectual también como subalterno de la retórica totalizadora de la dominación, en tanto que también se coloca bajo su poder discursivo. Su superación estaría dada bajo el asumir una ética alternativa necesaria de responsabilidad no sólo por el conocimiento sino también por su comunidad cultural extensiva a toda la comunidad del planeta, a la vida de la misma y el mismo, que es igual, amenazados ambos por el poder de destrucción de la sociedad global. Atrás hablaba de recuperar el concepto de comunidad como

lugar cultural, pero en condiciones reales será un lugar amenazado por la destructiva modernidad, modernidad no como condición teórica sino como manifestación social de un mito que siempre justifica la violencia civilizadora que produce, sus viejos y nuevos colonialismos. Aparece entonces la necesidad de la ética intelectual en el marco de la geografía cultural experimentada cotidianamente. El conocimiento como requerimiento académico en su expresión mayor se corresponde a lo que estamos criticando. Una cultura del ostentoso consumo, y una sociedad del conocimiento cuya ética dominadora y dominante se inscribe en el sistema del mercado donde los modos de producción se rigen en su mayoría como empresas en relación de competencia:

El criterio es sintético y abarca también todos los sectores de esta sociedad: puede determinar la cultura, la democracia, las comunicaciones, la organización social y la economía... Se trata de una ética funcional correspondiente a la totalización del mercado que hoy está en curso. Esta ética es exigente y es sacrificial. Pasa por encima del perdedor y lo deja perdido. Es la ética de los elegidos por el éxito; el éxito elige a los elegidos y condena a los perdedores. Es la ética de la voluntad del poder ( Hinkelammert, 1998, p. 21).

Esta es una ética irresponsable que pone en peligro la convivencia humana y la existencia misma del planeta, “la tierra de todos” estratificada de manera sorprendente:

...la fortuna de las tres personas más ricas del planeta es superior al Producto Interno Bruto (PIB) de los cuarenta y ocho (48) países más pobres del Mundo (PNUD, 1998) Apenas trescientos cincuenta y ocho (358) individuos en el mundo poseen un patrimonio superior a los ingresos acumulados del 45% de los habitantes más pobres del planeta, o sea, más de dos mil trescientas (2.300) millones de personas. (PNUD, 1996). (Armand, 1999, p. 2).

La crisis de los grandes discursos está asociada con la crisis de la posibilidad de la convivencia, y frente a ello no se puede justificar ninguna neutralidad. La condición del intelectual, desde su lugar de compromiso, consiste, entonces, en la responsabilidad que tiene como ser encarnado culturalmente en una comunidad humana y territorial específica, frente a esa capacidad de convivencia amenazada por un modelo de vida/muerte torturador de la naturaleza para el cálculo de ganancias de la inmensa minoría de

incluidos, modelo que está al asecho para torturar hasta el final: la muerte de todos. De allí la gran metáfora en el título del trabajo citado de Hinkelammert: El asesinato es un suicidio.

El paradigma de la modernidad surge negando al otro, sacrificándolo. Su superación supone la alteridad, la aceptación del otro, no su negación. E. Dussel habla de la TransModernidad partiendo de tal superación (1994, p. 73). Su larga trayectoria hoy divide a la humanidad en incluidos y excluidos. Dominaciones y resistencias que han rayado el cuerpo de su larga historia y hoy se expresan alrededor de múltiples discursos primarios y secundarios, orales y escritos, reales y virtuales. En este sentido, la ética de la responsabilidad se materializa en un lugar cultural concreto y de compromiso, no es neutral<sup>17</sup>, en su capacidad de revelar las asimetrías entre los distintos discursos, mediando su capacidad de reconocimiento de su comunidad y la defensa ecológica de su entorno. El intelectual encarnado en el mundo compuesto de miles de comunidades. En todas ellas no podrá estar, debe ser responsable desde una de ellas: “Habría, pues, que aprender a ver, hablar, leer y quizá hasta escribir un poco más desde las otras fronteras, someterse a otras instancias de recepción, aplazar la extrapolación teorizante, en fin, tomar en serio las diferencias” (Campa, 1996, p. 717).

De esa manera su lugar del deseo no será un despiadado juego virtual y tampoco un sospechoso duende alado incapaz de perturbarse por lo que ocurre en el mundo pegado a sus narices. El intelectual, en sí, el ser humano, las comunidades culturales específicas haciendo uso de la resistencia frente al capitalismo que amenaza el futuro de todos y con la suficiente libertad para inventar modelos alternativos que sirvan de soporte a una nueva civilización superadora de los paradigmas funcionales de la vieja civilización que hoy prolonga al hombre todo en el Apocalipsis de su gran casa, la tierra.

---

17 Hugo Achugar por su parte nos entrega un ensayo sobre los “Parnasos Fundacionales, Letra, Nación y Estado en el siglo XIX”, indicándonos en uno de sus apartes que *la posición del sujeto que enuncia desde la neutralidad de lo universal no hace más que ocupar un simulacro de asepsia o de objetividad... La posición de quien habla o interpreta desde la universalidad, y desde la neutralidad autoproclamada científica y objetiva es homóloga al fundamento del simulacro*. Cf. *Revista Iberoamericana*, n. 178-179, Pittsburg Universitti, Pensilvania (p.24).



## IV

### **LAS ESPIGAS DEL ESPÍRITU: ENTRE LA DESDICHA Y LA RESISTENCIA<sup>18</sup>**

*Esos manojos de instantes que dan valor  
humano a actos efímeros, los podremos vivir  
en la amistad de los poetas por las cosas, por sus cosas.*

*La llama de una vela – Gastón Bachelard.*

“Cultura” ha sido un concepto del cual se ha abusado. Tanto que, hay quienes piensan que “todo es cultura”. Yo prefiero entenderla desde acá desde mi experiencia como “una forma de resistir ante el mundo soñando el mundo que queremos”. Resistencia y sueño, acción presente y proyección, extensión que permite vivir más allá, trascendencia. Esta trascendencia es lo que hace al hombre como ser que no olvida su ser sino que crece con sus signos, ritos y símbolos.

Sembrarse en algo, decirlo, mostrarlo aún desafiando lo establecido, lo detenido como tradición. Colere, de donde viene cultura etimológicamente hablando, significa cultivar. Sin duda proviene de la “cultura” agrícola: sembrar, “meterle las manos a los genitales de la tierra” diría el Poeta. Cuántas maneras existen de cultura. Eduardo Galeano nos recuerda en un magnífico libro que el mundo oculta mil mundos distintos. Entonces, cuántas culturas existen. (Por supuesto, no vamos a contestar tal pregunta).

---

<sup>18</sup> Este ensayo fue publicado inicialmente en *Cifra Nueva*, número 17, 2008.

Quiero emparejar esta reflexión inicial con la propuesta de que los signos de una cultura (individual, étnica, colectiva) implica necesariamente, para que lo sea, una conciencia desde la misma, un compromiso y una posición ante el mundo plural desde una particularidad dispuesta a ser responsable por la vida. Lo demás suele llamarse de otras formas: fanatismo, publicidad, esnobismo, un largo etcétera. Entonces está asociada con el saber que somos desde lo que somos:

...Desde el instante en que tomamos conciencia de que, por el hecho de vivir, estamos diciendo sí a la vida, nuestra conciencia asume también la responsabilidad por las deudas del mundo, es decir, la disconformidad con su forma tradicional. La negativa a pagar sus deudas puede expresarse de dos maneras ideológicas: una es el nihilismo de los inmaduros y otra el conservadurismo de los viejos. Son dos versiones de una misma máscara –diferenciadas de acuerdo a la edad – que nos obliga a adoptar la cobardía, cuando queremos sacarnos de encima la responsabilidad por la vida (Kolakowski, 1993, p.p. 88-89).

Esta “disconformidad” pues, es una condición permanente del ser artista: El ser que experimenta su mundo y su ser desde el Arte, condenándolo o condonándolo, condición que no está exenta de problemas porque, al mismo tiempo, profundiza en los “signos” de la vida desde la expresión estética, mostrando extrañas ocultas o las feas vísceras de un organismo socialmente infeliz. Esta expresión artística no tiene nada que ver con la habilidad artística pero sí con el mercado de los discursos, razón dominadora en la “Ciudad del Arte”. En todo caso conocemos en la historia del arte una historia de servidumbres y otra historia de resistencias. A quién se sirve y contra quién se resiste?. Existe un flujo, un zic zac y un tic tac.

El mundo se mueve, se muere y resiste en su propio rumbo. Y el arte como abstracto no existe y es aquí donde la editorial, el jurado, el concurso, el premio comienzan a ser estragos. Donde va a parar el “arte” de los perdedores. Quiero decir que hay lógicas de control que decoran el arte eliminando “la responsabilidad por la vida”, haciéndose cobarde. Tremenda controversia: el mismo

mecanismo que difunde, atrapa. La disconformidad se convierte en desdicha, la habilidad en estética. El arte ya no atenta contra nada, se satura, se hace trivial. Los medios tecnológicos y administrativos se encargan de ello. Es decir, el arte percibido como belleza o libertad “oculta una esclavitud y un horror más profundos”<sup>19</sup>. El arte se ha vuelto subsistencia, la realidad se le impone, imposibilita la fuerza súbita de su resistencia, le es subalterno y reverencial al poder: el arte de la desdicha digo. El arte debe recobrar para serlo su soberanía: “El desplazamiento, de la soberanía real a la soberanía del arte, es también el desplazamiento de la servidumbre del arte a la asunción del arte como negatividad, como resistencia desde el lugar de lo imaginario, ante un interdicto, ante un poder”. (Bravo,1998, p. 30).

Desde tal subsistencia el ser humano “tiende a ser el otro sin ser el mismo, (...) su palabra desfigura esa relación entre el cuerpo y el mundo...”<sup>20</sup> No es entonces lo imaginario desplazándose en la ruptura de los códigos “impuestos”, sino en su repitencia, en una de sus múltiples manifestaciones, en la confirmación de una tradición sospechosa. Desde tal resistencia, el artista no está bajo el control de la tradición corporalizada por el poder, sino más bien coloca su arte en la dimensión de una incertidumbre o de un hallazgo. Por supuesto que, alguna vez tal incertidumbre o hallazgo pueda ser sometida al límite, a la medida. El Arte, como cualquier otra actividad humana, corre esta suerte.

El problema en el arte no es que las imágenes correspondan a la vida común, no sólo son esas imágenes el referente de una ciudad, una calle, un espacio o aspiración, de un espacio, un paisaje, sino que las intensifica haciéndolas representar algo más, resistiéndose a la sujeción de la forma, rompiendo la medida al cual ha sido sometida por el discurso del establecimiento. Entonces, es la colocación de la imagen, su trascendencia, su impulso desde

---

19 Véase el libro de Marschall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire – La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI, 1991.

20 Juan J. Barreto: “La Palabra nuestra de cada día”. Trabajo de Ascenso, ULA, Mayo 2000. p. 56



cierta profundidad la que insinúa su correspondencia con la incertidumbre de los límites, haciendo que perviva en cada mirada o lectura. “De un poeta singular podemos recibir, con mayor condensación que la de una sentencia poética, el germen de una imagen (...) poesía” (Bachelard, 1992, p. 46). ( En este caso pensamos por ejemplo en una pintura de Salvador Valero o el Hombre del Anillo o en un poema de Ramón Palomares o de Pedro Cuartín. Es la imagen de un espacio colocada en la trascendencia, en el algo más ... y desde allí asume su sutil resistencia. No es el paisaje “quieto”, detenido como animal muerto (sino resistente en su antropología simbólica). “El término paisaje efectivamente dice referencia al arte, muy especialmente a la pintura, pero también, por supuesto, el paisaje juega un papel decisivo en la literatura. El paisaje es entendido así como contemplación estética, como mirada capaz de descubrir la belleza. De esta forma la idea de paisaje queda vinculada estrechamente al mundo de los valores. Manifiestamente al de los valores estéticos” (Fernández de Rota, 1992, p. 391)

La gran vocación del arte es su incidencia en la sensibilidad humana. Lo único que puede afectar el arte es al ser humano. Si esta actividad, en su creación materializada no lo logra estamos en presencia de cualquier otra cosa menos de arte. No es exclusivamente un conjunto simbólico o conjuntos simbólicos:

Ciencias, artes plásticas, música, poesía y filosofía –nos dice Ivork Cordido Demartini no transmiten en los mismos sistemas de representación la realidad evocada; es por ello que no se pueden transponer mecánicamente las interpretaciones semiológicas de un sistema a otro; todo análisis realizado de esta manera está destinado a la equivocación, porque estas representaciones, sobre todo en aquellas reproductoras de seres, cosas u objetos, no se reducen a los análogos, en ellos se sincretizan los valores de la sociedad que los ha organizado; no son producto de aprehensiones inmediatas, sino de operaciones mentales interpretativas. Se instauran de esta manera como interpretaciones autónomas y no como reproducciones mecánicas, ni se pueden descalificar unas para privilegiar a las otras (Cordido D, 1996, p.p. 74-75).

Se transmite la singularidad de una experiencia convertida

en tales “sistemas de representación” donde el artista examina la existencia del ser, postula una interrogación o incertidumbre a través de sus propuestas estéticas, recuperándose del olvido y la falsa memoria, es un continente de reliquias y su percepción vuela e las oscuras profundidades, visiones para un desafío o infelizmente para una desafortunado acomodamiento en la tradición aniquiladora: es decir, el olvido de esa particular percepción examinadora de la existencia. El arte es una experiencia que crea significados. Colocarlos en un lugar, moverlos, vivirlos es el resultado de esa experiencia. Congelarlos, enfermar su energía transformadora es apartarlos de la vida, hacer que carezcan de cualquier visión como íntima unidad del ser y su mundo, esa íntima responsabilidad por el “algo más”.

Las artes son paradójales, aquí pluralizamos, utilizan todos los códigos de comunicación y, a la vez, le hacen un cuestionamiento. Es allí donde, en este denso campo de resistencias y desdichas, se exhibe la multiplicidad de temas y técnicas, y desde allí también participan las condiciones de producción y la circulación cultural, el “mercado” de las artes, cuestión que no vamos a abordar aquí pero vale señalarlo como factor que interactúa e influye constantemente. En todo caso, son ellas el escenario simbólico del imaginario humano del (los) mundo (s).

Espiga es Espiga, es el asomo de todo el cosmos terrenal, insuflado, que dice desde el sonido, la palabra, el color o la escultura. Espiga que no corresponde a una élite o un poder: Capacidad de lo sonoro, ícono de la trascendencia o de la cotidianidad creadora, ni popular, ni clásico, arte que se hace desdicha o resistencia pero siempre espiga del espíritu, de la lucha del ser en su existencia.



