

Universidad Central de Venezuela.
Facultad de Humanidades y Educación.
Escuela de Filosofía.
Departamento de Filosofía de la Praxis.

**El Campo del Tiempo-Pasado e Historia en Venezuela:
el Hiato Indígena.
(Apuntes para una Filosofía de la Historia Imaginada).**

**Prof. Enrique Alí GONZÁLEZ ORDOSGOITTI. Ph.D.
Caracas, agosto de 2001.**

González Ordosgoitti Enrique Alí (2001).- **El Campo del Tiempo-Pasado e Historia en Venezuela: el Hiato Indígena. (Apuntes para una Filosofía de la Historia Imaginada).**

Trabajo de Ascenso presentado para optar a la Categoría de Agregado en el escalafón universitario. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Humanidades y Educación.

Escuela de Filosofía. Departamento de Filosofía de la Praxis. pp. 183

Palabras Claves: Imaginación Productiva. Representaciones Colectivas. Imaginario Colectivo. Espacio Imaginal. Imaginario Colectivo. Campo de la Región Imaginada. Tiempo. Historia. Filosofía de la Historia. Teoría Social. Venezuela. Historia. Indígena. Enseñanza de la Historia. Manuales. Historiografía.

Dedicatoria:

A Dyna, mi esposa, compañera afectiva e intelectual imprescindible.

A mis nietas Cristina y Andreína II, ¡por cuánta felicidad permanente!

A mis hijos viejos y nuevos Sayndra y Dharío, Víctor y Andreína I por las victorias que
habrán de obtener.

INDICE.

Dedicatoria.	(p.3)
Introducción.	(p.7)
Primera Parte.-	
Imagen, Imaginario e Imaginación Productiva en Occidente.	(p.9)
1.1.-Representación, Imagen e Imaginario Colectivo.	
(p.10)	
1.2.-La importancia de la Imagen y la Imaginación para el conocimiento.	
(p.13)	
1.2.1.- En síntesis.	
(p.23)	
1.3.-Los Imaginarios Colectivos de Occidente.	
(p.24)	
1.3.1.-La Helenización de Roma.	
(p.26)	
1.3.2.-La Cristianización de Europa.	
(p.28)	
1.3.3.-La Secularización de Occidente.	
(p.33)	
1.3.3.1.-El rol de la Ciencia: Razón y Naturaleza.	
(p.35)	
1.3.3.2.-El rol de la Política: Estado Moderno.	
(p.41)	
1.3.3.3.-La sociedad que tenemos.	
(p.44)	
Segunda Parte.-El Espacio Imaginal.	(p.48)
2.1.-De la Representación/Imaginación.	(p.49)
2.2.-De la Estructura Abstracta del Espacio Residencial.	(p.51)
2.2.1.-El Centro.	(p.54)

- 2.2.2.-El Lugar. (p.56)
- 2.2.3.-Dirección Vertical. (p.58)
- 2.2.4.-La Dirección Horizontal: el Camino.
(p.60)
- 2.2.5.-Región. (p.62)
- 2.3.-El Espacio Imaginal.
(p.65)

Tercera Parte.-

El Espacio Imaginal en Venezuela.

El Campo de la Región Imaginada de Tiempo-Pasado e Historia:

el Hiato Indígena. (p.69)

- 3.1.-El Lugar del pasado.
(p.70)
- 3.2.-El Camino del Hiato Indígena.
(p.71)
 - 3.2.1.-Los Indígenas actuales.
(p.72)
 - 3.2.1.1.-Al inicio.
(p.72)
 - 3.2.1.2.-La Colonización.
(p.73)
 - 3.2.1.3.-La Secesión.
(p.74)
 - 3.2.1.4.-República y Guerra Federal.
(p.74)

3.2.1.5.-Siglo XX.

(p.75)

3.2.1.6.-La falsedad de los constructos ideológicos.

(p.76)

3.2.1.7.-Los Cambios Culturales.

(p.78)

3.2.2.-El papel de los Cronistas e Historiadores americanos.

(p.79)

3.2.3.-La necesidad del Hiato para despojar a los Indígenas de sus tierras.

(p.84)

3.2.4.-Continuación de la imagen degradada de los Indígenas, por parte de un Historiador español contemporáneo: Morales Padrón.

(p.96)

3.2.4.1.-Identificación del autor con occidente, la cristiandad y la ahistoricidad de los aborígenes americanos.

(p.97)

3.2.4.2.-La "Reconquista" de España y América de manos del "infiel".

(p.98)

3.2.4.3.-Justificación de la Conquista de América.

(p.103)

3.2.4.3.1.-Conquista espiritual y conquista material.

(p.103)

3.2.4.3.2.-La Transculturación como el gran aporte español.

(p.104)

3.2.4.3.3.-Los gloriosos conquistadores.

(p.105)

3.2.4.3.3.1.-La raza de los conquistadores.

(p.105)

3.2.4.3.3.2.-Su papel "civilizador".

(p.106)

3.2.4.3.3.3.-¡Vivan los conquistadores!.

(p.106)

3.2.4.3.3.4.-Disculpemos a los conquistadores, pues no eran tan malos.

(p.107)

3.2.4.3.4.-Descalificación del Indígena.

(p.107)

3.2.4.3.4.1.-Pueblos atrasados.

(p.107)

3.2.4.3.4.2.-Pueblos pobres.

(p.108)

3.2.4.3.4.3.-Pueblos miserables.

(p.108)

3.2.4.3.4.4.-Falsos imperios americanos.

(p.109)

3.2.4.3.4.5.-El indio generaba poco placer sexual.

(p.109)

3.2.4.3.4.6.-Pueblos sin nada.

(p.109)

3.2.4.3.4.7.-Veinte "razones" para descalificar al indígena.

(p.109)

3.2.4.4.-Lo peligroso de un Manual.

(p.110)

3.2.5.-Continuación del Hiato Indígena a través de los Programas y Manuales de Historia.

(p.110)

3.2.5.1.-Los períodos de conquista y colonización de Venezuela en los Manuales de enseñanza: el rol del Indígena.

(p.111)

3.2.5.2.- Programas de Historia de Venezuela en la Educación Básica.

(p.115)

3.2.5.3.-Encuesta sobre Enseñanza de la Historia de Venezuela (1996).

(p.118)

3.2.6.-¿Por qué sigue vigente el Hiato Indígena?.

(p.121)

Conclusiones. (p.129)

Bibliografía.

(p.131)

Notas.

(pags.141-

183)

Introducción.

En este trabajo convergen tres propósitos: primero, el reivindicar para la filosofía de la historia y para la sociología teórica, el deber de ambas de repensar la totalidad social, luego de la declinación de las teorías de largo alcance; en segundo lugar, hacer un ejercicio desde una Sociología y Filosofía del Espacio

que consiste en proponer algunos puntos sobre el Mapa del Espacio Imaginal y tercero, analizar algunos condicionamientos epistemológicos presentes en el Imaginario Colectivo Venezolano en la Región del Espacio Abstracto conformada por el Tiempo-Pasado y la Historia, expresados en la conformación de Hiatos, limitantes que se encuentran en algunas versiones históricas, que soportan el fracaso actual del modelo de sociedad venezolana explicable –y por eso superable– por las limitaciones de la imaginación productiva de sus líderes intelectuales, políticos y económicos. En este trabajo nos limitaremos a deconstruir el Hiato Indígena.

Pensamos que dichos propósitos tienen puntos coincidentes pero en manera alguna son sinónimos. Metodológicamente, el primer propósito se aborda con la acometida de todo el trabajo, ya que el mismo constituye un intento de producir simultáneamente teoría social y filosofía de la historia; el segundo propósito busca relieves el papel de la Imaginación como realidad espacial mental y el tercer propósito es evidenciar las posibilidades de la Imaginación Creadora en la elaboración de proyectos concretos (políticos, económicos, sociales, étnicos y culturales) de explicación-acción para la articulación de la sociedad, tomando como ejemplo la Región Tiempo-Pasado Historia de Venezuela, que está estructurada por cuatro Hiatos (Indígena, Hispánico, Regímenes de Fuerza del siglo XX y Regímenes democráticos del lapso 1958-1998, “el puntofijismo”), de los cuales los tres primeros lucen fuertemente consolidados, mientras el cuarto está en pleno proceso de lucha por imponerse definitivamente.

El trabajo está dividido en tres partes:

Primera Parte.-Imagen, Imaginario e Imaginación Productiva en Occidente.

Segunda Parte.-El Espacio Imaginal.

Tercera Parte.- El Espacio Imaginal en Venezuela. El Campo de la Región Imaginada de Tiempo-Pasado e Historia: el Hiato Indígena.

En la primera parte, nos dedicamos a la construcción teórica de nuestro objeto de estudio y a la organización conceptual a utilizar en el desarrollo del trabajo, especialmente los conceptos de Representación, Imagen e Imaginario Colectivo. Luego hacemos un ejercicio de aplicación de los mismos a la historia de Occidente desde la helenización de Roma, pasando por la cristianización de Europa hasta concluir con la llamada secularización de Occidente. Destacando el rol de la ciencia y el rol de la política.

En la segunda parte completamos la construcción teórica de nuestro objeto de estudio uniendo la representación/imaginación con las concepciones del Espacio Existencial, especialmente vinculándola a la Estructura Abstracta del Espacio Residencial, para finalizar con el concepto de que es una Región del Espacio Imaginal.

La tercera parte se remite a la aplicación a la historia de Venezuela del objeto teórico construido. Nos concentramos en la región del tiempo-pasado, la cual caracterizamos como conformada por cuatro hiatos, de los cuales sólo nos dedicamos a desarrollar el Hiato Indígena. El Hiato Indígena hemos pretendido deconstruirlo a partir de seis caminos que llegan a él, el primero para negarlo y los otros cinco para afirmarlo y fortalecerlo haciendo del mismo un gran constructo ideológico. El camino que lo niega es el que dedicamos a argumentar acerca de la importancia pasada, actual y futura de lo indígena en Venezuela. Los cinco caminos que refuerzan el Hiato indígena son: el papel de los Cronistas e Historiadores americanos; la necesidad del Hiato para despojar a los Indígenas de sus tierras; la continuación de la imagen degradada de los Indígenas, por parte de Historiadores no americanos; los Programas y Manuales de Historia y finalmente nos preguntamos el por qué sigue vigente el Hiato Indígena.