**V**  
**NO ME DIGAS QUIÉN SOY!**  
**MÁRGENES PARA EL OLVIDO<sup>21</sup>**

En muchas oportunidades, cuando las cosas pequeñas quieren ocultar a las grandes, escuchamos decir, para indicar la condición de su imposibilidad, ¡tapar el sol con un dedo! No es posible ocultar la obra escrita de alguien que se sintió “como en casa” para sintetizar su diversidad en un discurso proteico, denso y dinámico que aspira a dialogar con los valores que le dan fisonomía a lo venezolano en el tenso trama de su sentido histórico y el desafío a lo perecedero “como expresión de dominio interior”. En Mario Briceño-Iragorry hallamos un legado, el relato particular de nuestra trama histórica en diálogo con una cultura que la mar de las veces se ha mirado superficialmente. Briceño-Iragorry no debe ser tratado como un santo ni santificar su ideario. En la arboleda de su pensamiento encontramos una condición que orienta sus distintas proposiciones: en el hacer humano, hacer cultural por excelencia, confluyen las distintas formas de decir y de pensar. Y enaltece al pensador el carisma esclarecedor de sus palabras, serena respuesta a quienes reniegan el atributo de los intelectuales con clara conciencia de colectiva voz. En La hora undécima enciende con lucidez la necesaria llama dialógica: “El porvenir del hombre venezolano impone la necesidad de **mirar hacia zonas donde la reflexión tenga oportunidad de realizarse...**” y esta mirada debe superar “el pretendido divorcio o escisión que algunos ven (...) entre la vida

---

21 Publicado inicialmente en la revista *Cifra Nueva* número 20. Centro de Investigaciones Literarias y Lingüísticas Mario Briceño-Iragorry, Universidad de los Andes, CDCHTA, Julio-Diciembre 2009. pp. 5-10.

teorética y la vida práctica...” (Briceño-Iragorry, 1988, p. 237). Las negritas son mías.<sup>22</sup>

El pensamiento de Mario Briceño-Iragorry no es un pensamiento perdido. Allí podemos encontrar muchas luces para mover la pradera cerebral. Mucho menos es un pensamiento que puede ser prohibido. En todo caso, como dijo alguien, quien se lo quiera perder que se lo pierda. Nadie puede prohibirnos como pensar. El alarde inquisidor de un gobernante local forma parte de la condición de pretender prohibir execrando, bajo la triste y lacerante declarativa para condenar a Mario Briceño-Iragorry como “traidor a la patria”.

Trata el gobernante y sus “cagatinta” de censurar, execrar, prohibir y borrar del mapa un ideario impermeable a estos actos de gendarmería inquisitorial, mostrando una apariencia bolivariana, cubriéndose en la exaltación a Antonio Nicolás Briceño, nuestro “diablo” querido que salva el arranque del proceso de independencia de los peninsulares ibéricos con la propuesta de un necesario decreto de Guerra a Muerte. Es bueno recordar a Mario Briceño Iragorry en Lección y sentido de Antonio Nicolás Briceño donde dice sobre este héroe trujillano: “Pero, ese hombre ensangrentado y lleno de sombras, fue conducido a extremo tan terrible por el aliento de una pasión nobilísima. Más allá de su locura estaba Venezuela. Más allá de su delirio estaba la República destruida. A él no lo empujaba la codicia, como apasionadamente dice Salvador de Madariaga.” (Briceño-Iragorry, 1982, p. 33).

Por otra parte, el lector de Mario Briceño-Iragorry deberá advertir en su proceso de escritura la posición que asume frente a las famosas leyendas que han pretendido volver la mirada sobre nuestra historia como si fueran jirones de un vestido que ha sido hecho a retazos. Ni leyenda negra, ni leyenda dorada, esas han sido escualidas miradas a un proceso mucho más rico en diversidad

---

22 En este trabajo vamos a citar de este modo a Mario Briceño-Iragorry (1897-1958). De *Mensaje sin destino y otros ensayos* (1988) tomamos *La hora undécima; Mensaje sin destino; La traición de los mejor; Pequeño tratado sobre la presunción; El caballo de Ledesma e Ideario Político*.

coartada por positivistas y negativistas. “Del mismo modo como no acepto la leyenda negra forjada a la sombra de la Torre de Londres, rechazo la leyenda dorada de quienes alaban la colonización española hasta la esclavitud y la Inquisición...” (Briceño-Iragorrry, 1988, p. 76) Es necesario proclamar, y Briceño-Iragorrry lo hace sin aspavientos, una conducta de dignidad para darle rumbo a lo venezolano. Lo venezolano se actualiza y se sintetiza en la palabra dialogante de nuestro trujillano. Escribe para una época que no ha concluido, lamentablemente. Por ello, no deja de asombrarnos la vigencia de sus lenguajes culturales, el sentido de su intuición y el carácter de sus hallazgos:

Es preciso aprender a desarticular el pasado, para lograr nuestra coetaneidad creadora con los arquetipos que sirven de numen a nuestros actos. Ser Historia hasta abolir, para la nueva creación, los eslabones que nos separan de los hombres cargados de función ejemplar (Briceño-Iragorrry, 1988, p. 230).

Este concepto clave de coetaneidad creadora entre los hombres cargados de la fuerza de los ejemplos y nosotros adquiere un sentido cualificador de la conciencia del pensador trujillano, para practicar su condición en una vida capaz de superar la “civilización fracasada” del capitalismo donde los grandes valores cristianos que profesa han sido desamparados por una Iglesia desligada que finge su espiritualidad. Esta condición de coetaneidad involucra todos los módulos culturales de lo venezolano que han sido desarticulados por paradigmas dominantes que contribuyen a la cultura de lo superficial fundamentada en el consumismo y el individualismo. “La marcha del hombre venezolano ha desembocado en ciega carrera hacia el provecho material” (Briceño-Iragorrry, 1988, p. 231) y “Traslada a lo material todo lo que significa belleza y placer” (Briceño-Iragorrry, 1988, p. 233) y de esta manera “la coscuspencia de lo momentáneo” tiende a dominar la escena de la cotidianidad.

No basta, como dijera José Martí, la nostalgia de la hazaña. Hombres, varones sin codicia que a su manera han dado aportes sustanciales a la historia pequeña y grande, sutil y heroica. En La traición de los mejores (1952) Briceño-Iragorrry dice que “Si

algo funesto ha habido y continúa habiendo en Venezuela es la distinguida clase de los privilegiados, que asumen por sí y ante sí la función de dispensar honras y la creencia de ser los depositarios legítimos del destino de la República” (1988, p. 318) No se puede fabricar una historia, por lo menos una historia colectiva, desde recortadas preferencias de unas mentalidades acomodaticias y halagadoras del poder que paradójicamente omiten “los honores” que Briceño-Iragorry ha recibido del Gobierno Bolivariano a través de ediciones de sus libros y de una biblioteca en Costa Rica que lleva este epónimo.

No creo en la condición hagiográfica de la historia, está hecha por mujeres y hombres de diferentes estirpes. En nombre de un radicalismo con una enorme masa de epítetos se juega a la demagogia ideológica. La memoria puede ser apropiada por alguien que tenga poder y hacernos creer cualquier cosa, pero si hay debate creador, tensión semiótica entre los mensajes, esa memoria se fortalece al no corresponder exclusivamente a una mirada. No debemos ser tan miserables, no se necesita quitarle a uno para exaltar al otro, aunque la mayor exaltación que podemos hacer es predicarla con el ejemplo. Lo ideal es que convivan entre sí los símbolos repletos de memoria.

Convivencia es ejercicio que obliga a conllevar la carga extraña. Pero si nos empeñamos cada quien desde nuestra estrecha parcela, en el propósito de destruir la personalidad de los contrarios, al hacer el balance de los valores morales de la república, a base de las atribuciones feridas en la lonja de los insultadores, hallaríamos con espanto que, por nuestro propio yerro, se nos ha hecho aparecer ante los ojos del forastero que vigila para su provecho nuestra debilidad, como un país de simuladores, de ladrones, de ignorantes, de asesinos, de logreros y de tráfugas, cuyos solos hombres virtuosos son los que transitoriamente ejercen desde el poder el monopolio convencional de la verdad.” (Briceño-Iragorry, 1951, p. 99).

Claro que los reyes de la comarca, de ayer y de hoy, han tomado a su antojo el acomodo de la liturgia. Es así como, en pleno momento de cambios anunciados, echan mano a “drásticas drogas de gendarmería” destiladas por peculiares militantes de una especie de “policía histórica” que en un pueblo como el nuestro no podían pasar desapercibidas. El fulano decreto 277 declara traidor a la patria y genocida a uno de los hijos trujillanos que fue haciendo de sus ideas compromiso claro con su condición como persona que, paradójicamente, lo lleva de ser funcionario subalterno en su mocedad de una dictadura, que él mismo asume y revisa en su ideario, a perseguido político de otra dictadura, y en la paradoja trágica de todo esto, a ser declarado más que pillito por un gendarme local del travestismo ideológico. “Lo mismo que proclamaron Guzmán y Betancourt, lo sintieron o lo mintieron Gómez y Castro, Crespo y los Monagas. Cada uno se creyó el mago de Venezuela, y preocupados los magos y los brujos de cada momento en variar y mejorar a su modo el rostro de la patria, hemos terminado por sufrir una fatal ausencia de perfiles determinantes (...)” (Briceño-Iragorry, 1988, p. 85). La ausencia de una conciencia reflexiva y no sectaria ha permitido que nuestra comunidad carezca de resistencias, y ha podido mucho más, tiene más efecto y consistencia la simbología consumista y trivial en la mente colectiva que la historia portentosa manejada a su antojo por magos locales. Esto nos permite decir que, la única vía sincera es el debate creador sobre “nuestra carencia de continuidad histórica como factor primordial de crisis” (Briceño-Iragorry, 1988, p. 85).

Por todo este asunto he propuesto un modesto ejercicio pedagógico. En un lado, sin pretensiones maniqueas, coloquemos la obra de Briceño-Iragorry. Del otro la obra de los constructores históricos del decreto 277. Este modesto ejercicio, sin necesidad de drogas de gendarmes puede darnos luces en todo este asunto de la memoria histórica de los pueblos. Vean, no es tan complejo. Por un lado, el ideario y la condición del acusado, por el otro, el ideario y la condición de los acusadores. Un juicio colectivo, audaz por lo interesante que resultaría. No sería haciendo uso abusivo y



cobarde de un privilegio en menoscabo de la memoria. Nosotros podemos tener otro privilegio, entre el respeto y la no sumisión, a debatir cómo se construye “la conciencia histórica requerida como elemento de nacionalidad” (Briceño-Iragorry). Esta es una enorme oportunidad, para ensayarnos en el debate y el compromiso creador. Las aguas del pálido Castán de nuestro pensamiento se redimen ante la ofensa de los cultores de la imposición. Los cauces de un pueblo no dependen de uno solo, por más decretos que decreta, dependen de las raíces históricas y cotidianas que se generan como comunidad, de su hidalguía y de su idea que en pareja siembre tormentas contra los imbéciles y genere semillas para las necesarias emancipaciones, mentales, espirituales y materiales.

Mario Briceño-Iragorry se sabía “muy de la casa” :

Soy un venezolano del siglo, cargado de las responsabilidades de mi tiempo, salpicado por las burbujas de las aguas negras de la política, marcado con el signo de épocas contradictorias, transido de la angustia de quien ha deseado ver por siempre superados los reatos que impiden el pleno desarrollo de nuestra obra de cultura (...) Trabajar, pensar y soñar como finalidades escalonadas de un proceso cargado de autenticidad humana. Dominar la técnica para que el hombre crezca y no destruir al hombre para que luzca la burda obra material (...) Almas, espíritus, inteligencias en pleno goce de su dimensión humana, pide, también, la ciudad terrestre como fin de toda organización social. Sobrarán los majestuosos edificios, las rebosantes presas, los canales fáciles, los caminos suaves, si los hombres a cuyo servicio están destinados no gozan la plenitud de facultades que hacen a la persona. (1988, p.p. 238-39).

Al final de esta obra, este Maestro del pensamiento venezolano y de su cultura profunda ha escrito semejante sentencia, propia de su conciencia enorme:

Con ganar nuestra batalla personal, ayudaremos también, a ganar la batalla en que está comprometido el destino del mundo. Humildemente, sin pretender ser dioses, **podemos conquistar instrumentos que nos aseguren el éxito de los valores que den dimensión cabal a nuestro humano destino.** El pueblo que distrae su tiempo ante las pantallas convulsivas de la televisión, que grita y aplaude con frenesí selvático ante el ring de boxeo, que nutre a las multitudes en-

loquecidas frente a los jugadores de fútbol o de béisbol, que delira y bota el dinero del diario mantenimiento en las pistas donde los caballos distribuyen con las patas fantásticas fortunas formadas con el trabajo de los incautos, ese pueblo que se divierte y se olvida de sí mismo, reclama un tipo de educación que los acerque a planos donde germinen valores a tono con su propia dignidad” (Briceño-Iragorry, 1988, p.p. 236-7). Las negritas son mías.

En Mensaje sin destino (1952) ha escrito, para que no nos olvidemos de la dinámica de la cultura humana, y nos advierte que “Precisa no olvidar que el mundo, como idea y como voluntad, jamás podrá representarse por medio de monumento de un solo estilo, **sino como construcción dialéctica donde armonicen las contrarias expresiones del pensamiento y del querer humanos.**” (Briceño-Iragorry, 1988, p.79). Las negritas son mías.

Somos memoria. El ser humano se sostiene en su relación con los demás porque puede decir quién es como parte del mundo en sus disímiles relaciones. Somos memoria colectiva, construida a lo largo del tiempo en la humanidad o de colectivos más precisos, como los espacios nacionales, regionales y comunitarios. Así se emparentan memoria y cultura, es cómo guardamos colectivamente todo lo que nos pasa. Si los guardamos bien y estamos en contacto permanente con ello, si esa información se activa constantemente, podemos decir que tenemos buena memoria como pueblo y estamos en capacidad de saber quiénes somos. También podemos padecer de una memoria débil y culturalmente seremos débiles porque maltratamos o no sabemos examinar los textos y los signos que la constituyen.

Es muy importante para nosotros como colectivo humano debatir este problema. Como resultado de la situación planteada a raíz del tristemente célebre decreto 277 del gobierno regional queremos hacer aportes al respecto, queremos que el diálogo se dinamice, se abra a todo el colectivo trujillano. Pensamos que podemos marchar a un gran evento que nos reúna para consolidarnos como pueblo con una gran memoria, esto podría

hacerse el próximo año 2010 cuando cumpliremos 200 años de habernos adherido al proceso de independencia como provincia que pensaba en la Libertad y la emancipación de los pueblos.

Creo que la virtud de todo esto es que se despertó una voz que nadie podrá ya callar. Es la magia del diálogo abierto. Somos de la idea de que los dos Briceño son necesarios, separados no pueden convivir. Son símbolo creador de la hidalguía y la palabra cada vez más comprometida. No se trata de exaltaciones efímeras, de celebraciones huecas y poco ejemplares. Una de las propiedades de la memoria colectiva cuando se profundiza es que nos fortalece y se aclara mucho más el rumbo nuestro como pueblo.

Es importante buscar zonas donde la reflexión tenga la oportunidad de realizarse, de acercarnos por encima de lo que nos divide como enemigos irreconciliables para mirar el hondón de la patria y poder ser cohetáneos creativamente, para no vivir desprovistos de la memoria común que serviría de puente para enlaces superiores y no para la destrucción inmisericorde de nuestro macizo cultural. Este macizo, como los glaciares mismos, se descompone gracias a la acción de un efecto emitido desde la pretensión del individualismo “que lleva a cualquier venezolano a considerar que por la punta de su nariz pasa el meridiano de la nación” (Briceño-Iragorry, 1988, p. 53). En Pequeño tratado sobre la presunción nuestro autor ha revisado la ausencia en nuestra comunidad nacional de el necesario sentido de cooperación para permitirnos el esfuerzo común para no vivir en lo inacabado. Una muestra palpable de ello, es la pretensión de un gobernante que subestima e insulta los aportes de Briceño-Iragorry, no sólo por desconocer su obra, cuestión que es evidente, sino por el esfuerzo poco creativo para hacer mengua de este pensamiento en la lectura social, en su lectura colectiva. Uno se pregunta qué le podrán decir a los muchachos escolares de la Escuela trujillana Mario Briceño-Iragorry para explicarles que este señor es un traidor a la patria.

Es indudable que a los autores del decreto 277 se le ha hecho fácil talar sobre la arboleda de las ideas de Mario Briceño-Iragorry. Fácil porque lo desconocen desproporcionadamente, es decir, no lo conocen en la plenitud de sus proposiciones para una teoría de lo venezolano. Debemos pensar que niegan la dinámica y los cambios en su pensamiento porque no se han dado el tiempo para meditarlo desde sus profundidades. Estamos, creo, frente a la soberbia de la ignorancia, soberbia que quebranta cualquier posibilidad de diálogo creativo, efectivo para construir colectivos capaces de saberse desde sí mismos. Hay aportes de Briceño-Iragorry que gravitan en la actualidad política y social de Venezuela, en la condición de la educación o el papel de la juventud. Su obra es un extenso ensayo desde la ciudad terrestre desde donde no podemos perder la capacidad para pensarnos y hacernos.

Ayudar al pueblo es por lo tanto nuestro deber presente –dice en Mensaje sin destino-. A un pueblo que no está debajo de nosotros, en función de supedáneo para nuestro servicio, sino del cual nosotros somos mínima parte y expresión vez. Debemos ayudarlo, no a que grite, como aconsejan los demagogos, ni a que olvide sus desgracias, como indican los conformistas del pesimismo, sino a que reflexione sobre sí mismo, sobre su deber y su destino (Briceño-Iragorry, 1988, p. 106)

Es una obligación, por lo menos de los trujillanos leer, conocer y dialogar alrededor del legado de Briceño-Iragorry. El silencio no es un “método didáctico” para ser seguido en estos momentos ni en ningún otro<sup>23</sup>. Como denunciara también Simón Rodríguez, este tipo de silencio se parece a la estupidez que pretende simular conformidad con las ideas que aspiran a conformar una cultura redonda, cerrada y a la medida de las pretensiones ideológicas de un temporal gobernador. Siempre he creído en el debate creador de todo lo que existe debajo del sol. Si los colectivos somos capaces

---

23 Es en *El caballo de Ledesma* (1942) donde se presenta una breve y enfática teoría sobre el silencio. “Ese impulso solitario a la verdad y al cumplimiento del deber yo lo he visto expresado en el mito de Andrea de Ledesma”. Antes había escrito: “Necesitamos una cruzada contra el silencio” para diferenciar el silencio activo de la meditación, “silencio de silencios”, al cual se le opondrá “un callar calculado”, “silencio de disimulo” o “silencio cómplice de la peor de las indiferencias” (MBI,1988:11).

de viajar por estos senderos del diálogo intercultural y particular se evitarían muchas maldades hechas a nombre de la verdad o de la revolución. Está abierto el debate sobre la perennidad de nuestros signos. Nuestros signos y no los signos de un sector que llega a funcionar como secta. No hay unidad porque quienes llaman a la unidad nos dividen. Por esta razón, este debate está por encima o fuera del cajón oficialismo-oposición que tanto daño le está haciendo a la patria de Bolívar, el mismo que nos alertó incesantemente. “Nuestra fuerza reside en esa unidad –dice Briceño-Iragorry- que la política de Washington se ha empeñado en destruir” (1988, p. 371). Sufrimos de una incoherencia terrible, incoherencia que pasa por una tozuda y veleidosa manera de burlanos de nuestros legados lejanos y cercanos.

Voy a dar un ejemplo: En la Convención de Gobernadores Bolivarianos hecha en Boconó (Municipio del Estado Trujillo) recientemente se podía leer una pancarta de fondo para dar la bienvenida a la tierra de Fabricio Ojeda y El Tigre de Guaitó. Pues bien, Fabricio Ojeda, martir del proceso revolucionario venezolano, en su libro *La Guerra del Pueblo* (1970, Editorial Fuentes) coloca como Pórtico un párrafo de Mario Briceño-Iragorry, de su discurso de 1952, y además lo cita recurrentemente. Es sencillo, en el fondo no saben quien es Fabricio Ojeda puesto que lo desconocen desconociendo a Mario Briceño-Iragorry. Este desconocimiento no es porque no sigan las propuestas de los adelantados nuestros para un proceso de emancipación mental y la construcción de una sociedad igualitaria y feliz. Este desconocimiento es resultante de la ignorancia política e ilustrada, de la incapacidad intrínseca de quienes festejan el poder del pueblo por encima de él, simulando escenarios de revolución virtual mientras la ciudad de la memoria se ve comprometida en la revisión de la Tradición. Nos dice Mario Briceño-Iragorry sobre ello:

Tradición no es, como entienden muchos, un concepto estático que lleva a mirar ciegamente hacia valores y sistemas pretéritos. Tradición es, por el contrario, comunicación, movimiento, discurso. En lenguaje forense, el vocablo mantiene su antiguo y amplio sentido de entrega de lo que se debe. Tradición como transmisión de los valores formados por los

antepasados. Legado de cultura que el tiempo nos transfiere para que, después de pulido y mejorado por nosotros, lo tras-pasemos a las generaciones futuras (1988, p. 166).

Resultado de una falta de conciencia social sobre la tradición, puesto que la hemos recibido hecha pedazos gracias a la demagogia ideológica de la liturgia de los dominadores de “las repúblicas”, las comunidades interpretantes y vivientes de este fenómeno tenemos que resolver la falta de continuidad histórica que el propio Briceño-Iragorri considera como “factor primordial de crisis” en su ensayo meridional Mensaje sin destino, llamando la atención sobre el tratamiento necesario de la Historia con un “sentido de continuidad y de permanencia creadora”. Esta permanencia creativa del sentido de continuidad de la Historia nuestra, que se hace nutricia del hondón de la patria y se hace coetánea en nuestras elaboraciones culturales es la salida que debemos debatir y practicar al mismo tiempo, sin necesidad de falsearla creando héroes imaginarios, santificando los que ya tenemos o colocando piezas públicas sin el debido conocimiento de la importancia de los aportes o valores culturales de nuestros antepasados indígenas, negros, españoles y un etcétera de la alteridad humana. Este es un debate contradictorio de lo diverso que debe estar presente en la ciudad terrestre porque todavía “no hemos llegado a la definición de “pueblo histórico” que se necesita para la fragua de la nacionalidad” (Briceño-Iragorri, 1988, p. 75).



## VI

### **UN PENSADOR GIGANTE. MARIO BRICEÑO-IRAGORRY (1897-1958)<sup>24</sup>**

Hace 118 años, un 15 de septiembre, Trujillo vio nacer a un pensador del mundo. Mario Briceño-Iragorry dejó una inmensa obra. Tesoro intelectual que cada vez recobra su fuerza creadora. Ensayista, historiador y novelista, pulimenta un acercamiento al de dónde venimos y hacia el dónde vamos para observar la cultura humana como continuidad creadora. No es posible ocultar la obra escrita de alguien que se sintió “como en casa” para sintetizar su diversidad en un discurso proteico, denso y dinámico que aspira a dialogar con los valores que le dan fisonomía a lo venezolano y a lo latinoamericano en el tenso trama de su sentido histórico y el desafío a lo percedero “como expresión de dominio interior”. En Mario Briceño-Iragorry hallamos un legado, el relato particular de nuestra trama histórica en diálogo con una cultura que la mar de las veces se ha mirado superficialmente.

No lo concebimos como un santo ni pretendemos santificar su ideario. En la arboleda de su pensamiento encontramos una condición que orienta sus distintas proposiciones: en el hacer humano, hacer cultural por excelencia, confluyen las distintas formas de decir y de pensar.

Enaltece al pensador el carisma esclarecedor de sus palabras, serena respuesta a quienes reniegan el atributo de los intelectuales con clara conciencia de colectiva voz. En La hora undécima enciende con lucidez la necesaria llama dialógica y nos recuerda que “El

---

<sup>24</sup> Ensayo publicado en Diario Los Andes, Trujillo 15 de Septiembre de 2011.



porvenir del hombre venezolano impone la necesidad de mirar hacia zonas donde la reflexión tenga oportunidad de realizarse...” y esta mirada debe superar “el pretendido divorcio o escisión que algunos ven (...) entre la vida teórica y la vida práctica...” (Briceño-Iragorry, 1988, p. 237).

Hace algún tiempo, encubriéndose en la exaltación a Antonio Nicolás Briceño, algunos “trujillenses” trataron de endilgarle el deshonor de traidor a la patria. En Lección y sentido de Antonio Nicolás Briceño (1982) Briceño-Iragorry dice sobre este héroe trujillano: “Pero, ese hombre ensangrentado y lleno de sombras, fue conducido a extremo tan terrible por el aliento de una pasión nobilísima. Más allá de su locura estaba Venezuela. Más allá de su delirio estaba la República destruida. A él no lo empujaba la codicia...” (1982, p. 33).

Por otra parte, el lector de Mario Briceño-Iragorry deberá advertir en su proceso de escritura la posición que asume frente a las famosas leyendas que han pretendido volver la mirada sobre nuestra historia como si fueran jirones de un vestido hecho a retazos: “Del mismo modo como no acepto la leyenda negra forjada a la sombra de la Torre de Londres, rechazo la leyenda dorada de quienes alaban la colonización española hasta la esclavitud y la Inquisición...” (1988, p. 76) Briceño-Iragorry aupa sin aspavientos, una conducta de dignidad para darle rumbo a lo venezolano. Lo venezolano se actualiza y se sintetiza en la palabra dialogante de nuestro trujillano. Escribe para una época que no ha concluido, lamentablemente. Por ello, no deja de asombrarnos la vigencia de sus lenguajes culturales, el sentido de su intuición y el carácter de sus hallazgos: “Es preciso aprender a desarticular el pasado, para lograr nuestra coetaneidad creadora con los arquetipos que sirven de numen a nuestros actos. Ser Historia hasta abolir, para la nueva creación, los eslabones que nos separan de los hombres cargados de función ejemplar” (1988, p. 230).

Coetaneidad creadora entre los hombres cargados de la fuerza de los ejemplos y nosotros. Adquiere un sentido cualificador en la conciencia del pensador trujillano, para practicar su condición en una vida opuesta a la “civilización fracasada” del capitalismo donde los grandes valores cristianos que profesa han sido desamparados por una Iglesia desligada que finge su espiritualidad. Además de su calidad frente a la crisis social, su propuesta lo coloca sin duda como precursor de la teología de liberación además de criticar la superficialidad cultural: “La marcha del hombre venezolano ha desembocado en ciega carrera hacia el provecho material” (1988, p. 231). El venezolano, dice, “Traslada a lo material todo lo que significa belleza y placer” (1988, p. 233) y de esta manera “la concupiscencia de lo momentáneo” tiende a dominar la escena de su cotidianidad.

En *La traición de los mejores* (1952) expresa agigantado que “Si algo funesto ha habido y continúa habiendo en Venezuela es la distinguida clase de los privilegiados, que asumen por sí y ante sí la función de dispensar honras y la creencia de ser los depositarios legítimos del destino de la República” (1988, p. 318). No se puede fabricar una historia, por lo menos una historia colectiva, desde recortadas preferencias de unas mentalidades acomodaticias y halagadoras del poder.

La profundidad de sus aportes van de la mano con la reflexión crítica de lo cotidiano. Llama a mirarnos con la amplitud necesaria para las transformaciones requeridas como mundo y con nuestras propias determinaciones:

...Pero si nos empecinamos cada quien desde nuestra estrecha parcela, en el propósito de destruir la personalidad de los contrarios, al hacer el balance de los valores morales de la república, a base de las atribuciones feridas en la lonja de los insultadores, hallaríamos con espanto que, por nuestro propio yerro, se nos ha hecho aparecer ante los ojos del forastero que vigila para su provecho nuestra debilidad, como un país de simuladores, de ladrones, de ignorantes, de asesinos, de logreros y de tráfugas, cuyos solos hombres virtuosos son los que transitoriamente ejercen desde el poder el monopolio convencional de la verdad” (Briceno-Iragorry, 1951, p. 99).

La ausencia de una conciencia reflexiva y no sectaria ha permitido que nuestra comunidad carezca de resistencias, y ha podido mucho más, tiene más efecto y consistencia la simbología consumista y trivial en la mente colectiva que la historia portentosa manejada a su antojo por bufones locales. Esto nos permite decir que, la única vía sincera es el debate creador sobre “nuestra carencia de continuidad histórica como factor primordial de crisis” (1988, p. 85).

Finalmente, los dejo con estas palabras del maestro para un pueblo sabio, para que reflexionemos y no permitamos nunca jamás se mancille la memoria de quien supo dar lo mejor de sí para alumbrar el calamitoso camino de lo que decimos buscar:

Soy un venezolano del siglo, cargado de las responsabilidades de mi tiempo, salpicado por las burbujas de las aguas negras de la política, marcado con el signo de épocas contradictorias, transido de la angustia de quien ha deseado ver por siempre superados los reatos que impiden el pleno desarrollo de nuestra obra de cultura (...) Trabajar, pensar y soñar como finalidades escalonadas de un proceso cargado de autenticidad humana. Dominar la técnica para que el hombre crezca y no destruir al hombre para que luzca la burda obra material (...) Almas, espíritus, inteligencias en pleno goce de su dimensión humana, pide, también, la ciudad terrestre como fin de toda organización social. Sobrarán los majestuosos edificios, las rebosantes presas, los canales fáciles, los caminos suaves, si los hombres a cuyo servicio están destinados no gozan la plenitud de facultades que hacen a la persona. (1988: 238-9).

## VII

### EL IDEAL DESAMPARADO

Uno de los trujillanos que mejor ha mirado el proceso de nuestra cultura ha sido Mario Briceño-Iragorry. Creo que en su obra encontramos una poética de nuestra memoria o cómo leernos sin el desafuero de la exaltación egocéntrica, haciendo de la crítica bien argumentada una analogía de lo que somos como género humano y hacia dónde dirigir nuestros pasos sociales. Es decir, Mario Briceño-Iragorry, con el amor por contar profundo interpreta el sino de los pueblos y nos ayuda, si así lo queremos, a librar la batalla del pensamiento, por la libertad y la justicia con la suficiencia del que fue salvándose con su palabra por los caminos calamitosos de la época vivida, en la afrenta a los traidores pero, insiste en que no necesitamos de lo extraño “para llevar a cabo la obra revitalizadora de nuestra conciencia de pueblo” buscando “en la trama de nuestra propia historia los valores que ayer dieron fuerza creadora a la República, tenemos para topar con voces poderosas, capaces de despertar las energías silentes” (Briceño-Iragorry, 1953, p.347).

Hace 118 años, un 15 de septiembre, Trujillo vio nacer a un pensador del mundo para despertar “energías silentes” muy a pesar de los que a cada momento vomitan frente a su imagen e ideario sus maldiciones. Mario Briceño-Iragorry dejó una inmensa obra. Tesoro intelectual que cada vez recobra su fuerza creadora. Ensayista, historiador y novelista, pulimenta un acercamiento al de dónde venimos y hacia el dónde vamos para observar la cultura humana como continuidad creadora. No es posible ocultar la obra escrita de alguien que se sintió “como en casa” para sintetizar su diversidad en un discurso proteico, denso y dinámico que aspira a dialogar con los

valores que le dan fisonomía a lo venezolano y a lo latinoamericano en el tenso trama de su sentido histórico y el desafío a lo percedero “como expresión de dominio interior”. En Mario Briceño-Iragorry hallamos un legado, el relato particular de nuestra trama histórica en diálogo con una cultura que la mar de las veces se ha mirado superficialmente.