Primera Parte.

Imagen, Imaginario e Imaginación Productiva en Occidente.

En momentos en que los grandes paradigmas de explicación de lo real, vigentes durante la mayor parte del siglo XX, se consideran insuficientes y las teorías sociales de largo alcance muestran sus huesudas limitaciones, es justo deber de la filosofía intentar comenzar desde el principio la reflexión, buscando el significado profundo de las cosas, de las ideas y de los conceptos, al modo como Geertz le otorga a la etnografía la función de describir densamente lo social. Luce adecuada la idea de discutir acerca del papel de LA IMAGINACION (en Mayúsculas) en la configuración de los discursos de explicación de lo social como presente, como pasado y como futuro, pues la imaginación es factor clave para la construcción de los discursos de explicación de la sociedad en todo tiempo.

Existen múltiples posibilidades de acceso a la definición y significación de la misma en el decurrir de lo social, sobre todo si compartimos la hipótesis de atribuir las carencias de nuestro modelo societal a las limitaciones propias del esfuerzo imaginativo de los líderes creadores del actual sistema venezolano, aún antes de ser repúblicas independientes en el siglo XIX, tal como pensamos demostrarlo en los otros apartes de este escrito.

Futuros trabajos y discusiones quizás nos permitan al colectivo emprender con gran aliento una especie de historiografía acerca de la sociedad imaginada, la sociedad realmente existente (para evocar un artilugio de ingrata recordación y de reciente despedida del vocablo cotidiano) y las diversas explicaciones de sus contrastes e inadecuaciones, en la Venezuela y América inventada por los europeos a través de la proyección continental de sus imaginarios colectivos. Estamos incapacitados para abordar tamaña empresa en la actualidad, pues la misma sólo será posible a través de un colectivo de pensadores, por lo que deberemos contentarnos con realizar un breve inventario de nuestros interrogantes al respecto, señalando algunos caminos que deben ser recorridos.

1.1.-Representación, Imagen e Imaginario Colectivo.

Por requisitos del quehacer científico primero exploremos definiciones y luego historiemos. Encontramos de entrada algunos conceptos diferentes pero relacionados con nuestra búsqueda; representación, imagen, imaginario, memoria e imaginación, los cuales hay que precisar en sus contornos de manera tal que no se presente su fácil trasposición pues lejos de aclarar, oscurecería el análisis. Comencemos con la idea de representación y sus múltiples acepciones en la psicología y en la epistemología, tal como nos la presenta Ferrater Mora:

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

representa en el acto de representar, es decir, como el objeto intencional de semejante acto”. (Ferrater Mora, 1994: 3076).

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

Del término IMAGEN vamos a obtener dos conceptos relacionados pero distintos: la IMAGINACION y el IMAGINARIO. El Imaginario lo definiremos luego de haberlo hecho con el concepto de IMAGINACION, la cual entenderíamos como el arte de combinar imágenes para producir nuevos conocimientos. Para precisar acudamos nuevamente a Ferrater Mora:

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

(Ferrater Mora, 1994: 1766).

En la cita anterior observamos la importancia crucial que para la posibilidad de conocer tiene la imaginación, al respecto el autor sigue abundando: “Varios filósofos modernos han considerado la imaginación como una ‘facultad’ o una actividad ‘mental’. Por un lado, la imaginación se distingue de la representación, por lo menos de la representación sensible ‘directa’. Por otro lado, se distingue de la memoria, que ‘vuelve a traer’ representaciones, pero estrictamente hablando, no las imagina. Sin embargo, la imaginación está relacionada con la representación y con la memoria: combina representaciones que de otro modo permanecerían aisladas, y se funda en la memoria que hace posible combinar representaciones.” (Ferrater Mora, 1994: 1766).

La Imaginación se expresará de dos maneras: reproductiva: “Si consideramos la premisa de la deducción trascendental de las categorías, advertimos que la diversidad de lo dado se unifica mediante tres síntesis: la de la aprehensión en la intuición; la de la reproducción en la imaginación, y la del reconocimiento en el concepto. La síntesis de la reproducción en la imaginación -ligada a la de la aprehensión en la intuición- hace posible que las apariencias vuelvan a presentarse siguiendo modelos reconocibles...Ahora bien, ambas formas de imaginación parecen ser todavía de carácter reproductivo; se limitan a representar en el mismo orden ciertas aprehensiones.” (Ferrater Mora, 1994: 1767).

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

“Por eso la imaginación como ‘facultad de una síntesis a priori’ se llama ‘imaginación productiva’ y no sólo reproductiva. Lo mismo, y a mayor abundamiento, cabe decir cuando la imaginación hace posible el esquema trascendental; por medio de la imaginación productiva se puede tender un puente entre las categorías y los fenómenos. La imaginación es

aquí una facultad de producir reglas por medio de las cuales pueden subsumirse las intuiciones en los conceptos, haciendo las primeras homogéneas a los segundos”.(Ferrater Mora, 1994: 1767).

1.2.-La importancia de la Imagen y la Imaginación para el conocimiento.

De esta forma hemos precisado algunos de los conceptos fundamentales que utilizaremos para nuestro análisis, tales como Representación-Imagen e Imaginación, pero debido a que este último es el soporte fundamental de los otros dos, hemos creído necesario introducir un aparte que nos hable de la reivindicación del concepto de Imaginación por parte de la filosofía hoy en día, como abundamiento sobre su importancia. Para tal fin recurriremos a un escrito reciente del Profesor Carlos Paván (2000), intitulado: “Apuntes para una defensa del concepto de imaginación”.

Paván comienza realizando un primer acotamiento del concepto imaginación:

“En un primer intento definitivo, podríamos decir que el término *imaginación* significa un tipo de actividad mental, la cual permite producir, reproducir, combinar y hasta crear imágenes independientemente de la percepción en acto”. (Paván, 2000: 12)

Paván presenta cuatro cualidades de la imaginación (producción, reproducción, combinación y creación), que de entrada dejan ver la potencialidad implícita en el concepto y sus múltiples repercusiones sobre la construcción de mundo ¹. Esta última cualidad de creación da origen a un tipo de imaginación, denominada por Jiménez (2000) Imaginación Abierta:

“Hablamos, por tanto, de la *imaginación abierta*, que puede franquear la imagen, es decir, que no se cierra a ella ni se agota en ella, sino que se *recrea* en otras imágenes, y por eso está liberada de cada una de ellas”. (Jiménez, 2001: 189)

La cualidad de creación sostiene la pertinencia del concepto de Imaginación Abierta, el cual será de amplísima utilidad al momento de estudiar la relación proyecto de sociedad e imaginación, que es uno de los objetivos que perseguimos con este trabajo, asunto que explicitaremos en los próximos capítulos.

Volviendo a Paván (2000), sigamos como nos introduce en la historia filosófica del concepto, comenzando por Platón:

“(En Platón) ...su concepto de imaginación revela una ambigüedad constitutiva cuya raíz es preciso buscarla en el lenguaje. En efecto, por un lado, *imaginar* significa “lo que aparece”, lo cual se refiere a la formación de imágenes en las que la imaginación se relaciona con la sensación; por el otro, *imaginar* significa “lo que parece” al sujeto suponiendo el asentamiento del mismo a un juicio, con lo cual la imaginación se acerca a la opinión. El significado de *imaginación*, por ende, oscila entre la sensación y el pensamiento...Ahora bien esta capacidad de reflejar puede ser determinada por la sensibilidad –y entonces, tendremos una concepción de la imaginación entendida desde el punto de vista cognitivo- y también por los dioses quienes se manifiestan en los sueños- y entonces, tendremos una noción metafísica de la imaginación. De acuerdo a esta idea, Platón formula, pues, un concepto de imaginación que trasciende lo sensible adquiriendo un carácter metafísico”.

(Paván, 2000: 12-13)

En esta concepción de la Imaginación por parte de Platón aparecen dos formas de entender su relación con lo sensible, tanto el de ser derivada directa –lo que aparece- como a la vez el de ser algo más –lo que parece- que trasciende la experiencia sensible y entra en terrenos del pensamiento con la creación de opinión. Este pluri significado del término Imaginación, lo acompañará en el desarrollo del pensamiento occidental hasta nuestros días. Pluralidad de

significados que originará igualmente pluralidad de valoraciones en cuanto a la relación imaginación-conocimiento-verdad.

Estas dos formas de relacionarse la imaginación con lo sensible según Platón, llevará a Aristóteles a un paso más allá, hasta plantearla como otro tipo de conocimiento, aunque estrechamente vinculado con lo sensible: “(...) según Aristóteles, “la imaginación es (...) algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento”...”Queda, pues, evidenciado que la imaginación no es ni una opinión acompañada de una sensación, ni el conjunto de opinión y sensación”. En definitiva, pues, “la imaginación (...) ni se identifica con ninguno de los tipos de conocimiento señalados ni es tampoco algo resultante de su combinación”...Pues bien, reconocida semejante peculiaridad de la *phantasia*, Aristóteles no vacila en vincular estrechamente sensación e imaginación, definiendo esta última como “un movimiento producido por la sensación en acto”... ” (Paván, 2000: 13-14)

Me interesa seguir insistiendo en la línea de aquellos filósofos que ven en la imaginación un tipo de conocimiento, aunque sea en el caso de Spinoza un conocimiento francamente inferior:

”En el marco de la filosofía moderna el autor que realiza una crítica demoledora de la imaginación es, sin lugar a dudas, Spinoza. Este filósofo, como es sabido, reduce la imaginación al género más primitivo de conocimiento. En el segundo escolio de la proposición cuarenta de la segunda parte de la *Ética* leemos: “En virtud de todo lo antedicho, resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: *primero*, a partir de las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin ordenar respecto del entendimiento (...) por eso suelo llamar a tales proposiciones “conocimiento por experiencia vagas”: *segundo*, a partir de signos: por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas (...) En adelante llamaré tanto el

primer modo de considerar las cosas como a este segundo, conocimiento del primer género, opinión o imaginación"...el autor escribe: "en cuanto el alma imagina los cuerpos exteriores no tiene de ellos conocimiento adecuado". Como podemos apreciar, la condena de la imaginación como modo limitado, confuso de conocer no podría ser más explícita".