El proceso cultural esta visto con profundidad pero critica lo que llama un fardo pesado, “la cultura de superficie” (Briceño-Iragorry, 1956, p.202) , y se detiene en otra parte a definir la responsabilidad de los constructores de cultura profunda que no es justamente, ni puede ser, “una cultura enraizada en el petróleo”:

La antigua cultura que arrancaba del iluminado Prometeo ha sido sustituida por una cultura enraizada en el petróleo. Una cultura sin espíritu, con que se ha roto la antiquísima tradición del fuego sagrado, que sirvió de origen a muchas religiones. La llama de la vieja hoguera fue vista por los ojos asortos del hombre primitivo como la propia forma de un dios poderoso. Nuestros indios Guaiqueríes tuvieron a su vez la visión del petróleo como la de estiércol del Diablo. Stercus de moni, dice Fernández de Oviedo en su Historia de las Indias. Exactamente, un valor adivinatorio que nos vino, sin haberlo sabido aprovechar, del sub-mundo aborigen. Por eso, toda su política entreguista emana un mal olor social (Briceño-Iragorry, 2007, p.52).

En este país, durante mucho tiempo se celebró y de algunas formas novedosas se celebra la cultura del petróleo, asociada a la de la superficie o “el camino de celebrar rabiosamente las cosas a la moda” (Briceño-Iragorry, 2007, p.34) que podemos asociar a la angustia de una incapacidad sobradamente denunciada y pretendida por resolver: el diálogo de la tradición con el presente como comunidad histórica, lo antiguo y lo actual en contrapunteo dialógico para darnos una memoria histórica que nos empuje en la acción a un porvenir que nos reúna críticamente como relación intrasocial. Denunciaba nuestro trujillano pluriversal:

Nuestros países latinoamericanos después de haber desfigurado la propia misión histórica de libertad e independencia que le dio fisonomía en el orden de las naciones, se agregan hoy a las tesis guerreristas de nuestros nuevos opresores del Norte, hasta llegar, como Colombia adolorida y sangrante, a enviar sus pobres hijos al sacrificio inhumano de Corea. (1953, p. 461).

Ir y venir con la historia para hacernos coetáneos y creadores frente a ella. Sin conciencia como comunidad histórica fácilmente nos hemos desbarrancado por el abismo de la desmemoria y la copia a los poderosos del mundo. La cultura de la superficie ha denegado de lo inmortal, ese fuego primitivo que podría ser recreado en la construcción trascendental de un pensamiento con contornos precisos y capaz del diálogo tenaz y sincero con las alteridades para introducir los nuevos elementos dinamizadores que permitan llenar la vida colectiva con la impronta libertaria y fogosa de los que nos dio vida como patria:

Es preciso aprender a desarticular el pasado, para lograr nuestra coetaneidad creadora con los arquetipos que sirven de numen a nuestros actos. Ser Historia hasta abolir, para la nueva creación, los eslabones que nos separan de los hombres cargados de función ejemplar. Con el ideario de Bolívar -bien depurado de las escorias que pretenden sumarle los que miran en el Padre de la Patria un alcahuete de malandrines y farsantes-, y con una revisión de los principios de justicia, dignidad, responsabilidad y tolerancia que cristalizaron en la obra de los viejos patricios, sería factible un esquema dentro del cual pudieran encajar los contenidos de un programa de educación cívico-moral, capaz de asegurar al venezolano de hoy el derecho de llamarse sin sonrojo sucesor del venezolano que luchó tenazmente durante veinte años para hacer la libertad de la América española. Y junto con dicho derecho, garantizarle la fuerza necesaria para que la Patria no se disuelva melancólicamente al realizarse la conjunción universalista que impone la común finalidad del destino humano (1956, p.230).

Coetaneidad y creatividad. Diálogo con el pasado e invención que lo trascienda. Del hondón de la patria a la síntesis en lo contemporáneo como combinación para superar “la crisis de pueblo” de la cual habla insistentemente en Mensaje sin destino subrayando en otra parte en el papel de los intelectuales combinando la teórica con la vida práctica (La hora undécima) superando este divorcio llevando al pensamiento vivo el cuestionamiento a la carencia de ideas. Postula así la necesidad de un pueblo pensante, viviente en su búsqueda de un primer piso, una base cultural segura que nos permita crecer como nación capaz de reconocerse en su memoria histórica y su continuidad creadora para no ser acusados por el propio Simón Bolívar: “No seáis los Asesinos de la Patria y

vuestros propios verdugos”. De hecho, Briceño Iragorry nos recalca la herencia bolivariana como esencia para marcar rumbos. En una de sus cartas nos arenga desde su pasión por Bolívar:

Que sea nuestro Bolívar, el Bolívar capaz de darnos fe en nuestro porvenir de entes dignos, en quien todos vemos con afecto filial al Padre de la Patria, una y perdurable, el Bolívar cuyo magisterio perpetuo es ayudarnos a librar nuestra batalla por la libertad y la justicia (p. 83, V6).

La memoria histórica entendida como la conciencia sobre el pasado alumbrando caminos actuales cruza como contenido paradigmático el pensamiento de nuestro trujillano querido, quien supo acercarse a lo histórico fulgurante en el compromiso intelectual de ir resemantizando sus códigos actuantes en la hechura cotidiana de la grandeza cultural, no sólo por la heroicidad de seres fundantes del desafío independentista sino por la corteza y corazón de un ideario como corresponde a una raza cósmica o género humano, género venido a menos por incomprendiones y usos de ese hondón de la patria donde se combinan entereza en la conducta y profundidad en la idea. De esa manera dialogan, entre muchos otros, Fabricio Ojeda, Domingo Miliani, Mario Briceño-Iragorry con la tradición traicionada una y mil veces, y reducida al entusiasmo de las efemérides en la historia perversa de la patria adulterada, bufa y llena de falsos encantos. Ellos no jugaron con la fantasía de la patria, buscan en sus raíces la devoción de la independencia como pauta inequívoca para la configuración cultural de una sociedad con memoria y con dignidad. Saberse heredero de la “espada de Bolívar” no es cualquier cosa. Mario Briceño-Iragorry, para repostar la decisión de Pérez Jiménez de que sus generales -y él por supuesto- usarán una réplica de la espada de ceremonia de Simón Bolívar -la que le regaló el Perú- asocia una:

... la formación de una fornida conciencia que, haciendo sentir con carácter de comunes los dolores del hombre americano, prepare los instrumentos que aseguren nuestra digna participación en el orden de la cultura universal. La preterida espada de Bolívar puede servirnos de signo fecundo para romper la red diabólica que detiene los pasos de la libertad. Esa espada admirable no pide para su función salvadora un trasfondo donde el tablero de los cañones amedrente a los pueblos. Esa espada

pide apenas que cada quien, con humildad y con decoro, tome la lección de su temple inquebrantable y la lección de su obstinado sacrificio. Lo que Bolívar hizo ayer en el orden de América, podemos realizarlo nosotros en el área restringida y poderosa de nuestra conciencia de ciudadanos. (1955, p. 299).

Una espada de fuego en la boca y una espada de hierro en la diestra” no es para ser lucida en los festines de la patria sino en la poderosa conciencia de un pueblo que debe aprender llevarla con decoro para hacer colectivamente la patria de los grandes sueños. Es la espada pensamiento para reponerse como pueblo, la espada de las dignidades múltiples de aquellos que ayer y hoy saben convertirla en signo fecundo para combatir las redes diabólicas de lo que nos oprime como pueblo, como nación, como mundo. Tomar la lección del temple inquebrantable de enfrentarse a viejos y nuevos filisbuteros que pretenden destruir lo que somos como pueblo, pueblo que debe robustecer su personalidad adentrándose a su propia historia, adueñándose por encima de élites de aquellos estandartes impregnados de valentía para conquistar un espacio donde todos quepamos, símbolos del esfuerzo constante de un colectivo movilizad o en sus redenciones traicionadas, derrotadas o victoriosas, sin repudiar “el pasado como fuerza constructiva, sino el infecundo conformismo de quienes creyeron que ya todo estaba hecho por los antepasados (1952, p. 72).

En tal sentido, a la sazón de aviso gigante para que nos veamos en esta construcción de la conciencia histórica popular, nos delinea con alta claridad y resolución, por encima de las inconsistencias, el proceso vivido y por vivir:

Los cortos espacios que marca un régimen o un sistema político no cuentan para deshacer la continuidad histórica de una nación. Por lo contrario, ésta es más en sí misma cuanto menos se abulten, por medio de sistemas artificiales, los modos de ser provocados por el tiempo y las diferenciaciones que promueve el movimiento de la cultura. Y tan más válidos y duraderos serán los frutos de este progreso cuanto más firme sea la estructura de la tradición donde se fundamenten las instituciones creadas por el genio popular, producto a la vez de la sedimentación histórica de los valores espirituales que producen las generaciones (p. 72).



Está muy claro para Briceño-Iragorry que el hombre nuevo no tiene porque ser un “necio contemplador de valores antiguos” pero sí como ser capaz de dialogar profundamente con la tradición y no la ve como cáscara brillante sin nada por dentro sino, más bien, la ve como “onda creadora que va del ayer al mañana, y sin consultarla, no crecerán para los porvenir las sociedades” (MSD, p.73). Aquí es donde se justifica su propuesta de la coetaneidad creadora: “Definir la tradición y velar por su constante progreso” permite a las comunidades o colectividades como prefiere decirlo “robustecer su personalidad en los cuadros de la historia universal” (MSD, p. 73). Quizás sea para evitar este enlace, este crecimiento desde un espíritu colectivo que los conquistadores viejos y nuevos tratan de aniquilar la memoria asociándola a tradiciones que no le corresponden en su continuidad histórica.

Esta Bienal<sup>25</sup> rinde homenaje a nombres que forman parte de un ideal enorme y desamparado. Sigo también en ello a Mario Briceño-Iragorry cuando habla de hombres que forman parte de “estatuas mutiladas” quienes “han traicionado, por acción u

---

25 Parte de este trabajo fue presentado en la IV Bienal de Literatura “Ramón Palomares” (noviembre 2011) realizada en homenaje a algunos trujillanos trascendentales. Reproduzco a continuación parte del Artículo de mi columna “La Mudanza del Encanto” que aparece en Diario Los Andes, titulado “La Bienal en Boconó”:

La semana pasada estuvimos en el municipio Boconó participando en la cuarta edición de la Bienal de Literatura “Ramón Palomares”. Esta vez, y acertadamente, se le rinde homenaje a cinco trujillanos que con su afán de vida creadora marcaron distintivamente su compromiso por una mejor sociedad: Fabricio Ojeda, Mario Briceño-Iragorry, Domingo Miliani, Oscar Sambrano Urdaneta y Eusebio Baptista. Además de recordar a estos seres ejemplares, la bienal significa la reunión alrededor de su obra y pensamiento para su difusión y conocimiento.

Estuvimos en Tostós, Mosquey y Boconó. Significa mucho que la gente de las comunidades, sus “poetas invisibles” como diría Pablo Neruda, combinen sus creaciones con poetas de otros lugares del país. Este elemento me parece resaltante. No se trata de un programa o política cultural sino de un quehacer cotidiano: el acto de creación revitaliza los códigos culturales de un colectivo en posición de transformar y transformarse. La bienal sirve, según mi juicio, para subrayar la necesidad del encuentro creador por encima de aquellas subalternidades que pretenden el “más de lo mismo”. Por eso no puedo dejar de subrayar el acto de cinismo del señor gobernador de nuestro Estado cuando aparece sin ton ni son, con su equipo publicitario, en la plaza Bolívar de Boconó, a congraciarse con la iniciativa de la cuarta bienal y adueñarse de la misma. Cinismo, eso es cinismo puro, es no tener vergüenza porque las ofensas que le han hecho a Mario Briceño-Iragorry no son ni serán una página pasada. (...)

omisión, a las generaciones que esperaron de ellos el ejemplo decoroso y altivo con cuya repetición y difusión se hubiese salvado la patria”. Los traidores – y los aduladores- tienen fuerza en la pena de la pérdida, desmoronan la posible construcción de lo mejor, aniquilan el futuro sirviendo a lo caído del conformismo. Pero, menos mal, “También la Historia ofrece nombres que, probando la posibilidad de la conducta contraria, son testimonio de la perdurabilidad fecunda de los ideales desamparados” (1953, p. 329).

Ejemplares de los ideales desamparados, van a ellos y los encarnan, los asumen en la hidalguía quijotesca y bolivariana, heredando la plenitud del empeño aún en las peores circunstancias. Fabricio Ojeda abandona el congreso nacional para irse a pelear por los desamparados en las montañas de Venezuela; Domingo Miliani soñó con una escuela robinsoniana en “Las guayabitas”, Mario Briceño-Iragorry, estupendo “caballero de la libertad” como le llamara Héctor Mujica, pagó con exilio sus palabras de compromiso y de fuerza creadora. Lejos de apetencias vulgares, con un alto vuelo, supieron colocarse lejos de ser servidores incondicionales de gobierno alguno. Estamos frente a hombres libres que supieron crecerse ante el compromiso. No los dañemos con honores vacíos porque ellos supieron hacerse ante el peligro de la patria y enfrentaron a su manera a quienes atentaban contra su dignidad. En su valiente condición fueron hombres críticos, audaces en la comprensión del momento histórico, no para escalar posiciones burocráticas sino para empujar como leones a la historia a mejores senderos.

Fuera de la jerizonga política y “revolucionaria”, tenemos en Mario Briceño-Iragorry un maestro de futuros. Al conocer su trayectoria y su ideal, nos topamos con un venezolano meridional y su linterna de fuegos ayuda a comprender pasados y a soñar futuros. Siempre recordamos que no es un santo para prenderle una vela pero por su boca habla la riqueza de la verdad bien dicha. Hay en él un ideal para construir patria y para defenderla de los abismos del mundo, de “los nuevos corsarios del imperialismo

internacional”. Buen estandarte, al igual que Fabricio, Domingo y Eusebio, para construir cultura transformadora. No jugó a acomodar condiciones, sabe desmontar los manteles lustrantes que cubren las realidades: “En Venezuela no se ha sabido contradecir al Poder ni como amenaza ni como tentación. La historia de nuestras grandes quiebras morales no es sino fruto de esa falta de capacidad resistente para el halago y la amenaza. Todo se rinde ante la banal consideración. Nada importa el decoro personal si su manifestación puede quebrantar la merced gozosa que transfiere la amistad del gobernante. En cambio, cuando las naciones cuentan con un grupo de ciudadanos que no temen desagradar a los hombres que gobiernan ni se afanan por la gracia inválida que otorga el aprecio oportunista de los oligarcas, aquéllos y éstos cambian indudablemente la táctica encaminada a dirigir la cosa pública y a defender sus pretensiones de dominio” (1953, p. 357-8).

## VIII

### **PALABRAS PARA UN FANTASMA CALCINANTE**

Cultiva la tierra, cultiva los libros, en ella y en ellos habita como hombre que busca y dice y vuelve a decir. Hay hombres de la tierra y de las letras, se hacen seres de la palabra que va más allá, es el anuncio, el inmenso llamado: Su obra, hecha a mano que siembra, es un “mensaje sin destino”, un abanico para claridades, una luz para alumbrar, una luz-ciérnaga para andar en ese mensaje infinito. Es el libro de la tierra escrito por Domingo Miliani (Boconó 1934 - Caracas 2002). Aquí, en su pueblo, en el Boconó que ha dado tanto, en el que podría ser ejemplo de pueblo, el que abriría las puertas del amanecer, el encantado Boconó, el enguirrellado Boconó, el súbito, el que salta en las contiendas, aquí que voy a hacer sino dejarle unas palabras de homenaje, homenaje más que académico, sería incompleto, es homenaje humano, es llamado a acercarse. A oler las huellas de una memoria y de un empeño. Así se hornea la ruta de un continuo, de un alguien que no puede morir, queda en los pájaros y en las hazañas, queda, sobre todo, en las palabras escritas, en esa impronta del pensamiento que busca más pensamiento. Es nuestro Domingo Miliani, el del compromiso con la palabra, el empeñado en arar sobre el mar de las palabras. Era un hombre de “ojos multiplicados”. Establece filiaciones y desencuentros e hila e hila. Allí está su obra, andando por ahí, reclamando lectores también de ojos multiplicados. La Universidad de los Andes le ha rendido homenaje, vienen sus obras editadas por nuestra Universidad, la que a veces se pierde y se vuelve a encontrar.

Leerlo es tener la experiencia de leer un sembrador de palabras calcinantes.

En Domingo Miliani - así como también en su gran influyente Mario Briceño-Iragorry - la interpretación del pasado es una experiencia vital en tanto ese pasado no subyace como distante e incomprensible sino emerge como algo con mucho sentido en relación con lo que somos como camino andado.

Llueve mientras recompongo estas palabras, palabras llovizna, brisca palabra para regar las otras. Una palabra que busca a las otras, y se encuentran en el juego del salto, como cruce de caminos, no como crucigramas frívolos, como cruce de palabras:

Sí, llovía, no importaba porque uno seguía caminando por el patio, como si fuera la misma plaza. Si no llovía, en la vuelta siguiente, dejar el pocillo vacío encima de la mesita del radio o en la del comedor, Emilia me voy a aprovechar lo seco para estirar las canillas. Y me iba otra vez, calle abajo. La neblina seguía alta, alrededor de la cúpula (ahora parece una bacinilla volteada, desde aquí arriba, qué vaina tan fea, como harían para echar el cemento sin resbalar; sin ir a trancar a lo de don Vicente Pardi, ahora el edificio del Obispo; hasta el Obispo tenía que hacerse su jaula de ladrillo para mirar por lo alto a sus rebaños de infieles, gente perdida, Sodoma, Sodoma, señor Gobernador. Llegaba a la plaza y estaban todos listos para que empezáramos a darle vueltas y vueltas, a ver el modo de tumbar al Gobernador, porque ya nos está echando demasiadas vainas y cuándo como cuando usted, compadre Eleute, con éste ni agua hay ya en el pueblo, tenemos que reunir a la Junta para hacer la carta al Presidente y que esto se componga, porque si no, a donde vamos a ir a parar con estos tipos que no hacen sino mitin y mitin y meten y meten en los bolsillos y el día menos pensado se van y ojos que te vieron porque ni de aquí son, compadre ni de aquí, los muy hijos de quien sabe de quién por parte de padre. (Piso 13P.H. en Comarca de fantasmas).

Sabemos que nuestro querido pensador vivió cual Quijote atacando la imagen convencional de la historia y de la Literatura -Allí anda publicada y por publicarse esa extraordinaria mediación desde el lenguaje, donde se fustiga y fatiga a la desmemoria y. particularmente- se nos acerca a un mundo familiar desde el “juego consolador de los reconocimientos” como podríamos decir en palabras de M. Foucault (1979, p. 20).

De allí que, también, *Entre Montañas y Recuerdos* más allá de la racionalidad clasificadora de todo crítico, aún a pesar de sus tantos e importantes aportes, es un libro de consolación, hermoso e irredento como sus episodios de infancia. Podemos ubicarlo sencillamente con sus propias palabras que encontramos en “El perro privilegiado”:

Es un espacio al que retorné después de transitar durante más de treinta años entre métodos y pedanterías críticas”. En todo caso, él se escribe en sus propias páginas con la sabiduría y la sencilla profundidad de un hombre que viaja a la semilla para encontrarse en su largo itinerario “no sólo de raíces ancestrales, sino de crecimientos vocacionales... (2004. p. p.90-97).

Justamente en este ensayo cruzado de recuerdos y evocaciones se nos trueca con Briceño Iragorry a partir de la poética imagen de la vela bachelardiana: ambos han sido perturbados por el mismo soplo, la lucha contra el olvido. Entonces, amigo del alma, estaríamos hablando de dos sobrevivientes, ni silenciados ni silenciosos por conveniencia: Mario y Domingo, dos afinidades en nuestro proceso sobreviviente del gran pensamiento trujillano y universal.

En ese hermoso libro de evocaciones que es *Mi infancia y mi Pueblo* (1951), recuerda don Mario que fue en la niñez apacible vivida en Trujillo donde transcurrieron no sólo sus días más felices, sino sus aprendizajes esenciales, los que dan forma y crecimiento al ser humano: el idealismo, la dignidad, la rebeldía y el sentido igualitario – no piadoso ni populista- de la justicia social. (2004, p. 91).

En lo que parece ser uno de los últimos trabajos escritos por Domingo Miliani. “Fabricio Ojeda, *Entre Montañas y Recuerdos*” y de donde toman de seguro el título del libro que aquí menciono, cuando se refiere a “La empatía nació de la referencia análoga a unos abuelos indagadores”... (se refiere a su relación con Fabricio que también tenía un abuelo “indagador”, “El suyo, investigador. El mío, campesino autodidacta...”) destaca la semejanza con lo que ha dicho en “El perro privilegiado” de Mario Briceño Iragorry en torno a su dignidad y rebeldía. Ese

abuelo le “inculcó el respeto al trabajo humilde, al pensamiento divergente del otro y un sentido igualitario frente a los demás...” (p. 112). Queda así ampliado en tres y en muchos esa gamma de los “no silenciados” que tienden a salvarnos de esa historia antes que la hagan los historiadores. Seres del saber inconforme, cuestionadores absolutos, rebeldes con una profunda causa. Viene a cuento lo que dice Jorge Larrosa: “Pero de lo que se trata, me parece, es de que el texto del pasado no sirva para la confirmación y consolidación de la imagen convencional y autosastifecha que esos discursos producen de nosotros mismos y de nuestro mundo, sino para su crítica y cuestionamiento” (2000, p. 135).

Conciencia, crítica y cuestionamiento útil sedimenta su pensamiento y su escritura alertando contra convencionalismos y trivialidades perseguidos por sacrosantos académicos. Allí y particularmente en *Entre Montañas y Recuerdos* anida el anuncio de las más hondas repercusiones espirituales de su itinerario vital, lejos de todo perjuicio científico y sedimentado en una estupenda nobleza del intelectual:

Con pocas palabras y mucha timidez fue creciendo en mí una forma de ser ya irrenunciable. He sido reacio a honores y lisonjas de todo género. En estos últimos treinta años, ha ido cobrando auge en nuestros conductores sociales, políticos, económicos, intelectuales, la autosuficiencia pedantesca y la voracidad que han minado las bases de la llamada “democracia de asalto” por un gran trujillano, Mario Briceño Iragorry. Ese fenómeno me hizo comprender que había llegado la hora de volver a la tierra, a los riscos donde creo haber hallado la mejor gente de nuestro país: estos campesinos que llevan escondidos una singular urbanidad, un “Carreño” interior, unos modales de señores, contratantes con la agresividad oportunista sustentada por los transeúntes de las ciudades abarrotadas de corrupción y facilismo. Entre esos hombres de Montañas vivo y con ellos comparto respetuosamente su cotidianidad humilde. (“PARA INAUGURAR UNA BIBLIOTECA EN BOCONÓ”, 1989).

Extraemos de estos discursos una doble referencialidad. La primera correspondería a esa “forma de ser ya irrenunciable” de un intelectual en su compromiso quijotesco de leerse en las

páginas de la vida, actuando como el otro rapsoda, continuador de la denuncia profunda de la desmemoria. En *País de Lotófagos* (1992) irrumpe de esta manera: "...Hace falta más ideas, más debate, contienda y clarificación, para combatir las castraciones mentales donde estamos hundiéndonos..." (p.257) antes había escrito, en otro de sus ensayos, la explosiva palabra que le caracterizaba sin vacilaciones ni eufemismos:

La amnesia histórica, el olvido de la Patria, los vientos dañosos que empujan al desdén de lo nuestro han sido, junto con el azar, constantes comensales a cuya mesa aumentan cada día, enloquecidos, los afanosos de una riqueza medrada en el asalto y la indiferencia. No les hace falta remar duramente para reencontrarse, como en la parábola homérica, a pesar de que si hemos tenido por lo menos un rapsoda (se refiere aquí a Mario Briceño Iragorry). Igual que Ulises vivió empeñado en despertarnos del espejismo a fuerza de repetir un llamado en la conciencia histórica. (1992, p.19-20).

Ahora bien, la segunda clave referencial de sus discursos corresponde justamente al mirar el mundo desde esa conciencia histórica predicada por Briceño-Iragorry y subrayada constantemente por Domingo Miliani. Ambas, sin duda, presentes en toda su ensayística, donde las cortinas del acomodamiento académico han sido corridas para en su lugar anunciar un pensamiento sin ningún tipo de "autosuficiencia pedantesca". Sin embargo, aquí no nos interesa intentar analizar la obra de Domingo Miliani, hay que quitarse el sombrero como creo que diría él mismo sobre algún gran pensador. Sólo queremos contribuir modestamente -en el país de lotófagos en que seguimos sumergidos- a un reconocimiento trocado en exigencia: dialogamos desde Domingo Miliani para comprendernos y comprender nuestro oficio- a veces casi solitario que medra sobre la amnesia o sobre esa suerte de mimetismo a lo que nos viene desde "afuera". Esa tenaz insistencia en su oficio crítico que lo sustrae del olvido al lograr compenetrarse en el abismo permanente del lenguaje, ese hijo del hombre que surca todos los tiempos. En Domingo Miliani se apaga la sed vital pero la sed del lenguaje es incesante, tiene la voluntad de la escritura que se sabe abrevadero. De él aprendimos que la exactitud de



una interpretación no existe, que el poema no acaba en sus últimos versos o el ensayo en su última línea. Siempre algo se nos susurra en el oído. Y quién hoy recordamos aquí nos da lecciones no apresuradas sin intentar conquistar nuestros signos de admiración, pero sí “un sentido igualitario frente a los demás”.

Parece, entonces, la historia del hombre que viaja a su ejido de nacimiento, saberes dialogante de lo nacional, lo latinoamericano y universal pero viendo su vuelta, el regreso a sí mismo no como convención egolátrica sino como fe de un estilo de la página desafiante, no acomodaticia y mucho menos adulate. Recordar que se llamaba Domingo Miliani es precisamente lograr su lectura, que no sea omitida u ocultada por los vientos del desdén.

Finalmente voy a robarme unas palabras de Ludovico Silva. Las extraigo de un ensayo titulado “Juan Calzadilla. Ciudadano sin fin” que aparece en el libro *La torre de los ángeles* (1991):

...A veces les dan ganas a uno de poseer una bocina universal para gritarles en el tímpano a las gentes; ¡lean este libro y hablen de él! Hay gentes más felices que si poseen esa bocina llamada propaganda. Apenas en París, se le ocurre a Françoise Sagan cambiarse de peinado o escribir una cosita más, ya todo el mundo lo sabe. No ha terminado aún el joven poeta Evtuschenko de escribir su alguna diatriba anticonformista cuando ya se han inundado su habitación de periodistas que soltarán a los cuatro vientos la buena nueva... (p. 90).

¡Leamos estos libros!\* No he pretendido una interpretación de la gran obra de nuestro ilustre coterráneo. Sólo quiero servirme de esta intervención para invitar a leerlo, encontrar su calidoscopio y esa resonancia especial de su pensamiento, aquellos fundamentos que distinguen su fuerza conceptual y, de manera simultánea, esa pertenencia perenne a una nobleza de esos seres, hijos de Calibán.

\*De Domingo Miliani, entre otras, existen las siguientes publicaciones: *Una constante en la poesía de Andrés Bello* (1961), *La realidad mexicana en su novela de hoy* (1968), *Uslar Pietri*

*renovador del cuento venezolano* (1969), *Vida intelectual de Venezuela* (1971), *Prueba de fuego* (1973), *Tríptico venezolano* (1985), *Mario Briceño-Iragorry: Biografía, cronología, antología* (1989), *País de lotófagos. Ensayos* (1992), *Entre la historia y la intemperie* (1997), *Escribió un libro de relatos que lo llamó Recuentos* (1968).



## IX

### TRUJILLO ANTES Y DESPUÉS

450 y tantos años de celebraciones de signos y símbolos que han configurado un imaginario vasallo de una institucionalidad poderosa. El Ego conquistó fundó el Ego imaginario de lo que se ha llamado Trujillo. Este ha sido el lado recurrente y dominante, el rasgo de una cultura que experimenta la celebración como una ecuación del olvido de la memoria del otro, justamente el aborígen, originario ser desplazado, expoliado, convertido, asesinado. En el fondo, es rasgo colonial-moderno celebrar el sacrificio del otro - aborígen como paradigma justificador de la conquista. En el fondo, se ha celebrado un sentido del mundo que fue incapaz de comprender al diferente, se celebra la conversión en lo mismo. La celebración incuba un atraso, una incomprensión, un crimen. Una celebración alcahuete que es incapaz de interrogarse o de interrogarnos. Se tejen redes institucionales donde los símbolos de la conquista son reinventados. La fiesta es una entelequia.

Quién quiere volver atrás  
a venerar los árboles

Entonces, lo oficial se hace simulacro, oculta lo sangriento, lo limpia ocultándolo. Podemos leer dos “imágenes” que dialogan entre sí, se evidencian para crear este ocultamiento, este desenfado de las armas del sentido. El Escudo del Municipio Trujillo es símbolo de la sumisión del conquistado al conquistador. El indio mira al español, desde su desnudez (pureza-inocencia) casi desde la sublimación o veneración mientras del lado derecho el Salvador que en nombre de Dios y del Rey nos salva de tal lugar primigenio, primitivo, del pecado original. El conflicto está resuelto, el escudo

es el lugar para producir esta vecindad histórica, esta conciliación de miradas para salvarnos de lo impuro por desnudo, y darle fuerza simbólica a la casaca que nos libera del mal. Nada de mundos diferentes, una mirada sublima al otro, justamente al otro que viola, casi una mirada homosexual, homo-cultural. Es la mirada del subalterno, del conquistado entregado en el símbolo del Ego conquistador centro de la dimensión colonialista hoy refigurada o sublimada de la misma forma. No lo podemos considerar una fusión, sino una especie de fascinación, de celebración de la esclavitud, de la violación y en lo sucesivo de la sumisión.

El símbolo traduce, construye o refigura una especie de placer por el subsumido que se entrega sin martirio. Justamente lo que pretende es ocultar el martirio y celebrar la entrega, convertirla en festín de la entrega. Nada más falso que este Escudo donde se glorifica la entrega. La indianidad se entrega a la hispanidad, lo natural, lo libre y lo igualitario “cede” su paso a la sociedad artificial, jerárquica. Esto es lo que oculta y dice el portentoso Escudo del Municipio, símbolo de un símbolo. Símbolo de lo dominante represivo. Y de una manera pedante lo celebramos. La sociedad natural “tiene” que dar paso a la Sociedad culta, y por lo tanto debemos venerarla, como el indio, para demostrar que ya tenemos buena educación. De la desnudez a la fuerza de la casaca. Dejamos de ser para ser lo que vino a salvarnos. La modernidad celebra la violación ocultándola y nos condena simbólicamente para que la verdad siga oculta.