(Paván, 2000: 16-17)

En Kant asistimos a la reivindicación de la imaginación como elemento vital en la producción de conocimientos, tanto como representaciones sensibles, como en los mayores procesos de abstracción que dan origen a los conceptos:

"En Kant, la imaginación, en cuanto función mediadora de la sensibilidad y el entendimiento, adquiere un rol de decisiva importancia cognoscitiva. En efecto, la sensibilidad sintetiza espacio-temporalmente el material sensible mientras que el entendimiento unifica las representaciones de la sensibilidad en formas unitarias. Ahora bien, sin la imaginación que Kant denomina reproductora no se produciría aquella continuidad propia de la experiencia sensible. En otras palabras y ejemplificando, nunca formaríamos la *representación sensible* de una línea si la imaginación reproductora no unificara los distintos segmentos que vamos trazando. Tampoco tendríamos el *concepto* de línea si no existiese la imaginación trascendental que unifica las distintas representaciones sensibles que corresponden a varias líneas. En este sentido, la síntesis de la imaginación –la imaginación reproductora- es anterior a la síntesis categorial y es ella la que hace posible la síntesis del concepto".

(Paván, 2000: 17)

Igual atención a la imaginación le dará Hegel, pero elevando aún más su importancia no sólo para el conocimiento, sino como elemento esencial que constituye el ser y el universal:

“(…) Hegel propone diferenciar la imaginación de la fantasía. El filósofo entiende por imaginación reproductiva “el exteriorizarse de las imágenes de la propia interioridad del yo el cual es ya su potencia dominadora”...en la *imaginación* el espíritu se adueña completamente de sus representaciones lcanzando la plena libertad de relacionarlas a su antojo. Dice Hegel: ‘La inteligencia, que es activa en esta posesión, es la imaginación reproductora, el exteriorizarse de las imágenes desde la interioridad del yo, el cual ya es la potencia que las domina’. Sin embargo, es preciso señalar que la imaginación todavía está vinculada a la accidentalidad extrínseca de la asociación”. (Paván, 2000: 18-19)

Hegel diferenciará entre imaginación reproductiva y la imaginación que poetiza, a la cual llamará fantasía y considerará como sustancia del ser:

“Para que la imaginación se convierta en creadora, es menester que se transforme en *fantasía* que es aquella función espiritual que Hegel concibe como “imaginación que simboliza, alegoriza o poetiza”. En otras palabras,

‘La fantasía es el centro en el que el universal y el ser, lo que es propio y lo dado, lo interno y lo externo se hacen completamente uno (...) sólo en la fantasía la inteligencia no permanece como el marco indeterminado y como generalidad, sino como individualidad, es decir como subjetividad concreta, en la que la relación consigo misma es determinada tanto como ser que como universalidad’ ”. (Paván, 2000: 18-19)

En la filosofía moderna se continuará reivindicando el papel de la imaginación no sólo en la producción de conocimiento, sino incluso planteando su realidad ontológica propia, asunto que nos será de suma utilidad cuando en los otros capítulos de este trabajo sostengamos la realidad del Mundo Imaginal. En la búsqueda de la definición ontológica de la imagen y por ende de la imaginación, H.G. Gadamer nos planteará la diferencia entre la cosa, la copia de la cosa y la imagen de la cosa:

“Quizás uno de los análisis más recientes de la noción de imagen que más merece ser tomado en cuenta es el de Gadamer en su obra maestra *Verdad y método*. Allí, el análisis empieza oponiendo el concepto de imagen a la noción de copia. Escribe este autor: ‘lo esencial de la copia es que no tenga otra finalidad que parecerse a la imagen original’. En este sentido, la copia tiene importancia sólo en cuanto se refiere a otro de sí por lo cual su realidad –su espesor óptico- es mínimo ya que su finalidad es remitirnos al original”. (Paván, 2000: 19)

Con respecto a la cosa, la copia de la cosa tiene una realidad óptica que tiende a desaparecer, pues su única finalidad es recordar la existencia de la cosa, pero sucede algo distinto con la imagen como representación de la cosa ante el espejo:

“(…) la imagen del espejo no es una copia porque no tiene aquella mínima estabilidad óptica que le permite subsistir temporalmente...Mientras la copia es en cuanto se auto anula porque su *telos* consiste en remitir a otro, ‘una imagen –nos dice Gadamer- no se determina en modo alguno en su auto anulación, porque no es un medio para un fin’. En efecto, en la imagen lo que importa es la manera cómo en ella se representa lo representado’...Lo cual significa que, por un lado, la relación entre imagen y copia ‘no es ya una relación unilateral’ y por el otro, que ‘cada representación viene a ser un proceso óptico que contribuye a constituir el rango óptico de lo representado. La representación supone para ello un incremento de ser’. Mientras la copia es en la medida que se auto anula, la imagen, es decir, el producto de la imaginación, crea una nueva dimensión de lo óptico, esto es, a través de ella el original adquiere una cualidad óptica de la que en sí carece”.

(Paván, 2000: 20-21)

Pero con Gadamer se establece claramente la diferencia entre la imagen como representación de lo sensible y la imagen como producto de la imaginación, siendo esta última la que obtiene el incremento de ser:

“El reflejo de un espejo es una imagen porque su cercanía con la realidad de lo representado es máxima. Pero no es imagen en cuanto producto de la imaginación ya que en ella, en la imagen especular, no se produce una representación sino un puro reflejo inmediato en su naturaleza óptica. La imaginación, pues, es la facultad que, al representar a su objeto, *lo recrea*, descubriendo en él una nueva dimensión, en la que se produce el *incremento de ser* del que nos habla Gadamer”. (Paván, 2000: 21)

El filósofo Jonas profundizará en el espesor óptico de las imágenes producto de la imaginación:

“(…) ‘lo que pretende la imagen no es repetir ni simular el objeto, sino representarlo. (...) La reproducción de la apariencia requiere una selección y permite una extrema economía en la omisión y simplificación, pero también la exageración, deformación y estilización’. Lo cual significa que ‘el principio efectivo aquí (en la imaginación), en el lado del sujeto, es la separación intencional de materia y forma. En ella encontramos un hecho específicamente humano y la razón por la cual no esperamos de los animales ni la producción ni la comprensión de imágenes’. Mientras para el animal sólo cuenta la ‘cosa presente’, en la imaginación se produce una trascendencia de la cosa en la que se patentiza la verdadera esencia de lo humano. Escribe Jonas<. ‘La imaginación separa el *eidos* recordado del acontecimiento del encuentro individual con el objeto, de modo que libera a éste de los azares de espacio y tiempo. La libertad así obtenida –de reflexionar sobre las cosas en la imaginación- es una libertad al mismo tiempo de distancia y de dominio’. Trascendencia, abstracción y libertad, en suma, *mediación* son las características esenciales de aquel *incremento de ser* que es según Gadamer y Jonas, la imaginación”. (Paván, 2000: 21-22)

La entidad óptica de la imaginación queda suficientemente sustentada, por la cualidad de que dispone de producir un incremento de ser. Para cerrar este aparte queremos hacerlo sobre las propiedades sustanciales de la Imagen tal como es planteada por Jonas. A este respecto él señala siete propiedades sustanciales de la Imagen, siendo la primera el parecido: “En primer lugar, ‘tenemos la propiedad del parecido. Una imagen es una cosa que presenta un parecido con otra inmediata, o reconocible siempre que se desee’. Eso significa que la imagen no debe ser una mera copia”. (Paván, 2000: 22)

La segunda propiedad es la de que el parecido no sea casual sino intencional:

“En segundo lugar, el parecido es preciso que sea el resultado de una actitud intencional. Si, por ejemplo, una cosa natural tiene cierto parecido con otra, ninguna de las dos es una imagen porque falta precisamente aquella elección intencional de la característica que se selecciona para establecer el parecido que es un atributo esencial de la imagen. En otras palabras, una propiedad esencial de la imagen respecto del objeto representado es la unidireccionalidad, cualidad esta que no se da en el caso del parecido natural”. (Paván, 2000: 22)

La tercera propiedad se refiere a que la imagen no expresa una semejanza total con la cosa de la cual es imagen, pues sino sería una copia, la imagen con entera libertad sólo toma algunos elementos de la cosa que desea representar:

“En tercer lugar, en la imagen la relación de semejanza nunca es total en el sentido de la completa duplicación. Como señala Jonas, el parecido no es completo. La duplicación de todas las propiedades del original daría lugar a un duplicado de la cosa, esto es, a un nuevo ejemplo de la misma especie de la cosa. Cuando copio un martillo en todo sus aspectos,

obtengo otro martillo y no una imagen del martillo. Lo incompleto del parecido debe ser perceptible de manera que se pueda considerar como un mero parecido'. La intencionalidad que caracteriza a la imagen se manifiesta, pues, en la misma selección de lo que se destaca en la representación. La imagen, por consiguiente, no debe confundirse con la mera imitación. De allí que se haga patente un nuevo y decisivo aspecto de la imagen que es el de la *libertad del sujeto* que realiza la representación o, como destaca Jonas, 'La incompletitud admite grados de libertad'. Lo cual significa que, para diferenciar la imagen de la simple copia, es preciso introducir una nueva propiedad que estriba en la libertad sustancial del sujeto que es la que permite la selección de los rasgos que van a conformar a la imagen". (Paván, 2000: 22)

La cuarta propiedad se desprende de la que tiene la imagen, de escoger con libertad aquellos rasgos de la cosa que le interesan para elaborar su representación, la posibilidad de escogencia de cual representación elaborar es a su vez la posibilidad de darle sentido, de convertir la imagen en símbolo: "En esa incompletitud, reflejo de la libertad selectiva del sujeto, aflora la naturaleza representativa de la imagen, es decir, se patentiza *el sentido* que es la cualidad determinante de la naturaleza simbólica de la imagen. Ese carácter simbólico de la imagen es la (cuarta) propiedad definitoria de tal noción que destaca Jonas quien, mediante el tránsito del concepto negativo de incompletitud al positivo de libertad selectiva, pone en evidencia el factor simbólico como elemento constitutivo de la imaginación. A este respecto, es menester recordar una importante observación de nuestro autor: 'no hay apenas límites para el arco de imaginación que puede barre la facultad de comprensión simbólica', lo cual significa que en la imagen comienza el camino que nos conducirá a las dimensiones propiamente abstractas del pensar". (Paván, 2000: 23-24)