El símbolo sublima pero al mismo tiempo contiene la agresión. Contiene la historia trágica de la civilización cristiana occidental que entraña en el otro la encarnación del mal. Es aquí donde la desnudez -o la casi desnudez del indio- es una manifestación simbólica de la inferioridad: el cuerpo es un mundo inferior. Tal mundo, en consecuencia, debe ser convertido, debe ser vestido, y, por lo tanto, mestizado (sí se permite el término) eliminado como cuerpo. Y como cuerpo fueron tratados, allí no había alma. Así la historia de la dominación se hace atroz. Ese cuerpo debe ser eliminado, y entre otras cosas, eliminado desde sí mismo. Es el

cuerpo que se entrega, se hace, paradójicamente, grotesco. Se vuelve excremento, excremento que hay que limpiar, hay que vestir.

Otro ángulo sugerido en la lectura de los dos lados desde el Escudo hacia nosotros, el izquierdo el indio, el derecho el conquistador puede ser el de la temporalidad. Uno es el pasado, lo primitivo. Otro es el presente, lo avanzado. Así tiempo y simbología configura la historia monumental. El problema verdadero es saber cómo esa configuración logra integrar el cuerpo del pasado a un presente vestido, literalmente significado como el destino de la cultura. Un presente vestido, el cuerpo oculto del conquistador convertido en discurso capaz de desdoblarse como domador del cuerpo desnudo, primitivo, casi desprovisto de ropaje – de cultura – y, por lo tanto – desprovisto de memoria, y – al mismo tiempo como historia lineal, como estado superior capaz de celebrarse como historia monumental.

En la tarea de resemantizar una memoria, la historiografía de la trujillanidad debe plantearse retos singulares a partir de la lectura de un pasado que ha sido invisibilizado y un presente configurado desde las bases semióticas de un simulacro de la historia monumental mediada por instituciones de su linealidad que revela, celebra y consagra la imagen de Trujillo a partir de su fundación española, es decir, revela y consagra una bufonería negadora e incapaz de deshacer la antigua imagen del mundo impuesta por las instituciones colonizadoras que penetraron la república y se prolongan en el tiempo. Es tarea urgente elaborar el cuadro del mundo trujillano, su universo simbólico nuclear y periférico para interpretar un conflicto que deforma y forma las cualidades de una subjetividad que brota en su proceso.

Debemos repensar la función de nuestros actos respecto a la memoria sobre objetos y sujetos históricos. Es válido plantearse un inventario de lo que se le ha puesto el sello de trujillanidad y cuáles son los signos que portan, del mismo modo sus imágenes y festejos, su lenguaje. Ella se ha configurado como un mobiliario, un orden en un espacio, e incluso, una ecuación de poder. Sospecho que ya es un

prototipo al estilo de un orden que acomoda los objetos culturales para que graviten en un lugar. Ese acomodo debe mirarse como un acuerdo desenfadado para ocultarnos de nuestros orígenes, limpiar nuestra des-gracia aborígen. Una especie de neurosis cultural que nos ha llevado a un callejón sin salida en repetirnos como imitadores de un progreso muy mal entendido con su mundo de valoraciones éticas, filosóficas, jurídicas y antropológicas. Debemos, al mismo tiempo, aceptar que somos hijos de un conflicto, de dos modos de vida que pugnan en la subjetividad mediada por ellos. Ir al cuerpo desnudo de una historia que ha sido encubierta desde la desproporción de una fiesta con una mirada perdida.

La naturaleza socio semiótica de la trujillanidad puede estudiarse y puede cambiar. Su uso se ha convertido en nueva celebración con un nivel funcional del simulacro. Precisamente todo intento de interpretación debe abordar la formalización de un sistema celebratorio y sus propiedades de ofrecer un lenguaje y una diversa percepción que de nuestra historia hemos producido hasta ahora. Es tiempo de comentar el relato de nuestra historia local, de volverla discurso, de interpretar qué ha hecho de nosotros. La historia debe dejar de ser “neutra”, debe hacerse colectivo para que tenga en su haber un pedacito de cada una de nuestras autobiografías. Esto garantizaría que la historia sea inestable, de diálogo contradictorio y creador y no un escudo del desequilibrio y la violencia simbólica y humana. Hemos acumulado sublimaciones y agresiones. Debemos hacer estallar los símbolos de lo que somos y no somos.

La fundación española de Trujillo debe de dejar de ser, no por sí misma por supuesto, el inicio de la celebración de otra trujillanidad. No podemos seguir celebrando el proyecto político oficial de la corona española cuyos componentes gravitan en nuestro tiempo. Tampoco podemos desconocer que hubo entre los vencidos un conjunto de rebeliones indígenas en rechazo a ese proyecto, también extendidas en el tiempo. Y no podemos dejar de agregar la rebelión de los utópicos que, en el campo de los vencedores, se declaran en rebeldía contra el proyecto colonial.

Esta doble condición también tiene su asidero en el proyecto republicano que no ha significado sustancialmente una alteración de su fuerza simbólica y de su atadura a la historia monumental.

La festividad de la memoria no puede ser un reparto de despojos. Una Historia de las ideas, de las imágenes, de nuestras rebeliones y cantos entre la reivindicación social y la rebelión poética no sería una condenación a nuestra condición humana ni un sacramento para salvarnos. Es la discusión sobre los relatos que hasta el presente se han construido, pedazos de lenguajes y monumentos, de encantos y embrujos simbólicos que muy bien podemos interpretar para que nuestra historia se haga contemporánea y dialógica, y así poder interpretar nuestros nombres que oscilan entre oponerse o hacerse afines entre sí. Esto es lo que nos hace necesariamente inestables para no ahorcarnos simbólicamente bajo la impronta de una microfísica colonizadora que no nos deja soñar.

La comprensión de nuestra historia implica estudiar las experiencias fundamentales a lo largo del tiempo, experiencias aporéticas que se abren a las distintas formas del hablar humano para resolverse como pensamiento, ontologías, trama humano, relatos, contradicciones. Al preguntarnos QUIÈN ES TRUJILLO se reclama una respuesta que configure su sistema de relaciones simbólicas y semióticas en tanto sentidos para la memoria y configuración de su movimiento para el por-venir y no una identidad que ha sido segregada en un simulacro simbólico y de diversos lenguajes que ha desfigurado sus rastros y no ha sabido en tanto que no ha podido interpretar la heterogeneidad de huellas de su trama histórica que, convirtiéndola en relatos que se discuten pudiera ayudar a despejar nuestra contemporaneidad como lugartenencia de su condición histórica plural.





## X

### **UNA TAL DIONISIA SANTOS: LA MEMORIA DESHONESTA**

Preguntarse sobre la actuación de la verdad y la mentira en el relato histórico no es más que la interrogante de cómo son construidas las identidades correspondientes a un segmento humano. El debate sobre el relato historiográfico implica cómo esta sostenida, impresa o borrada la memoria, conduciendo a dos vertientes de la misma: la memoria oficial y la memoria colectiva. No funciona de la misma manera la memoria erigida desde el poder a la memoria que resuena en la cotidianidad oral, aunque ambas puedan mezclarse de indistintas formas.

¿Cómo comprobamos que lo contado como pasado ha pasado?: Uno de los ingredientes formales que le dan validez a la historia son las huellas que se han dejado. Las distintas maneras de acercarse a la historia como método para contar lo pasado coinciden en la obligación de exponer ampliamente los documentos que la validan y una ética de posicionamiento de tales documentos y su representación como argumento de verdades pasadas. En este aspecto, la verdad oculta no existe, al menos que corresponda a una sociedad secreta o mística, cuyo conocimiento por parte del común gentilicio implicaría su desacralización o profanación. En todo caso, en primer lugar, la producción de la verdad histórica, implica su argumentación y muestra como tal. Esto quiere decir que, entonces, la producción de la verdad esta mediada, como todo, por su argumentación, por los signos de su existencia.

Los signos, la mediación, de esta presentación es la que podemos estudiar, no los acontecimientos que han ocurrido “realmente”. Ratificado de otra manera: las únicas conexiones que tenemos sobre el pasado son los discursos que en torno a ese pasado se han elaborado. Los elabora un ser interesado en que tal pasado quede representado de cual o tal manera. La historia, o las historias, para ser estudiadas necesitan el auxilio de una semiótica de la representación de lo ya vivido.

Dicho de otra manera, también sencilla. Producto del fenómeno del distanciamiento con el objeto que estudiamos, lo que queda para nosotros son los textos que el hombre semiótico ha construido para que quede en la memoria, sin entender esta última como un estanco o un almacén inamovible. La memoria se mueve terriblemente desde esos textos, viejos y nuevos. Hemos entendido en nuestras reflexiones que el texto llena los posibles vacíos que existen entre la conciencia de cada quien y la cultura que habitamos. Entonces, no analizamos la verdad o la mentira, analizamos su representación, su semiotización a través de los signos que producen efectos en la escena humana.

Frente al fenómeno de la distancia con los hechos anteponemos el fenómeno de la apropiación de los signos para representarlos. Ante nuestros ojos no aparece lo que ya ha ocurrido sino su trama semiótica, su representación. Esto es en parte lo que ha permitido distinguir la historiografía de la literatura: su modo de representar la vida humana. La primera se interesa por la verdad y tiene el trabajo de comprobarla, de mostrar sus huellas para representarla en el texto. Su discurso se construye en función de los textos o signos que se da para hacerla valer. El devenir de su verdad se otorga por la intensidad de su fuente. La intención de la literatura es hacernos creer su representación de la experiencia humana, no dada como verdad sino como sentido dialógico de la vida. Estas dos formas, a su vez, se hacen préstamos entre ellas, se entrecruzan incesantemente.

El conflicto en el espacio semiótico de la cultura se manifiesta por la combinación incesante de los grandes modos del relato humano: historia y ficción. Ambos generan una enorme influencia sobre nosotros y nuestra conciencia individual deberá estar preparada para aprender de su generación de sentido porque ambos se han separado de sus referentes y podría entenderse, para referirme sólo a los extremos, todo como una verdad o como una mentira. Entonces, la experiencia semiótica de un espacio concreto, puede contener y generar distintos mensajes de acuerdo a la capacidad cognitiva o estética de cada quien respecto a su espacio, hoy particularmente abierto al choque constante de sentidos dirigidos con una intención previa.

Esta situación exige dos cosas. La primera es saber aprender a leer los signos del mundo, sus mensajes iniciales, sus ocultamientos y traducciones. Lo segundo comporta una ética de la semiótica o una semioética en tanto que la generación del sentido comporte un compromiso con la dialógica humana y su ascenso a un escalón más digno de la vida humanitaria.

Dicho de otro modo, si aprendemos a leer cómo se construyen los mitos, los símbolos o cualquier otro discurso, nadie nos caería a mentiras en el sentido de que comprendemos cómo ha sido montada o adquirida su condición de mostrarnos una información. El detalle aquí es el siguiente: la traducción del texto a su auditorio inmediato o por su auditorio inmediato, es un proceso que comporta la contemporaneidad entre la elaboración del texto y su difusión. Otra cosa ocurre con los textos lejanos en el tiempo, muchas condiciones varían por el fenómeno del distanciamiento.

Esto exige que comprendamos también que el proceso de las manipulaciones se mueve de diferentes maneras. Es en este manejar algo donde el sentido de una mentira puede convertirse en el sentido de una verdad. Vean que antepongo aquí la palabra sentido a la palabra verdad o mentira. Esta es la cuestión que convocamos a debatir en estas jornadas que hoy inauguramos, y lo queremos hacer con respecto a nuestro espacio más cercano, con

nuestro ejido constantemente sacudido por discursos que mueven y remueven y conmueven sus fibras, sus lugares, sus nombres y sus dolores.

El largo proceso de mediatización de la cultura no es más que la intermediación en el uso de los lenguajes para decirnos y darnos a decir. Esta mediación-medianía no es natural, a priori. Tiene que ver con formaciones previas donde queda colocada la memoria. A esta última no podemos verla sólo como un almacén de datos históricos, de lo que ya ha pasado. También debemos verla como la capacidad de enlazar lo pasado con nueva información. Esto permite la aparición de nuevas miradas, de otros ojos, la asociación con lo que pudo haber ocurrido y no ocurrió. También colabora esto a incorporar en los relatos humanos aquellas posibilidades desechadas por la historia de lo pasado. Así se incorporan, por ejemplo, las ilusiones, las promesas no cumplidas, los secretos, las obsesiones y las objeciones, los desencantos, los fracasos que no entran al relato histórico pero son incorporados a la dimensión de lo temporal y de lo espacial por otros conductos del relato humano que adquieren la capacidad de ampliar, distorsionar, oscurecer o aclarar el discurso de la historia (o de los historiadores, o de quienes la escriben). Por tal razón, se desprende de este proceso, la obligación del relato histórico de comprobar las vías de conexión que existe entre tal relato y lo que realmente ocurrió.

De tal manera, proponemos, entre otras cosas, el estudio de las vías de conexión con el pasado como la participación discursiva, signíca y textual desde un presente para la reelaboración de algo que ya pasó realmente y, también, de algo que no ha ocurrido pero, al ser manipulado textualmente, traducido al relato como algo que sí pasó, se convierte, se transforma, en su calidad de travestismo discursivo, en “algo que sí pasó”. Los trujillanos tenemos la suerte de contar con un texto de reciente publicación que nos permite estudiar este fenómeno que denominamos memoria deshonesta: convertir una invención en algo real.

Es clara la ausencia de códigos demostrativos de la existencia histórica, de la vida viva de Dionisia Santos Moreno. Cuando hablamos de vida viva es porque todo ser humano que vive en una comunidad deja o va dejando innumerables rastros de su existencia, aún el ser más desprevenido o sencillo tiene alguien que le vea vivir. Aquí estaríamos al frente de la riqueza de las tradiciones orales. Pero a este fenómeno de la existencia humana, a la tradición oral debemos agregarle el caudal maravilloso de muestras materiales que se van acumulando sobre la existencia de alguien y su vida vivida, su vida viva. Entonces, hay dos formas o maneras de conservar a alguien en la memoria humana: el relato oral y la infinidad de formas materiales que van desde el carboncillo con que pintaron a Simón Bolívar hasta el twistter candangakiano para nombrar dos fronteras del relato materializado separadas en el tiempo profundo de la vida humana.

Imaginen ustedes, por un momento, si una persona sencilla o común deja rastros en la existencia de los demás que queda para un héroe o una heroína. Es heroína o héroe porque ha participado en una hazaña y una hazaña es un estallido que permite cierta perennidad en la memoria muy por encima de los comunes mortales. En todo caso, tendría que ser muy argumentada la aparición súbita de un personaje heroico que a nadie se le había ocurrido memorizar, es decir, hacer pasar a la memoria colectiva.

Una de las enormes debilidades del folleto editado en la imprenta del Estado Trujillo, además de su mal elaborado discurso, es que no ofrece en ningún momento ninguna evidencia textual, material de la existencia de Dionisia que ya a los trece años de edad era toda una Juana de Arco. El autor la coloca en el tiempo de la existencia histórica, hace que actúe como espía del ejército patriótica hasta llevarla a ofrendar su vida en el campo de Carabobo, incluso la declara “general postmortem” y en ningún momento presenta una huella, un signo real de su existencia. El “historiador” contempla a Dionisia desde la óptica del tiempo pero se muestra totalmente incapaz de mostrarla en las huellas que ha dejado en la acción de su vida viva, una firma, un dibujo a carboncillo, un

amante, un documento real del padre Rosario, su tutor. De tal manera, este folleto se convierte, después de casi 200 años, en muestra de la existencia de alguien que, paradójicamente, siendo heroína, siendo un ser de la hazaña grandiosa de la independencia no dejó a su paso ninguna huella histórica real. Este elemento basta para considerar totalmente inofensiva, desde el punto de vista histórico, la existencia de Dionisia. Es decir, ninguna acción ha sido documentada o registrada. De allí, para tener acceso a la duda metódica o pedagógica, se conduce al lector a dos extremos: O desaparecieron por arte de la magia trágica de la vida todo rasgo de existencia de esta estupenda mujer de la historia “trujillense” o es una simple invención de la fantasía superdotada de alguien que no cita fuentes porque sencillamente no las tiene.