La quinta propiedad es la primacía de la representación visual por encima de otro tipo de representaciones, la cual se desprende de la capacidad de la imagen de convertirse en símbolo:

“Desde este ángulo del tema de la imaginación se hace evidente la clara superioridad de la representación visual...El rol preponderante que caracteriza a la representación visual en las actividades representativas humanas depende del elevadísimo nivel de libertad que dicha forma de representación posibilita. ‘El sentido de la vista –observa Jonas– concede la mayor libertad de representación, no sólo gracias a la riqueza de los datos entre los cuales cabe elegir, sino también a causa del número de variables que sus identidades permite. Según sea la posición relativa y la perspectiva, una misma cosa puede ofrecer a la vista muchas facetas igualmente reconocibles: sus aspectos’.” (Paván, 2000: 24)

La propiedad de la imagen de ser independiente del objeto, también la hace independiente del sujeto, lo que constituye la sexta característica:

“A esta independencia de la imagen respecto del objeto corresponde otra forma de desconexión de la misma imagen no sólo del objeto sino también del sujeto mismo. En efecto, la imagen ‘puede representar lo peligroso, sin ponernos en peligro; lo nocivo, sin producir el menor daño; el objeto del deseo, sin saciar a este último’. De lo cual se desprende que la imagen se libera de toda causalidad objetiva trasladándose a un nivel existencial estático”. (Paván, 2000: 24)

Las propiedades anteriores de la imagen permiten concluir en el gran espesor óptico de la misma, que por estar liberada tanto de la cosa como del sujeto, crea una nueva realidad existencial, asunto que queremos fundamentar pues nos será de mucha utilidad cuando en otros capítulos ensayemos el darle nombre a este “nivel existencial estático”. Veamos entonces la séptima característica de la imagen:

“La esencialidad propia de la imagen, proyectándose en lo simbólico, se desvincula definitivamente de su dimensión cósmica u óptica y se instala en un marco existencial totalmente nuevo y absolutamente humano. A este respecto, he aquí las palabras de Jonas: ‘la impronta del pie es una señal del pie que la dejó, y en su calidad de efecto relata la historia de cómo fue causada: en cambio, una imagen es una señal no de los movimientos del pintor, sino del objeto representado y del propósito perseguido por el pintor al hacer una imagen del objeto. En la imagen se *ha roto el nexo causal*. Está en su mano representar cualquier situación causal, incluida la de pintar imágenes. La independencia causal de la imagen respecto del objeto nos revela que en la actividad representativa se produce una estructura ternaria en la que la misma imagen se desvincula no sólo del objeto sino también de su substrato material de manera que, como ya nos decía Jonas en 1992, la imaginación nos revela el eidos, la dimensión formal del ser”. (Paván, 2000: 24-25)

Recapitulando, tendríamos que las siete propiedades de la imagen son las siguientes:

- 1) el parecido;
- 2) que el parecido no sea casual sino intencional;
- 3) la imagen con entera libertad sólo toma algunos elementos de la cosa que desea representar;
- 4) la posibilidad de escogencia de cual representación elaborar es a su vez la posibilidad de darle sentido, de convertir la imagen en símbolo;
- 5) la primacía de la representación visual por encima de otro tipo de representaciones, la cual se desprende de la capacidad de la imagen de convertirse en símbolo;
- 6) la propiedad de la imagen de ser independiente del objeto, también la hace independiente del sujeto y
- 7) el gran espesor óptico de la misma, que por estar liberada tanto de la cosa como del sujeto, crea una nueva realidad existencial.

1.2.1.-En síntesis.

Habiendo definido los conceptos básicos que pretendemos utilizar: Representación-Imagen e Imaginación, es conveniente acordar cual es el uso que haremos de ellos. Convergen dos propósitos, primero, el de reivindicar para la filosofía de la historia y para la sociología teórica, el deber de ambas de repensar la totalidad social luego de la declinación de las teorías de largo alcance y en segundo lugar, el de analizar el fracaso actual del modelo de sociedad venezolana concebido en el segundo tercio de este siglo, tanto a la luz de las limitaciones de la imaginación productiva de sus líderes intelectuales, políticos y económicos, como también por la manera particular como se han conformado la Región y el Centro del Tiempo Pasado-Historia en el mundo imaginal venezolano.

Pensamos que ambos propósitos tienen puntos coincidentes pero en manera alguna son sinónimos. Para nuestro caso encontramos que metodológicamente están presentes dos grandes líneas de abordaje: la una, saber cuál era y cómo se producía y reproducía el Imaginario Colectivo presente en determinada época y la otra, cuáles fueron las características de la Imaginación Creadora (a la que Ortega y Gasset asignaba un papel fundamental)² en la elaboración de proyectos concretos (políticos, económicos, sociales, étnicos, culturales, históricos), para la articulación de la sociedad. Sostenemos que el primero es la base donde se asienta en gran parte el segundo debido a que en última instancia, la Imaginación Creadora actúa reelaborando -fundamentalmente- las Imágenes-Representaciones existentes.

1.3.-Los Imaginarios Colectivos de Occidente.

Del término Imagen se han derivado dos conceptos, que aunque muy relacionados entre si, son distintos: la Imaginación y el Imaginario. Al concepto de Imaginación le dedicamos el acápite anterior, por lo que ahora nos dedicaremos al concepto de Imaginario. Como Imaginario entenderíamos todo el universo de imágenes (eidéticas, conceptuales, afectivas, volitivas) que produce una sociedad

en un tiempo histórico determinado y debido a su historicidad podremos hablar de **IMAGINARIOS COLECTIVOS**, asignados a épocas, civilizaciones, grupos sociales.

Queremos entonces -en los límites de este capítulo- reflexionar acerca de la configuración del Imaginario Colectivo Occidental, desde los momentos iniciales en que esta porción del planeta expresó su voluntad de dominar y de mundializar su concepción de la vida, a partir del Imperio Romano con **la Helenización de Roma**; pasando por **la Cristianización de Europa** hasta llegar a la tercera etapa: **la Secularización de Occidente**. Los momentos actuales, pertenecientes a la cuarta fase de mundialización llamada globalización, no serán tratados en este trabajo. Estas reflexiones sobre el Imaginario Colectivo Occidental constituyen un ejercicio de historizar lo imaginado, con la intención de fundamentar las configuraciones de los horizontes mentales epocales, organizados desde la perspectiva de aquellas sociedades que buscan concientemente mundializar su modo de vida.

En cada momento de la historia el Imaginario Colectivo está conformado por un **Banco de Imágenes Posibles**, creadas a partir de los diversos mecanismos de interacción socio simbólica presentes en la sociedad, del cual se nutre el **Horizonte Mental de la Época**³ y ambos constituyen los límites de la capacidad de imaginar.

El deseo de Mundializar⁴ lo entendemos como una respuesta práctica de la sociedad, al impulso antropológico que subyace en la misma de expandir la noción de Mundo Conocido, el cual intenta además de humanizar la naturaleza (en términos semejantes al Marx de los Manuscritos Económicos Filosóficos), también el de ampliar el concepto de humanidad a través -entre otros mecanismos- de la domesticación de los bárbaros (en el sentido de los griegos: aquel que no habla mi lengua, que tiene otra cultura), tal como lo hicieron los mismos griegos y aztecas al reducir los enemigos vencidos a la esclavitud, pero con la posibilidad de ser convertidos en griegos y aztecas, es decir humanizados a

través de diversos mecanismos y leyes de manumisión. Excluimos de plano aquellos esfuerzos no dirigidos a domesticar sino a destruir a los otros, a los distintos, tal como se expresa en el etnocentrismo agresivo y en la xenofobia, porque en estos intentos hay una negación total de la humanidad del otro, mientras que en la domesticación, el otro es visto como un humano inferior pero posible objeto de humanización.

La noción de Mundo Conocido influye directamente en la conformación del Banco de Imágenes Posibles y en el Horizonte Mental de la Época, por lo que es posible deducir que a una ampliación del primero surgirá su correlato en los otros dos.

1.3.1.-La Helenización de Roma⁵.

Consideramos correcto entender -desde un punto de vista de filosofía de la historia- al imperio romano, como un intento sistemático de ampliar el mundo posible a través de un esfuerzo ecuménico de mundialización, a partir del impacto societal de lo grecoromano, expresado políticamente en la pax romana, socialmente en la cualidad de ciudadano romano⁶ y culturalmente en el helenismo⁷ a la luz itálica.

1.-La pax romana será la síntesis del programa político de estabilización del imperio romano a lo largo de casi diez siglos. Numerosos pueblos tributarios del Mediterráneo y mesoeuropeos atestiguarán la entrada en escena de un mundo en el cual todos son miembros -aunque en diferentes formas- y pueden entenderse y convivir. Surgirá la sensación de pertenecer a una civilización mundial⁸ y por lo tanto compartirán el mismo horizonte mental de la época⁹. Las diversidades étnicas, raciales e históricas serán subsumidas o solapadas en la pertenencia a una ecúmene.

2.-La idea de ciudadano romano como aquel que pertenece a Roma, aún sin haber nacido en ella, vendrá a coronar en la esfera de las existencias individuales la idea

de ser parte de un universo macro más allá de sus particularidades regionales. Los mecanismos legales que permitían que cualquiera que cumpliera ciertos requisitos (entre los más importantes el de jurar fidelidad al Imperio, ser libre y poseer pecunio) pudiera ser considerado ciudadano¹⁰, acentuaba la cualidad de Estado universal, regido por acuerdos formales expuestos y refrendados a la luz pública, se sancionaba la ampliación del mundo posible.

3.-El helenismo aportaba la visión cósmica de ubicación del ser humano ante el devenir del mundo, expresado de tres maneras: en la búsqueda del saber filosófico, en la divinización del hombre con las religiones místicas (especialmente las eleúsicas, órficas y pitagóricas)¹¹ y en la divinización de la naturaleza con las religiones cósmicas-naturalistas que sacralizaban el ambiente.