*¿Cómo se introduce al auditorio trujillano esta heroína “trujillense”?:*

En el folleto de Huma Rosario Tavera, sin ningún tipo de documentos en facsímile o permitiendo al lector el acceso a las fuentes primigenias sobre Dionisia Santos Moreno, se expresa, sin ningún tipo de señales históricas, rasgos que van desde la partida de nacimiento hasta la declaración de Generala Post Mortem a la heroína trujillense, desplazando sin ambages de ningún tipo a las heroínas trujillanas que si las tiene la historia, entre ellas Barbarita de la Torre, convirtiendo a Dionisia en el centro del pintoresquismo bicentenario. A la debilidad de los rasgos genéticos, compuestos estos por el origen, la procedencia y la historia del personaje (cuando menos debía aparecer copia fotostática de su partida de nacimiento, o del documento del ascenso militar) se le agrega la absoluta irresponsabilidad en la introducción de los rasgos morfológicos para producir la percepción de la fisonomía de la mujer-heroína: se caracteriza por dos elementos:

1.- Su cuerpo imita al de José Antonio Páez con banda presidencial y todo:



2.- Su rostro, elaborado en el siglo XXI corresponde a una mujer muy cercana al cronista trujillense, aproximación que se hace 210 años después del supuesto nacimiento de la tal Dolores Dionisia.





Estamos frente a un singular delito cultural, por así llamarlo. Este delito oscila entre querer incinerar históricamente a uno de nuestros mejores pensadores como lo es Mario Briceño-Iragorry, incinerando legado y obra hasta la alteración de la historia introduciendo, desde la mentira impuesta como verdad, la existencia inventada por no comprobada, de una heroína ficticia, nacida de la elucubración desordenada y sin ética del sentido y la creación de quienes se han dado a la tarea de delinquir sobre el patrimonio de un pueblo con el apoyo municipal y regional de quienes se supone deberían velar más que nadie por el conocimiento serio y profundo de nuestra memoria histórica. Este proceso de delito cultural no tiene antecedentes en nuestra comunidad. Aceptarlo sería aceptar lo deshonesto como recurso para recordar de dónde venimos.

El propósito mismo de hacer historia está atrás del futuro, es el paso hacia el pasado. Sobre el padecer de los que ya existieron se edifica lo que extraigamos de ella. Cuando alguien expone a alguien en la historia o a sí mismo lo está exponiendo a su calificación de histórico y, por lo tanto debe ser calificado como tal porque ante esa exposición ha sido asegurado como tal. Así el signo de la historia, sus huellas se constituyen en el sentido de la historia. El historiador en este aspecto no puede ser autoritario, éste no habla por la historia. Hablan las huellas y sus signos. A partir de aquí comienza el conflicto de las interpretaciones entre la tradición y los nuevos hallazgos.

La dinámica del prejuicio ha sido introducida por el propio autor de Dionisia. No ha sido expuesta con signos y huellas fehacientes. No hay método ni hay verdad en la exposición, ni siquiera presunción. Entonces, la mentira expuesta quiere pasar a la tradición, es decir del encadenamiento de la historia, a su recepción. La mentira hecha efectiva puede afectarla: aquí reside el delito cultural: la mentira es transmitida, intenta convertirse en verdad. Resultado: la eficiencia de la memoria histórica se vuelve dudosa: el lado oscuro del delito cultural. Paul Ricoeur nos expresa la importancia del valor de los documentos cuando dice que “Si la historia es un relato verdadero, los documentos constituyen su

último medio de prueba” (1996, p. 172). La prueba sufre de su valor inexorable de ‘apoyo, de ‘garante’. La prueba hay que probarla como “marca” que el pasado ha dejado impresa en el cuerpo de una cultura, la prueba es signica, logófila, pictórica... “el pasado ha ‘dejado’ una marca”. Entonces, se enfatiza: “De una parte, la huella es visible aquí y ahora, como vestigio, como marca. De otra parte, hay huella porque ‘antes’ un hombre, un animal ha pasado por ahí” (p. 175). Lo viviente humana pasado deja huella de su pasado que fue un presente vivido: “Así la huella indica ‘aquí’, en el espacio, y ‘ahora’, en el presente, el paso pasado de los vivientes” (1996, p. 176).

Falsear la prueba, inventarla fuera de lo que realmente ocurrió es inventar pruebas, inventar el paso pasado de los vivientes. Ese paso pasado inventado, falseado se convierte en centro, en evidencia de la impostura: Dionisia es el punto clave de la historia, es el punto equidistante, el centro de la bandera, un centro falso, un punto sin densidad histórica: (Mural de la Morita). Hacer centro la fantasía, ¡con que facilidad lo han hecho!, cinismo político y abuso de poder, hacer lo falso como centro es descentrar la historia desde un centro que no es sino elucubración, desmemoria. Estamos frente a un proceso de desmemoria como memoria, lo falso se hace válido, se valida lo falso. El tiempo de lo falso sobrepasará alguna vez aquello que fue y ya no es. Triste resultado de una política cultural, sin pies, sin cabezas, incongruente frente a lo que fue y miserable desde lo que permite convertir la historia en histeria: la historia es un relato de lo falso. Desde el presente se ha marcado lo que no ocurrió, y esa marca insistente pretende convertirse en huellas sin documentos. El delito se consume. Nadie puede imponer a un colectivo una memoria, nadie puede ser padre de la memoria, nadie. El paso pasado de los vivientes, hablando de historia, es signo de la memoria. Borrarlo o alterarlo es cuestión de determinada ética. Inventar un paso no pasado y hacerlo pasar como vivido es cuestión de mentirosos, de la extensión de la mentira como expresión de verdades no vividas.



## XI

### ¿CUÁL UNIVERSIDAD?

*Todos no son los que están*

Dentro de la universidad hay, a su vez, muchas universidades. alguna de ellas, usando todas sus capacidades, sabrá imponerse en el proceso ya anunciado, ya abierto. Proceso de deslindes y de tensiones y siendo reales y concretos conducirán a lo inestable, porque no hay algo más inestable que el cambio, que las búsquedas, que las transformaciones. Todos los modelos, todos los anuncios deberán confrontarse porque hasta ahora la verdad no está en ninguna parte. Es decir, habrá y debe abrirse un enorme espacio de confrontación que, por supuesto no está desligado de las búsquedas de toda la sociedad venezolana que hoy luce evidentemente fragmentada aunque virtualmente esté cubierta por una “aureola” revolucionaria amenazada cotidianamente en romperse en mil pedazos. La intención de transformación no es unívoca, proviene y está en la mente de muchos y al actuar deberemos resolver, si es que se puede lograr eso en esta etapa de iniciación de las iniciativas, cuál es la universidad que como institucionalidad y como canon quedará en pie. Entonces, debemos empezar por reconocer que, ciertamente, el debate y la confrontación se ejecutarán entre varios modelos y filosofías porque ninguna de ellas se ha impuesto, ni se impondrá sin abrir nuevas contradicciones y sin la aparición de nuevas fuerzas culturales y sociales apareadas a las corrientes que hoy deslindan territorios de vida y de cultura en el planeta tierra.

### *Brevísima historia*

La universidad española se hace colonial en el Siglo XVI. Se hace republicana bajo los parámetros culturales de la revolución francesa. Hoy pretende hacerse “globalizadora” o “revolucionaria”. En el siglo XX, en sus comienzos va a conmoverse por dos hechos importantes: la revolución mejicana de 1910 y, particularmente, el movimiento de Córdoba que van a originar, si se quiere, una universidad más comprometida políticamente. Le siguen otros hechos no menos importantes que pasan por la reforma universitaria venezolana, la toma de los estudiantes de la UNAM durante meses, y, aquí, no hace tanto la toma de la UCV. Ningún movimiento ha logrado romper en ella los paradigmas científicos, técnicos y humanísticos de Europa Central, considerada como la gran civilizadora, transferidos hoy al modelo de Universidad como Laboratorio al servicio de los grandes consorcios, al modelo de Universidad monitoreada por las relaciones del Mercado Mundial liderados básicamente por los EEUU y por China. Queremos decir que la Universidad, tanto en la colonia como en la república no ha sido capaz como institucionalidad de provocar un saber alterno al que predomina en las redes internacionales de producción de conocimientos.

La universidad siempre ha estado globalizada en tanto que ha sido receptora de los discursos, fórmulas y ecuaciones que singulariza a la sociedad capitalista (liberal o conservadora, da lo mismo) cuyo punto de sostén está integrado por el concepto de propiedad privada introducido por la revolución francesa a finales del siglo XVIII, revolución burguesa y liberal que está asociada con la revolución industrial inglesa donde se introducen los parámetros del modelo desarrollista. De manera marcadamente dominante, la universidad latinoamericana ha sido incapaz de generar, por estar imposibilitada para ello, una relación con el conocimiento desde parámetros diferentes al señalado, aunque fuertes expresiones “de izquierda” hayan emergido de su seno. Dónde se formaron sus profesores, cuáles son las ideas de sus estudiantes. No podemos pedirle limones a la tuna.

## *Los códigos de la razón occidental*

Hay dos códigos enormes que construyen el conocimiento occidental como razón instrumental de la dominación:

LA PROPIEDAD PRIVADA Conocimiento para producirla  
LA NATURALEZA COMO ACTIVO ECONÓMICO Conocimiento para explotarla

Ambas apuntando hacia la negación de la convivencia humana...

Debemos discutir en lo posible cómo se originan y se manifiestan en la historia larga del capitalismo y cómo se han expresado como códigos dominadores en el proceso de la ciencia y la tecnología, como razón del conocimiento. Debemos revisar también los discursos ocultadores de esta relación.

Todo esto supondría hacerse preguntas y responderlas, y más allá de ello para desafiar realmente lo establecido civilizatorio. Vamos con varias: ¿Se construye o se constituye la universidad, en el marco de las fuerzas en pugna, desde la comunidad en que participa o incluye y depende de las condiciones del mercado? ¿Se puede construir un movimiento autónomo de las grandes dependencias, hoy globalizadas, o su rasgo de subalternidad del laboratorio dominante predomina? ¿Es la Universidad que tenemos un centro desplazado por otros componentes de la cultura de la dominación? ¿O, como parece obvio, su incorporación a la perspectiva global, tiene que ver con las leyes dominantes en las que ella participa con sus prácticas teóricas? ¿Cuáles son las relaciones Universidad-Capital-Estado? ¿Cómo es una Universidad de la resistencia cultural, comunitaria, vivencial o convive esta con la Universidad tradicional populista y/o neoliberal? (...)

Aparece en esta preguntadera en tránsito algo por dónde podemos comenzar: ¿Cuál movimiento estudiantil y universitario para lograr la OTRA universidad, cuáles deben ser sus palabras y sus hechos que la constituyan?.

### *¿Qué será eso de Constituyente?*

Una de las cuestiones que exponía, sobre los cimientos normativos y culturales de la universidad venezolana, una toma de los estudiantes ucevistas años atrás (que pudo ser analizada más allá de los intereses grupales) es la cuestión de la constituyente universitaria, constituyente que no aparece como tal, como movimiento efectivo de particularidades, cuando en el país irrumpió hacia una expresión política temporalmente dominante que supo actuar, movilizar y ordenar un modelo de nación sin la participación directa y protagónica de las particularidades étnicas, políticas y culturales de un país no expresado y no resuelto en sus contracciones fundamentales, movilización que fue y ha sido incapaz de alterar contundentemente los imaginarios sociales y sus simbologías, donde sólo han sido desplazados ciertos sujetos históricos pero no las estructuras profundas de poder que sigue siendo un oficio de ganadores sobre perdedores y no una actividad cotidiana y creadora de las comunidades.

### *Y la Universidad habla de la reforma*

La universidad está quebrada y es el resultado de un largo proceso de fracturas, fisuras y de manipulaciones porque ninguna de sus normas ha impedido la mediocridad. La autoridad no está consustanciada con el saber y el querer universitario, sus escalas corresponden, en sus distintas expresiones de gobierno y cogobierno universitario a intereses de grupo, a rentas políticas de elecciones la mar de las veces caracterizadas por festines y discursos de la complacencia. Esta sería la universidad que obedece a las componendas, que usa leyes y presupuestos lejos de los intereses reales de las comunidades participantes en ellas. Una universidad que se retiró de ella misma porque quizás no supo vivir como ella misma. Y allí mismo, en esos mismos espacios, emergen desde hace tiempo dos expresiones que tratan y tratarán de ganar espacios para una nueva universidad.

## *Los dos ejes de la carreta*

Debemos tener certeza en que este proceso no conduce hacia una sola dirección. Quienes así quieren hacer verlo pecan de una infeliz ignorancia. Todo está tentado por una contradicción que podemos esbozarla brevemente para después discutir sobre rasgos de esos modelos en el escenario actual. Hay dos ejes que atraviesan los sentidos de lo que se pretende en abstracto pero al concretarse las vías en lenguajes y acciones se van despejando crudamente. Yo los denomino, para identificar los dos paradigmas estructuradores del conflicto étnico y cultural hoy planteado universalmente, las leyes del mercado mundial y las leyes de las comunidades humanas que no coinciden ni tienen porque coincidir aunque se crea indetenible la globalización que tiene como signo mayúsculo la mundialización de la economía. Lo otro, lo comunitario tendrá que ver entonces con la vida del ser humano en sus espacios concretos. Esta es la contradicción y, sencillamente, hoy se plantea una universidad al servicio de lo primero o una universidad al servicio de lo segundo. Aclaremos que, el nivel de avance de los capitales mundiales y sus tecnologías, donde la ciencia es su laboratorio, desde sus enormes centros de producción de conocimientos y de difusiones satelitales, considera como distorsiones la solidaridad, los derechos humanos, la lucha ecológica puesto se ha configurado como una vorágine que ha cambiado nuestras imágenes del universo y nuestro lugar en él. En medio de estas difusiones y confusiones, podemos reconocer la dominante cultural de la universidad que hoy tenemos: una universidad imitadora, incapaz desde lo concreto, de plantear alternativas ante las líneas dominantes en la civilización occidental, concibiéndose el canon occidental de universidad conformada por sus “miembros más ilustres”(Documento de discusión para el proceso de transformación de la Universidad de los Andes. ULA - papeles para el cambio, 3.) Debe nacer una nueva sensibilidad universitaria desde lo que somos y desde lo que queremos. Ahora bien ¿quiénes somos y qué queremos?.



Es inaceptable aceptar la prohibición de ir más allá, de mirar más allá de nuestras occidentales narices como acusaba alguna vez el poeta Víctor Valera Mora. No debe haber ninguna prohibición, debe volar la imaginación de los colectivos universitarios, debe abrirse las compuertas del conocimiento porque los doctores han solidó ser muy aburridos y escépticos. Se trata, como en un proceso constituyente de verdad, de la reunión de todas las particularidades universitarias. No hay nada más sospechoso que los cambios por decreto. Debemos tomar en serio las diferencias. Todo debe ser discutido, nada debe ser negado, nada debe ser impuesto, la nada no existe.

### *La universidad colonizada*

Una de las palabras que más se escucha pronunciar en boca de los habladores de ciencia es la palabra “debemos adaptarnos”. Es la síntesis de la universidad venezolana como recepción de los discursos dominantes en el mercado de los discursos. La palabra crear, inventar, casi no es conjugada, menos aún al lado de las comunidades concretas del país.

### *Cuál saber, cuál Universidad*

Pretender colocar el conocimiento y las iniciativas de transformación en las redes de una normativa es pretender no hacer nada... Es decir, el cambio que puedan generar los colectivos universitarios esta asociado ineludiblemente a los cambios mentales y estructurales que pudieran darse en la sociedad misma que sirve de contexto a estas instituciones. Siento que desde algunos sectores hay lo que pudiéramos llamar un simulacro de objetividad desde la neutralidad, que como la nada tampoco existe. En todo caso, se plantea la posibilidad de repensar a la universidad desde bases filosóficas alternas a las tradicionales liberales y neoliberales, vinculadas tales bases a las búsquedas y a las respuestas que se irán construyendo, es decir, tampoco lo alternativo universitario puede y debe decretarse. Las urgencias son definitivamente equívocas y los hechos profundos posibles sabrán encausar estas frágiles naves al mar de la tempestad para que puedan definitivamente estallar

en mil pedazos y todas las voces ensimismadas y ocultas puedan verse flotando en las superficies, buscando cauces para nuevas corrientes. Por supuesto que apuesto y lucho por una universidad éticamente responsable por la comunidad y su territorio, con mentalidad abierta al fango, a lo bajo, a lo prohibido por el poder, que mire sin titubearle su voz hacia las culturas alternativas al capitalismo que hoy amenaza de muerte con su cultura letal, su ciencia y tecnología de control a los excluidos del paraíso terrenal. Por eso, desde la pluralidad, debemos entrar al debate sobre nuestro modelo de vida, de país, de comunidad, de universidad, de ciencia, de tecnología, de valores...

*Frente a lo excelso de lo abstracto el compromiso por lo concreto*

Hay una universidad pedante que cree saberlo todo, y a su alrededor todo está siendo destruido o desplazado. Creo que el saber y el conocimiento están asociados al imaginario humano, a lo que el hombre reunido en sociedades ha querido ser. Hoy aparece cuestionado un modelo que ofreció el paraíso, que pretendió hacer de los seres humanos seres felices. Las cifras de la exclusión son la principal acusación, al lado de las enormes escalas de contaminación, exterminios por el hambre, las enfermedades, la desesperanza. Tenemos el derecho de explorar otros espacios, otras esperanzas para el ser humano y eso pudiera hacerse desde “la casa de la verdad” que le duelen las carnes de la tierra, de los ríos, de todos los seres vivos. Ese saber que no es neutro tendrá que hablar de la dirección de sus vientos.

*Mil pedazos, mil propuestas*

Muchas cabezas están pensando muchas universidades. Muchas cabezas están pensando mucho. Cuidado, nos podemos quedar sin cabeza para que después nos digan que perdimos la cabeza de tanto pensar. La clave está en discutir y hacer, pensar que esto es indetenible. Todos los modelos pensados tendrán que verse las caras, así es todo.

### *El Baremo universitario*

El discurso de la excelencia debe ser correctamente desplazado por el de la responsabilidad en lo interdisciplinario. La universidad que queremos debe abrirse a un proceso interdisciplinario de participación académica y de investigación cuyo baremo esté estipulado por su contribución al crecimiento de la comunidad universitaria y de la comunidad social participante en los proyectos estipulados. Frente a la “escala personal” que caracteriza a la universidad de la competencia y de la heterologación puede surgir la “escala interdisciplinaria” sujeta a la ejecución de proyectos discutidos y aprobados desde una clave académica de participación y pertenencia, siendo su evaluación interna hecha públicamente por los participantes en relación con los resultados teóricos sociales. Quién diablos decide hoy quién es el mejor, cuáles son los conceptos de tales excelencias, sus esquemas y sus instancias de poder. Mil pedazos, mil propuestas.

### *No más de lo mismo*

La nueva universidad debe atreverse a ser interdisciplinaria y alternativa a los modelos del dominio del saber y del control del poder. En cuanto a la participación académica, los grandes programas de estudio deben estar sustentados en esta condición de interdisciplinaridad en base a los siguientes objetivos: 1.- Participación activa por proyecto interdisciplinario 2.- Sólo tal participación determina la permanencia 3.- Evaluación de resultados en cuanto a métodos, resultados teóricos y sociales. 4.- Participación gratuita. 5.- Programas complementarios de formación en base a grandes Áreas: Memoria de los pueblos e historias locales. Tecnologías no contaminantes. Cuáles Tecnologías Industriales y producción de energía. Agricultura Orgánica. Lenguas del mundo. América y sus lecturas. Historia del planeta. Ecología, ciencia óptima. El saber y la política. Físicas del movimiento y del espacio. Cómo salvarnos en y a la tierra. La empresa de la comunidad y el bien común. Ética, responsabilidad y organización social.

## Referencias bibliográficas:

- Adorno, Theodor. (1962). "El ensayo como forma", *Notas de Literatura*. Ariel. Barcelona, Ariel, pp. 11-36.
- Anderson, Benedict. (1991). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión sobre el nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Arcinegas, Germán. (1956). "El ensayo en nuestra América": *Cuadernos del congreso para la libertad de la cultura*. París, pp.125-30.
- Armand, Jorge. (1999). "Otro mundo posible". *Ultimas Noticias*. Suplemento Cultural. Caracas. 17 Octubre.
- Baczko, Bronislaw. (1991). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Bachelard, Gastón. (1992). *La llama de una vela*. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas.
- Bajtín, Mijail. (1974). *La cultura popular en la edad media y el renacimiento*. Barral Editores. Barcelona.
- Barreto, Juan J. (2000). *Publicaciones Trabajo de Ascenso*, Universidad de Los Andes, Núcleo Universitario "Rafael Rangel". Trujillo.
- Berman, Marshall. (1991). *Todo lo sólido se desvanece en el aire -La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI. España. Cuarta Edición.
- Bilbao, Francisco. (1988) . *El evangelio americano*. Biblioteca Ayacucho. Caracas.
- Bonfil Batalla, G. (1987). *México profundo: una civilización negada*. CIESAS/ SEP. México.
- Bradford, B., E. (1990). *La pobreza del progreso*. Siglo XXI Editores. México.
- Bravo, Víctor. (1998). *Rostros de la Utopía*. Universidad de los Andes, Consejo de Publicaciones. Mérida.
- Briceño-Irogorry, Mario. (1953). "Dimensión y urgencia de la idea nacionalista". En *Mensaje sin destino y otros ensayos*. Ediciones Biblioteca Ayacucho, Caracas. 1988.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Mensaje sin destino y otros ensayos*. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- \_\_\_\_\_. (1953). "La Traición de los Mejores". En *Mensaje sin destino y otros ensayos*. Ediciones Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1988.

- \_\_\_\_\_. (1941). "Del reposo de Bolívar". En *Obras Completas*, Volumen 6, Ensayos e Investigaciones Históricas II, Ediciones del Congreso de la República, Caracas, Venezuela, 1991.
- \_\_\_\_\_. (1953). "Mis ideas y mi conducta". En *Mensaje sin destino y otros ensayos*. Ediciones Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1988.
- \_\_\_\_\_. (1952). "Mensaje sin Destino". En *Mensaje sin destino y otros ensayos*. Ediciones Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1988.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Mi infancia y mi pueblo- Evocación de Trujillo*. Fondo Editorial Arturo Cardozo, Trujillo.
- \_\_\_\_\_. (1956). "La hora undécima". En *Mensaje sin destino y otros ensayos*. Ediciones Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1988.
- \_\_\_\_\_. (1951). "Balance de las injurias" en *Virutas* (Temas Dispersos), Cuadernos Literarios de la Asociación Venezolana de Escritores, Caracas.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Lección y sentido de Antonio Nicolás Briceño*. Italgáfica, Caracas.
- \_\_\_\_\_. (1955). "La espada de Bolívar". En *Obras Completas*, Volumen 15, Obra Literaria IV (Ensayos II), Ediciones del Congreso de la República, Caracas, Venezuela, 1991.
- Burns, E. Bradford. (1990). *La pobreza del progreso*. Siglo XXI. México.
- Callinicos, Alex. (1993). *Contra el Postmodernismo*. El Áncora Editores. Bogotá.
- Campa, Roman de la. (1996). "Latinoamérica y sus nuevos cartógrafos: Discurso Poscolonial, Diásporas Intelectuales y Enunciación Fronteriza" en: *Revista Iberoamericana*, n. 176-177. Pittsburg Universsiti. Pensilvania.
- Campra, Rosalba. (1987). *América Latina: La Identidad y la Máscara*. Siglo XXI Editores. México.
- Cerutti, Horacio y Agüero, Oscar (Coordinadores). (1996). *Utopía y nuestra América*. Ediciones Abya-Yala. Ecuador.
- Chakravorty, Gayatri. (1997). "Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la historiografía" en Rivera Y Barragán (Comp.): *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*. Editorial Historias. Bolivia.

- Demartini, Ivork Cordido. (1996). "Aproximación Videográfica a la Obra de Arte de Gabriel Bracho y de César David Rincón" en: *Trasiego*. N° 8. Facultad de Humanidades y Educación. ULA. Mérida.
- Dussel, Enrique. (1994). 1492 *El encubrimiento del Otro*. Plural Editores. La Paz.
- Fabregat, Claudio E. (1993). *Cultura, sociedad y personalidad*. Anthropos. Barcelona.
- Fernández B., Alvaro. (1997). "La frontera portátil: Nación y temporalidad en Lastarria y Sarmiento" en: *Revista Iberoamericana*. Vol. LXIII, Núms. 178-179, Enero-Junio 1997, p.p. 141-147.
- Fernández De Rota, José A. (1992). *La Tierra, mitos, ritos y realidades*, José A. González Alcontud y Manuel González de Molina (Eds.) Anthoropos. España.
- Foucault, Michel. (1978). *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores. México.
- \_\_\_\_\_. (1979). *Microfísica del poder*. Ediciones de la Piqueta. Madrid
- Fuentes, Carlos. (1994). *El espejo enterrado*. FCE. México.
- García Canclini, Néstor. (1990). *Cultura Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo. México.
- González, Beatriz. (1997). "Para una economía política del cuerpo nacional" en *Memorias del XXIII Simposio de Docentes e Investigadores de la Literatura Venezolana*, Universidad de los Andes. Trujillo.
- Hegel. (1946). *Filosofía de historia universal*. (Tomo I) Revista de Occidente. Buenos Aires.
- Hinkelammert, Franz J. (1998). "El Asesinato es un Suicidio: De la utilidad de la limitación del cálculo de utilidad" en: *Ko'eyú latinoamericano*, n. 79. Caracas.
- Kolakowski, Leszek. (1993). *Tratados sobre la mortandad de la razón*. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas 2da edición.
- Larrosa, Jorge (2000). *Pedagogía Profana*. Ediciones Novedades Educativas. Buenos Aires.
- Luc Abramson, Pierre. (1999). *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Ludovico, Silva (1991). *La torre de los ángeles*. Monte Ávila, Caracas.
- Mannheim, Karl. (1987). *Ideología y Utopía*. Fondo de Cultura Económica. México.

- Mignolo, Walter. (1996). "Posoccidentalismo: Las Epistemologías Fronterizas y el dilema de los Estudios (Latinoamericanos) de Areas" en: *Revista Iberoamericana*, n. 176-177. Pittsburg Universsiti. Pensilvania.
- Miliani, Domingo. (1992). *País de Lotófagos – Ensayos*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas.
- \_\_\_\_\_. (1995). "Poesía, Espacio y Protesta en los Ensayos de Simón Rodríguez" (11-18) en *El Ensayo Iberoamericano – perspectivas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Entre Montañas y Recuerdos*. Fondo Editorial Arturo Cardozo. Trujillo.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Comarca de fantasmas*. Universidad de los Andes, Ediciones del Vicerectorado Académico, Mérida.
- Morales, Salvador. (1995). "Idea de América en Sociedades Americanas en 1828 de Simón Rodríguez", en *El Ensayo Iberoamericano – perspectivas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Moraña, Mabel. (1997). *Políticas de la Escritura en América Latina - De la colonia a la modernidad*. Ediciones eXcultura. Caracas.
- Nietzsche, Friedrich. (1947). *Así habló Zaratustra*. Aguilar. Buenos Aires.
- Prada O., Renato. (1999). *Literatura y Realidad*. Fondo de Cultura Económica-Universidad Veracruzana- Universidad Autónoma de Puebla. México.
- Rama, Angel. (1984). *La ciudad letrada*. Hanover, Ediciones del Norte.
- Ramos, Julio. (1989). *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. FCE. México.
- Ricoeur, P. (1996). *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*. (Traducción al español de Agustín Neira). Ediciones Cristiandad, Madrid.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Teoría de la Interpretación*. Siglo XXI Editores. México.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Teoría de la Interpretación*. Siglo XXI Editores. México.
- Rodríguez, Simón. (1990). *Sociedades Americanas. (1828-1842)*. Biblioteca Ayacucho. Caracas.
- Romero, José Luis. (1977). (Prólogo). *Pensamiento político de la emancipación*. Biblioteca Ayacucho. Caracas.

- Sábato, Hilda.(1999). (Coordinadora). *Ciudadanía política y formación de las naciones – Perspectivas históricas de América Latina*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Sarmiento, Domingo F. (1977). *Facundo o civilización y barbarie* (1845). Biblioteca Ayacucho. Caracas
- Sommer, Mark. (1999). “Los ilusionistas de la ‘Tercera Via’” en: *El Nacional*. Caracas, 24 de Octubre.
- Uribe Angel, Manuel. (1884). “El Libertador, su Ayo y su Capellán”. En Varios Autores. *Homenaje de Colombia al Libertador en su primer centenario. 1783-1883*. Medardo Rivas. Bogotá, p.p. 72-74.
- Zemelman, Hugo. (1992). *Los horizontes de la razón*. Anthropos. Barcelona.





## Índice

Escritos desde la orilla.....	7
I. Empaquetados o inventores.....	11
II. Ordenaciones y escrituras en nuestro siglo XIX.....	25
III. Catacresis, autoconciencia y lugares del compromiso: La ética del intelectual y la geografía cultural.....	43
IV Las espigas del espíritu: Entre la desdicha y la resistencia.....	53
V ¡No me digas quién soy! Márgenes para el olvido.....	59
VI Un pensador gigante. Mario Briceño Iragorry (1897-1958).....	71
VII El ideal desamparado.....	75
VIII Palabras para un fantasma calcinante.....	83
IX Trujillo Antes y Después.....	91
X Una tal Dionisia Santos: La memoria deshonest.....	97
XI ¿Cuál Universidad?.....	107
Referencias bibliográficas.....	115
Índice.....	121

Nosotros hemos sido nuestra propia periferia, nuestra propia orilla a la hora de buscarnos y esto permite ir hacia un centro conflictivo, dinámico. No es mirarnos desde el ombligo egocéntrico sino desde la orilla contradictoria y a veces creativa en sus estallidos. Venir desde afuera, desde los otros que somos para abordar nuestra memoria personal, este mundo capaz de cuestionar, construir y destruir. Es la metáfora posible del poder de las personas. De allí vienen las parejas, la familia, la sociedad, el mundo. Desde esa orilla, el ser humano ha dispuesto de sus centros y en tales intentos ha caído y se ha levantado, y en algunos casos, se ha levantado como monstruo de sí mismo y de la humanidad entera. Ya no es su saber sino su demencia la que ha predominado.