El contacto con el espíritu romano llevará a profundizar en la filosofía del derecho de los ciudadanos del imperio, rediscutiendo la noción de **bárbaro** y por ende de **romano**, no sólo como cualidad étnica heredada sino también como estado de ser conquistado por la voluntad individual, amparado en el marco de un derecho que lo permite y promueve como manera de asegurar la eternidad del imperio, problemas no planteados al habitante de las ciudades griegas, pues su noción de imperio se basaba en el reconocimiento étnico del origen común, especialmente expresado en el paisaje originado en las ciudades-estado.

Las religiones místicas no conquistarán Roma por carecer de la voluntad de asumir lo público como carácter fundamental de su ortopraxis, debido a que por antonomasia es la religión de los iniciados y por lo tanto apartados y elegidos. Sobrevivirá en minoría hasta su lenta decadencia especialmente en tiempos del cristianismo triunfante.

Las religiones cósmicas-naturalistas paganas tendrán larga vida, al encontrar ramas de un tronco común en las religiones romanas, el sincretismo no será tanto por fusión sino en especial por solapamiento. Pero el genio romano

creará la religión del imperio, cuyo máximo dios será César, el Emperador, presenciaremos los inicios de religiones civiles, urbanas, al contrario de las paganas que provenían del campo, es decir del campo, de lo rural.

Modernamente se entiende que toda cultura es siempre la toma de una opción por parte de los hombres ante numerosas opciones posibles que oferta la historia, la helenización de Roma confirma esta premisa, **se escogieron en primer plano:**

- la filosofía griega pero privilegiando la aplicación de sus conceptos al derecho, dando origen a una de los principales aportes romanos al mundo: la ciencia jurídica;
- las religiones cósmico-naturalista y se creó la religión del Imperio;
- la noción de imperio del mundo y no regional;
- la noción de ciudadano por el derecho y las leyes, tramutando la categoría de bárbaro de lo cultural a lo legal.

Se rechazaron de facto (lo cual no impedirá su resurgimiento en el futuro de occidente):

- las religiones místicas por privilegiar la conciencia individual en la relación del hombre con lo divino¹² (¿no será en parte retomada por la insurgencia protestante en el siglo XVI?);
- la vocación por imperios regionales
- y la sola caracterización del ciudadano por su origen étnico.

Estos elementos fueron hitos del Horizonte Mental de la Época y de ellos se alimentó -en lo fundamental la sociedad y absolutamente el discurso del Campo Cultural Dominante- el Banco de Imágenes Posibles.

1.3.2.-La Cristianización de Europa.

A la helenización de Roma sucedería la cristianización de Europa, proceso signado tanto por rupturas como por soluciones de compromiso¹³.

El cristianismo en sus orígenes no puede ser entendido sin su estrecha relación con el judaísmo¹⁴ y el helenismo. El cristianismo en sus inicios fue sólo una secta judía¹⁵ -como lo demuestran los hombres del "Q"¹⁶- pues su creador y la mayoría de los Apóstoles así lo eran y además porque nunca Jesús planteó una negación de sus vínculos étnicos, antes bien los colocó de relieve, como lo demuestra su argumentación permanente acerca de la necesidad de cumplir la ley mosaica y de como él mismo se ubicaba en la genealogía de la casa de David, tal como había sido profetizado. El cristianismo dió sus primeros pasos en Palestina y sólo cuando se producen las guerras de los judíos contra el imperio romano en el primer siglo de nuestra era, será cuando los cristianos emigren masivamente¹⁷ al resto del cercano oriente, a Roma y a los confines del Imperio (quizás a Hispania en el siglo II), separándose además tajantemente del judaísmo¹⁸.

En su estadía en Palestina se confrontará con dos tipos de judíos: los más tradicionales y los helenizados. Con los primeros deberá demostrar su continuidad con la ley y su carácter de Mesías, con los segundos intentará conciliar los evangelios con la filosofía griega y especialmente a quienes entre esta (como Platón por ejemplo) habían bebido en las fuentes gnósticas. Al alejarse de Palestina el cristianismo tendrá como interlocutores cada vez menos a los judíos y cada vez más a los gentiles, de allí el papel esencial que jugará la conversión de Saulo en san Pablo, pues será éste el apóstol de los gentiles.

Situados en Roma los cristianos serán una oferta religiosa más en plena competencia con las religiones paganas¹⁹, el judaísmo y las religiones místicas²⁰, todas con un desarrollo intelectual y teológico de siglos que contrastaba con la incipiente organización eclesial²¹ y teológica de los cristianos. Aunado a lo anterior hubieron de sufrir los vaivenes de las políticas del culto público sostenidas por los distintos jefes de Roma²². Las condiciones de extrema ilegalidad²³, intolerancia, tolerancia y predominio jalonarán su historia a lo largo de los cuatro primeros siglos, hasta que finalmente Teodosio I²⁴ convierte el Culto público oficial del Emperador en culto público oficial del cristianismo²⁵, dando comienzo a otra etapa de la historia de la iglesia.

En estos inicios el cristianismo deberá desarrollar una ortodoxia para poder ser entendido como una separación tajante del judaísmo (asunto que no le será fácil de conseguir, por ejemplo en la sacralización de los lugares)²⁶, aunque le sea imposible renegar del monoteísmo y del prestigio histórico que significaba el que Jesucristo fuera el Mesías profetizado en los viejos libros del Antiguo Testamento.

Asimismo enfrentará el panteísmo de las religiones paganas secularizando su núcleo ético-mítico²⁷, aunque parte de ellas serán absorbidas solapándolas con el culto a los santos y llegando a otras soluciones de compromiso que permitieran paulatinamente secularizar al paganismo y sacralizar cristianamente a la sociedad (valgan los ejemplos de las comidas, los tabues y sacrificios rituales, los tiempos y las fiestas)²⁸. Asumirá sin complejos los antecedentes del culto imperial y los llevará incluso tanto a ser parte de su propia liturgia y ornamentación (tocado, palios, etc), como a sacralizar al Estado (a partir del siglo VII²⁹ y sin resistencias hasta el siglo XII³⁰). Las religiones místicas por su propio carácter minoritario serán desplazadas, dado el objetivo salvacionista universal de la nueva religión en contra de los pocos escogidos para ser iniciados.

La religión sustituirá a la filosofía como principal explicación del mundo, al contrario como había ocurrido en Grecia y Roma, en donde la religión era sólo parte del derecho individual de las conciencias, pero no era la que suministraba la visión del mundo dominante. Del monoteísmo radical de los judíos y el papel central de Dios, se marchará hacia un monoteísmo atenuado tanto por la presencia del dogma de la Santísima Trinidad, como por la aparición de intermediarios menores como los santos. Este monoteísmo se verá aún más atenuado cuando a partir del siglo VIII -aproximadamente- se desarrolle el culto a la Virgen María, como gran intercesora ante su hijo Jesucristo.

A finales del siglo V desaparecerá el Imperio Romano de Occidente y con él, los intentos de mundializar el mundo a partir de una estructura política centralizadora. Lo alcanzado como Mundo Conocido se mantiene en las memorias orales difusas de las mayorías y en las memorias escritas de unas minorías concientes de ser las depositarias del legado antiguo: el cuerpo de la Iglesia Católica³¹. Asistimos así al inicio de una nueva era de mundialización, pero no a partir del poder político (como en Roma, o anteriormente en Grecia), sino del poder cultural³², educativo³³, de las ideas, de la capacidad de sustentar una cosmovisión del mundo coherente y sistemática³⁴. A los nuevos y múltiples conquistadores del anterior imperio romano, les sucederá lo mismo que a éstos cuando sometieron a las ciudades griegas y fueron conquistados culturalmente por la filosofía, mientras los nuevos dominantes serán conquistados culturalmente por la religión cristiana.

El cristianismo será hegemónico³⁵ pero deberá sufrir nuevas mutaciones, unas culturales: se enfrentará con las religiones cósmicas-naturalistas germánicas, de las cuales incorporará una parte a través del culto a los santos (utilizará su antigua experiencia con el paganismo) y otra parte la reprimirá violentamente condenándola a ser celebrada en los confines de la religiosidad católica popular, liberada parcialmente del control oficial. Otras mutaciones afectarán a la estructura de la Iglesia que tenderá a profundizar las diferencias (acceso a lo santo, características fisonómicas, formas de vida, monopolio de los sacramentos, lugares especiales),³⁶ entre lo clerical³⁷ y lo laical, al diversificar su composición hasta asemejarla a un aparato estatal. Dejará de ser sólo urbana - debido a la destrucción de las principales ciudades- y establecerá su principal centro civilizatorio en los ambientes rurales, apoyada principalmente en las ordenes monásticas reformadas por san Benito. Durante estos largos siglos, convencionalmente llamados Edad Media, asistirá no sólo a la aparición de "herejías", sino también y de manera definitiva a escisiones de la iglesia oriental; algunas tempranas como la Copta de Egipto y Etiopía y otras tardías como la Ortodoxa del siglo XI.

La Iglesia Católica europea se convertirá en la principal generadora de ideología³⁸ -tanto en el sentido amplio como en el restringido que planteaba Ludovico Silva- desde el siglo V (con la caída del Imperio romano de Occidente y la “barbarización” de Europa)³⁹ al XV⁴⁰, luego expandirá su influencia a América, conservando la primacía en el mundo occidental hasta finales del siglo XVIII, cuando la contestación a su poder -que se había comenzado a gestar con el Humanismo Renacentista⁴¹- alcanza una de sus cumbres en el Enciclopedismo, pero eso lo veremos en el próximo acápite.

Esta segunda etapa de mundialización del mundo, amplió significativamente la cobertura del Mundo Conocido⁴², porque su influencia se hizo sentir más allá de los confines del Imperio Romano, tanto en Europa como en Asia y en África. Por basar la Iglesia su dominio y expansión más en la divulgación de una cosmovisión que en el control político territorial (aunque sabemos que a veces tenderá a coincidir, pero por supuesto no en las dimensiones que le eran consustancial al Imperio romano), sus misiones⁴³ podían llegar a más lugares geográficos.

A partir del siglo VII enfrentará un grave desafío ante el surgimiento del Islam y la disputa con éste en Asia, norte de Africa y Europa, la llevará a reactualizar la categoría de bárbaro como cualidad cultural tal como la habían manejado los griegos, pero mientras éstos lo asignaban a quienes no hablaran su lengua, la Iglesia lo endilgará a quienes no sean cristianos a través del cognomento de infieles (respuesta enteramente proporcional a la que recibían de los musulmanes). Por esta lucha participará en la reconstrucción del poder político en los Estados de Europa, hasta ella misma convertirse en un Estado a través de los llamados Estados Pontificios, con lo que la ideología religiosa afianzará su carácter de sustentadora del orden dominante y ejercerá un control total sobre el Banco de Imágenes Posibles.

Con la finalización del siglo XV y la ampliación ostensible del Mundo Conocido asistimos por primera vez a una real identificación entre el Mundo Conocido y el Mundo Posible. Este nuevo continente que a mediados del siglo XVII será reconocido como tal y se aceptará el nombre de América, será el campo de experimentación y proyección del Imaginario Colectivo Europeo, confundándose desde entonces ambos destinos de manera indisoluble.

Pero estos descubrimientos y acrecentamiento del Mundo Conocido no dejarán indemne a la Iglesia, está sufriendo cambios cualitativos significativos: retos teológicos para poder responder a la característica humana o no de los aborígenes americanos, ya que no aparecían en los distintos pueblos nombrados en el Antiguo Testamento; retos organizacionales para poder evangelizar tan amplios territorios; retos culturales para dar cabida a las distintas maneras de vivir lo sagrado en estas regiones. Y finalmente en el XVI enfrentará a la gran división occidental: Lutero y las diversas Iglesias Protestantes⁴⁴.

Entre los siglos V y XVIII la Iglesia Cristiana fue la gran articuladora del Imaginario Colectivo Occidental, ocupaba el mayor espacio en la configuración del Horizonte Mental de la Epoca, por lo tanto era la principal contribuyente en el Banco de Imagenes Posibles. Había logrado ocultar parcialmente el origen judío del cristianismo, incluso con la nefasta divulgación popular de la insólita idea de que los judíos habían asesinado a Dios⁴⁵. Así como los romanos hicieron uso parcial de la filosofía griega enfatizando en el Derecho, la Iglesia privilegiará a Aristoteles y no a Platón o a los Estoicos, por ejemplo. Las religiones místicas serán anatematizadas y obligadas a vivir y morir en clandestinidad, debido al excesivo valor que le daban éstas al carácter excepcional del individuo iniciado en contra del individuo encuadrado como masa en el culto oficial. Entretanto creará una estructura eclesial gigantesca y una cosmovisión

-con una idea universal del pecado original;

-la muerte eterna;

- la encarnación de una vez y para siempre de la divinidad, con lo que combatía la idea del mito del antiguo retorno (hoy podríamos preguntarnos cuál fue el alcance de su éxito);
- la sensación de haber comenzado a vivir la última etapa de la humanidad
- y un calendario único para el mundo, ese que nos permite hoy decir que estamos en el año 2001, pero que hace dos mil años era imposible siquiera imaginarse una cronología universal, con lo que el mundo conocido se amplió de tal manera, al punto de tener por primera vez en la historia de la humanidad un tiempo común⁴⁶, aunque la división calendárica del mismo seguiría siendo pagana hasta nuestros días, exceptuando a los países de habla portuguesa⁴⁷.

1.3.3.-La Secularización⁴⁸ de Occidente.

Al dominio intensivo y extensivo del cristianismo en Occidente vigente desde el siglo V al siglo XVIII, se le opondrá una fuerte corriente de contestación intelectual, que comenzando su gran empuje en el siglo XV con el llamado Renacimiento Italiano, alcanzará uno de sus momentos cumbres con el Enciclopedismo y la Revolución Francesa.

La Iglesia como organizadora intelectual del mundo, asistirá a una réplica sobre su capacidad de interpretación a partir de la recuperación que Europa va a realizar de la Antigüedad clásica, especialmente de los filósofos griegos distintos a Aristóteles y del arte plástico de la estatuaria. El movimiento llamado Humanismo disolverá algunos nudos básicos con los que la Iglesia ataba el Horizonte Mental de la Época. Al pequeño papel que se le asignaba a la voluntad humana y al libre albedrío en la realización del mundo ya creado por Dios, el nuevo movimiento opondrá una centralidad de la experiencia humana y el alto nivel de incidencia que podía jugar en la realización del destino. Con la separación del arte del estricto control que sobre él ejercía la Iglesia, nuevos actores sociales comienzan a influir sobre el mismo a través de la diversificación del mecenazgo, el cual incorporará a la nobleza y sobre todo a la nueva clase social en ascenso, la burguesía. El arte de la estatuaria mostrará al cuerpo humano en su desnudez lo

cual atentaba contra la moral visual imperante en esos tiempos. A través de la desnudez, brillantez y elogio de su hermosura se abría espacio una concepción del placer que divergía de la afirmación del cuerpo como pecado, tan difundido aún por ciertas versiones eclesiásticas. Uno de los picos de la confrontación entre los saberes tradicionales y los modernos lo será la proposición de compendiar el conocimiento humano a través de la creación de la Enciclopedia. La apuesta de Diderot apuntaba muy alto, explicitaba la idea que había venido ganando la conciencia de las élites intelectuales más despiertas: la posibilidad de totalizar el conocimiento humano existente, producto de la acción consciente del hombre por obtenerlo, muy lejos de la actitud pasiva que suponía el sólo acceder a un conocimiento que se da sólo por revelación.

A la reivindicación del papel central del hombre y a la importancia dada al principio del placer se le sumará el destacado rol que le será asignado a la razón humana como principal vehículo para conocer la realidad de las cosas. Se privilegiará la búsqueda del conocimiento a través de la razón, a despecho de la noción de verdad ya revelada en los escritos sagrados. El cuerpo sacerdotal como traductor de la verdad divina para el hombre común será desplazado por el nuevo arquetipo del hombre humanista; pensador, artista, científico, indagador y cuestionador de las certezas tradicionales. Se inicia así un nuevo proceso de secularización en Occidente, esta vez en contra del cristianismo, al igual como antes el cristianismo lo había hecho en contra del helenismo greco-romano. Los procesos de secularización son múltiples pero pensamos que dos son los principales: la secularización de la naturaleza y la secularización de la sociedad. La primera será obra de la ciencia y la segunda de la política.

1.3.3.1.-El rol de la Ciencia: Razón y Naturaleza.

Si bien en sus comienzos este movimiento cultural no deseó enfrentar abiertamente el pensamiento eclesial, fue inevitable que sucediera andando el tiempo, debido a la incomprensión de la Iglesia acerca de como podía afectar realmente a su fe, las críticas iniciales de la ciencia a la herencia cultural

greco-latina⁴⁹ y especialmente las críticas realizadas a la Biblia desde la filología⁵⁰. El desarrollo del prestigio de la razón, aumentando cada vez más la potencia intelectual de la Imaginación Creadora, especialmente a través del desarrollo de la ciencia, llevará inevitablemente a posiciones encontradas.

A pesar de haber surgido la ciencia bajo el amparo de la institución eclesiástica, esta cometerá graves errores para con la nueva disciplina que llevarán a una ruptura drástica entre ambas, dando paso a lo que algunos autores llaman la sustitución de una adecuada secularización⁵¹ por un secularismo extremo y beligerante⁵². Los errores de la Iglesia, a mor de estar justificados en lo inmediato por intentos de conservar su hegemonía política, obedecían realmente a insuficiencias teológicas que le impedían diferenciar entre los elementos trascendentes de toda opción de fe y los elementos culturales que han servido de contexto para el desarrollo de la misma⁵³. Es decir confundieron Cristianismo con Cristianismo a lo greco-latino. Tal confusión fue el sostén para presionar sostenida e indebidamente a los hombres de ciencia del momento, quienes sólo tuvieron como alternativas el concordismo o el secularismo⁵⁴.

Ahora bien, la ciencia buscó la secularización del mundo debido a una necesidad intrínseca al propio conocimiento, pues si bien resultó un avance la secularización del helenismo greco-romano llevada a cabo por la Iglesia, el mismo era insuficiente:

“Esta desmitización abrió un nuevo mundo astronómico y físico, un nuevo mundo a las ciencias, que no habían alcanzado todavía una autonomía suficiente de la teología y una consistencia tal que pudiera ser ejercida, la ciencia, fuera de un esquema de cristiandad. Metafísicamente, el mundo considerado principalmente como *creado* no era todavía una visión adecuada para la nueva ciencia. Era necesaria una radical mundanización (*Verwelt-lichung*), desacralización o profanación (*Profanisierung*), una secularización (*Säkularisierung*) que permitiera considerar al cosmos a partir de sus propias estructuras. Es decir, es

distinto ver al mundo como no Dios y creado, pero pudiendo ser pensado sólo dentro de la fe, la teología y las estructuras teocéntricas de la cristiandad, de ver un mundo existente ante los ojos, autónomo y absoluto, en cuanto que se le considera en sus propias estructuras, a partir de su esencia. No interesa primeramente si es o no creado (sería estudiar la condición metafísica contingente del mundo); el hombre moderno se pregunta, en cambio, por las estructuras mismas del mundo, pensado desde sí". (Dussel, 1969: 92)

Ese proceso conducente a la secularización no hubiese desembocado en secularismo a no ser por los intentos de represión de la Iglesia, que provocaron desbordes en la relación ciencia-religión-Dios:

"Si esta consideración absoluta (del mundo) se inclina hacia el panteísmo, ateísmo o deísmo, tendremos no ya secularización de la ciencia, sino *secularismo*; se niega el recurso al fundamento, al Dios de Israel o del cristianismo como religión revelada". (Dussel, 1969: 92)

La secularización efectuada por la ciencia presentaba características inéditas en la historia mundial del pensamiento, cual era la existencia de un mundo exclusivamente profano:

"Nunca el hombre se había enfrentado al cosmos pensándolo como reposando en sus propias estructuras, estructuras que había que describir científicamente, autónomamente de la teología. El mundo pensado como absoluto es fruto de la evolución de las nociones de naturaleza y Dios, que nos lo muestra así la historia, pasó de una secularización a un secularismo militante". (Dussel, 1969: 92)

En la noción del mundo conceptualizado como Naturaleza es que descansó la radicalidad de la secularización promovida por la ciencia. De entrada podemos señalar tres etapas en la acepción de Naturaleza, desde los griegos al Renacimiento:

“Para los griegos, la naturaleza era un vasto organismo divino que consistía en cuerpos extendidos en el espacio y con movimiento en el tiempo, estando el todo dotado de vida, ya que las almas celestes se movían por sí mismas; había entonces una teleología y un orden divino o *logos*. Todo el sentido politeístico del cosmos desapareció con la patrística y la Edad Media, pero siendo reemplazado por una angelología y demonología tan presente en el arte como en otras expresiones de la cultura medieval. El humanismo y el Renacimiento comenzó a imponer un nuevo esquema. La naturaleza cobró paulatinamente el esquema de una máquina: *natura naturata*, que funciona gracias a ciertas leyes fijas impuestas por la misma naturaleza (*natura naturans*).” (Dussel, 1969: 97)

Este proceso duró siglos, uno de los pioneros fue Nicolás de Cusa (1401-1464) quien en su libro *De Docta ignorantia*, pretendía reconocer lo desarrollado de la ciencia bizantina en cuanto a la noción de universo: “Aunque afirmaba que el universo fue creado *ex nihilo*, puede ya verse el nacimiento de la tradición moderna: ‘El mundo es como un libro escrito por el dedo de Dios’. El universo es el *maximum contractum* de todas las cosas posibles, es la *explicatio Dei* que pre-existía en Dios como *complicatio*. No se ha llegado todavía a una consideración absoluta del universo.” (Dussel, 1969: 98)

Esta visión incipiente de la naturaleza será aplicada por Copérnico a los astros:

“Aplicar esta visión nueva de la naturaleza a la astronomía fue el genio de Nicolás Copérnico (1473-1543). Lo definitivo no fue tanto el haber destronado a la tierra de su centralidad como el haber negado que el universo tuviera un centro. En el estudio de nuestro sistema, el sol puede proponerse como su centro. El mundo entero está hecho de la misma materia, y las leyes astronómicas son idénticas en todas las partes del

cosmos. La tierra es un astro como los otros. El universo es una infinita máquina matemática calculable.” (Dussel, 1969: 98)

Luego Galileo (1564-1642) acercará la definición de naturaleza a su formulación moderna:

“Con Galileo Galilei (1564-1642) la nueva visión de la naturaleza cobra su primera clásica expresión científica... (al afirmar que su lenguaje) ... `Está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin los cuales me es imposible entender humanamente (estas palabras); sin esto se trataría de un agitarse vanamente en un oscuro laberinto ´ ..La naturaleza es pura cantidad, y por ello Galileo desprecia y critica la existencia de cualidades. Esta naturaleza, que es materia inerte, debe sin embargo, suponer una causa distinta de sí. Pero esta causa será desde ahora un Deus ex machina.” (Dussel, 1969: 99)

Spinoza avanzará unos pasos mas hasta identificar a Dios con la naturaleza:

“Baruch Spinoza (1632-1677) es quien tuvo el coraje de expresar definitivamente la noción de naturaleza que se había comenzado a forjar en el siglo XIV y que posibilitaría el secularismo. La ciencia pretendía un mundo ab-soluto y autónomo de la teología. Spinoza logró conceptualizarlo cuando dijo que `por causa de sí entiendo aquello cuya esencia incluye su existencia´. Dios es su causa, es la única sustancia, *natura naturans* y *naturata*. La naturaleza es Dios mismo, expresión de sus atributos y modos. En el pensador judío holandés se conjuga toda la tradición nominalista, humanista y renacentista de los siglos XVI y XVII. La ciencia tiene ahora ante sí un universo que es pura extensión y

movimiento, un ab-soluto que puede ser matemáticamente calculable. Se trata de un inmanentismo absoluto que al mismo tiempo se doblará de idealismo: *Deus sive natura*.” (Dussel, 1969: 99-100)

Newton hablará de la naturaleza como una totalidad fenoménica: “(...) es Isaac Newton (1642-1727) la expresión científica del mundo anglosajón. La naturaleza es una totalidad fenoménica que se organiza dentro de un tiempo ab-soluto, en un espacio también absoluto, es el *sensorium Dei* impulsado por movimiento absoluto.” (Dussel, 1969: 100)

Y finalmente Kant hará de la naturaleza el objeto del pensamiento científico, ya totalmente desprendida de cualquier sacralización anterior: “Por el proceso idealista, siguiendo la tradición cartesiana, pero igualmente la filosofía de un Berkeley (*Esse est percipi*) y de todo el empirismo inglés, Emmanuel Kant (1724-1804) concebirá la naturaleza como el objeto (*Gegenstand*) propio del conocimiento científico. El espacio y el tiempo absolutos de Newton son ahora los *a priori* de la sensibilidad, que ordenan el mundo caótico del *noúmenon*: la naturaleza es fenómeno. La naturaleza es pensada por las formas *a priori* del entendimiento y no puede ser conocida metafísicamente, sino sólo científicamente. Ni las cosas en sí, ni Dios, ni el yo en su nivel ontológico pueden ser conocidos científicamente. La naturaleza es un ab-soluto trascendental que ha terminado por desrealizarse. Estamos muy lejos del mundo de las esferas del siglo XIII; estamos sin embargo, cerca de la crisis de la ciencia moderna. Su mecánica idealista será criticada por la filosofía de fines del siglo XIX, de inspiración vitalista, biologista” . (Dussel, 1969: 100-101)

A estas definiciones de naturaleza les iba aparejada una definición de Dios que tendrá dos momentos estelares, según el interés de nuestro análisis, uno será con Spinoza quien igualará a Dios con Naturaleza y la otra será con Kant,

cuando plantee que sólo la naturaleza es cognoscible mientras Dios es incognoscible. Veamos a Spinoza:

“Esta tradición (la secularización de la naturaleza, nota del autor) culmina con Spinoza, que unifica filosóficamente Dios con la naturaleza. En definitiva, la naturaleza es todo, y el resto, nada. El Creador y Providente ha sido desalojado, pero antes de llegar al ateísmo declarado se reducirá a Dios a la idea de un Ente, Ente supremo por cierto, en la variante del deísmo...”. (Dussel, 1969: 102)

Con Kant alcanzaremos la cima de la negación de Dios a favor de la naturaleza:

“El hombre moderno, después de pasar por el nominalismo y los neoplatonismos renacentistas, es definido por Descartes como *cogito*. El hombre es individuo y subjetividad. El mundo y Dios se desvanecen como *ideas* para una conciencia pensante. En verdad, se trata de una antropología que todo lo ha ocupado. Para Kant, el mundo es la representación (*Vorstellung*) que se organiza el yo trascendental. Las cosas (*tá ónta*) y Dios han desaparecido del horizonte cognoscible. Sólo quedan los objetos organizados sistemáticamente como naturaleza. Se trata de un sujeto que se constituye como subjetividad originaria. *El hombre es la medida de todas las cosas*. Estamos en una situación de secularismo”. (Dussel, 1969: 103-104)

1.3.3.2.-El rol de la Política: Estado Moderno⁵⁵.

La radicalidad de pensamiento llevó a una radicalidad de la lucha social. Ya definidos los campos entre los partidarios del Anciano Régimen y sus opositores, los partidarios del Estado secular⁵⁶ moderno -que habían desembocado en el mismo a partir de una larga tradición de reflexión empírica sobre la política- la lucha cruenta no haría más que empezar y en este sentido la Revolución Francesa⁵⁷ es la coronación de un proceso que había venido madurando desde siglos atrás y que nos remiten al surgimiento de los Estados Nacionales autónomos y la

desintegración de la idea de Europa Cristiana⁵⁸, tal como se había intentado consolidar en la Edad Media con el Imperio Carolingio, con Otón en Alemania, con Carlos V en España y que se expresará internacionalmente de un modo muy claro en 1648 con la paz de Westfalia⁵⁹. Proceso que intentará cada vez mas secularizar el Estado desacralizándolo y que encontrará a la Iglesia y a los seculares sosteniendo ambas posiciones según el momento histórico al que nos remitamos, muy diferente a la idea convertida en sentido común de que a la Iglesia siempre y en todo momento le convino un “Estado cristiano”, mientras que los seculares supuestamente se habían distinguido siempre por querer un “Estado secular”.

La historia nos dice que las posiciones variaron según los intereses particulares y hubo momentos cuando el Estado secular era defendido por la Iglesia⁶⁰ argumentando que había que mantenerse la diferenciación entre el Estado de origen terrenal y la Iglesia de origen divino, mientras los seculares defendían la pertinencia de un Estado cristiano expresado por ejemplo, en la idea de monarquía sagrada⁶¹ y en la teoría del derecho divino de los reyes⁶², de manera muy clara en aquellos Estados absolutistas que habían creado una Iglesia nacional. Evidencias que nos conducen a pensar en la complejidad de intereses que confluyeron en la secularización. Secularización del Estado cuyo proceso de conformación incorporó distintas maneras de entenderlo que oscilaban desde el Estado Absoluto, la Monarquía Absoluta, el Derecho Divino de los Reyes que creaba una Monarquía Sagrada, la desacralización de esta a través del Contrato Social⁶³ y finalmente la Democracia.

Veamos una breve historia del surgimiento del Estado moderno:
“El Estado moderno nació en el norte de Italia, donde fue bautizado, en el siglo XV, con el nombre de *stato*... Los primeros pequeños estados puramente seculares se formaron dentro de la cristiandad, aprovechando el vacío creado por las luchas medievales entre el papa y el emperador. Sus príncipes no eran ungidos con el óleo sagrado como prenda de su posición y sus mutuas relaciones no estaban determinadas por la

consagración jerárquica y feudal...Este Estado era, internamente, una obra de arte en el sentido de una creación conscientemente planeada; externamente, obligado por la necesidad, tenía que aprender a mantenerse en medio del juego de unas políticas de poder”.

(Bornewasser, 1969: 71)

Esta secularización del Estado que en un primer momento se manifiesta por la no participación de la Iglesia en la entronización del Príncipe⁶⁴, pronto se iría ampliando a otros terrenos del imaginario colectivo amparados en el desarrollo de la teoría política de Maquiavelo. Al escribir el Príncipe:

“Su intención fue escribir `algo útil` e investigar `cómo debe comportarse un príncipe con respecto a sus súbditos y amigos`. Tenía en su mente un poderoso príncipe de los Médicis capaz de concebir la idea de llevar a cabo la unidad y el equilibrio del poder. De ahí que este libro se convirtiese en el texto político que habría de orientar a los príncipes en general. Ello significaba una ruptura definitiva con los *Espejos de príncipes* que habían pululado en el pasado. Según aquellos *Espejos*, el príncipe representaba a Dios en el terreno de lo político y constituía el punto cumbre de una estructura política idealmente organizada. La doctrina sobre el comportamiento político venía formando parte de la enseñanza filosófica y teológica de la escolástica, que tenía como punto de partida una supuesta realidad ideal radicada en la ordenación divina. En efecto, según San Pablo, toda potestad viene de Dios. En consecuencia, el príncipe, en calidad de portador de la potestad secular, tendría que cumplir su tarea como designado por Dios y responsable ante Dios. Maquiavelo, por el contrario, trata de elaborar un sistema empírico y racional que permita al príncipe defender un Estado artificialmente mantenido frente a los peligros interiores y exteriores”.

(Bornewasser, 1969: 72)

Maquiavelo reclama la pertinencia de una teoría política que parta del análisis empírico de la realidad, antes de seguir pensando que el Estado debía de obedecer a una idea predeterminada del mismo, proveniente de una doctrina religiosa como la cristiana. Maquiavelo establece una separación tajante entre lo secular (el Estado) y lo divino:

“Según él, la fundamentación tradicional, teológica y filosófica, del Estado, que había sido aportada desde fuera, en adelante debería dar paso a una fundamentación empírica y racional desde dentro. La fuerza principal de esta teoría habría de consistir en la *esperienza delle cose*, la realidad de las cosas tal como éstas son en sí mismas. Fue el primero en reunir los elementos de una teoría secular del Estado. El resultado, por consiguiente, habría de ser no tanto una doctrina perfectamente ordenada cuanto un abigarrado conjunto de observaciones y máximas prácticas.” (Bornewasser, 1969: 73)

En el mismo sentido de la reivindicación de la empiria en la política se muestra Richelieu:

“El mismo Richelieu expresó esta idea en su *Testamento Político* al decir que nada hay más peligroso para un Estado que un pueblo deseoso de gobernar su país de acuerdo con máximas tomadas de los libros. Esto significa claramente una disociación con referencia a los ideales filosóficos políticos entendidos como una derivación de un ordenamiento divino eterno... Así fue afirmándose la convicción de que la política no debe guiarse por unos ideales abstractos afirmados por la teología y la filosofía, sino tal como lo exijan las necesidades concretas del país en cuestión. Esta posición pragmática y funcional, deliberadamente secular en el sentido de que pretende ser independiente de consideraciones religiosas por lo que respecta a las cuestiones internacionales, sería la mejor expresión de aquella política práctica instaurada por Richelieu.” (Bornewasser, 1969: 76-77)

Igual importancia a lo empírico en el análisis político planteará desde la intelectualidad Bacon:

“Inglaterra hizo en este sentido una aportación especialmente importante.

La influencia de Francis Bacon (m.1626), fundador del moderno empirismo, tuvo importancia decisiva en este terreno. Al igual que en el resto de su obra, su pensamiento político se muestra preocupado por realizar un análisis objetivo de la situación, fundándose en numerosos casos concretos. Su interés por las cifras de población, las estadísticas comerciales, los resultados financieros, etc., tiene un aire verdaderamente moderno”. (Bornewasser, 1969: 77)

1.3.3.3.-La sociedad que tenemos.

El siglo XIX se iniciará con una Iglesia ya no detentora del principal poder para elaborar ideologías sino más bien en retroceso y en franca actitud defensiva. La Razón se había convertido en objeto de culto civil. Con el advenimiento de las Revoluciones Industriales –comenzando por Inglaterra⁶⁵- el mundo sufrirá un cambio de grandes proporciones, el paso del capitalismo mercantil al capitalismo industrial, el uso de nuevas energías como el carbón, el vapor y la electricidad, propiciarán un cambio de civilización técnica que tendrá su correlato, en las explicaciones que acerca de las consecuencias sociales de esos cambios se produjeron en la literatura -novela especialmente⁶⁶- y la historiografía⁶⁷, formulaciones –en alto grado críticas, antes que apologéticas- que estarán al alcance de un gran público⁶⁸, ese que anteriormente sólo estaba reservado para las Iglesias cristianas.

Este cambio⁶⁹ marcará a Occidente desde entonces de manera dominante -al menos hasta las tres últimas décadas del siglo XX- se asistirá a una disminución del papel de la Iglesia en la sociedad hasta convertirla –parcialmente- en un asunto del ámbito privado de los ciudadanos⁷⁰, tal como había sido en Grecia e inicialmente en Roma antes del desarrollo del culto público oficial obligatorio, con la diferencia que desde el siglo XIX las Iglesias Cristianas serán obligadas a

asumirse como Partidos⁷¹ que deberán competir y combatir contra otros Partidos, evidenciando la desacralización cristiana de la sociedad europea. Este declive será seguido por un aumento de la secularización⁷² del mundo, que para algunos autores ha significado el predominio de una religión civil: el culto a la razón expresado en la confianza y fé en las características mágicas de la ciencia y la tecnología.

Esta tercera fase de mundialización de Occidente pensamos que culmina alrededor de finales de la década de los sesenta del siglo XX, dando comienzo a la cuarta y actual que es la denominada globalización, etapa que no analizaremos aquí por considerar que ameritaría un trabajo aparte debido a la complejidad de la misma. La actual fase de secularización⁷³ ha surgido de un batallar contra la institución intelectual dominante de la época anterior: las iglesias cristianas. Se rechazó la suficiencia de la explicación divina del mundo ante la explicación de la razón a través de las ciencias naturales⁷⁴ y de las ciencias sociales y humanidades⁷⁵, pero se siguieron aceptando los presupuestos que avalan la superioridad moral y civilizatoria de Occidente y por ende el derecho a imponer su modelo. El cristianismo sigue aceptado como la verdad revelada y por ende la religión verdadera, en este sentido continúa incontestado desde el comienzo del Humanismo, cuando éste no pudo rescatar de la Antigüedad clásica el paganismo ni las religiones místicas y convertirlas en dominantes. Las llamadas humanidades, si bien pudieron abreviar en toda la filosofía y artes antiguas sin restricciones de ninguna especie (salvo las limitaciones técnicas de acceso a los materiales), quedaron relegadas del papel central dirigente que tuvieron entre los siglos XV y XVII, abdicando su posición en favor de la razón instrumental, base de la llamada modernidad.

El Mundo Conocido no sólo cubrió literalmente toda la Tierra sino que alcanzó carácter galáctico. El Horizonte Intelectual de la Época presenta una anchura inabarcable. En cuanto al Banco de Imágenes Posibles este sufrió una ampliación geométrica debido a la aparición de mutaciones culturales. Mientras en las dos etapas anteriores la creación de imágenes estaba reducida a dos vías: la

oral, en manos de todos los ciudadanos y la escrita a disposición de una reducida élite. En la etapa de la secularización –especialmente con los alcances de las Revoluciones Industriales desde el XIX- la producción de imágenes tendrá a su disposición tres canales: el oral; el escrito pero a niveles -teóricamente- de toda la sociedad, debido a la masificación de la alfabetización y la educación y a la producción a escala industrial de los impresos (prensa popular⁷⁶ y novelas por entrega⁷⁷ como acciones paradigmáticas) y el nuevo Campo Cultural Industrial-Masivo, creando el bien cultural industrial, desplazando a los rincones el bien cultural de factura artesanal, el cual sufrirá diversos cambios en su valor simbólico-cultural especialmente en tiempos de la globalización.

La aparición del Campo Cultural Industrial-Masivo ha significado una profunda mutación en cuanto a qué entender por comunicación y por bien cultural. La incorporación del éter como medio de comunicación para las ondas hertzianas; la captura permanente de la imagen (fotografía, cine, videos) y de la voz (radio, discos); la posibilidad de repetirlos ad infinitum sin la necesidad de la presencia personal de los sujetos protagonistas, ampliarán para siempre la noción de tiempo y espacio, desdibujando la distancia entre realidad-representada (incluyendo la virtual) y fantasía.

Durante esta etapa Occidente ha estudiado la diversidad y complejidad de los “bárbaros” e igualmente ha intentado su domesticación a partir de su asimilación -tal como lo hacían los griegos y aztecas- a través del mercado, proponiéndoles adoptar la ciudadanía “europea” (XIX) y el “american way of life” (en el XX). En el Espacio Imaginal Mundial, El Horizonte Mental de la Epoca está marcado por los hitos colocados por las grandes potencias: protestantes, secularizadas, puntas en ciencia y tecnología. Ese es el Imaginario Colectivo Mundial Dominante, el cual subordina los Imaginarios Colectivos Nacionales de los países periféricos. Los esfuerzos de la Imaginación Creadora en estos países han servido para elaborar sus proyectos ¿a partir de una relación entre ambos

Imaginarios? ¿o a partir sólo de la asunción del primero?. En el próximo capítulo ensayaremos algunas respuestas para el caso Venezuela.

Segunda Parte.-

El Espacio Imaginal.

Cada vez más luce evidente, la necesidad de que los sectores dirigentes diseñadores de futuro, analicen críticamente las nociones, conceptos e imágenes que tienen del porvenir. El haber confiado durante tanto tiempo en los paradigmas dominantes, en la seguridad que los mismos transmitían a través de sus teorías sociales de largo alcance, los llevó a inhibirse de cuestionar las bases sobre las cuales se asentaban los mismos, naturalizándolos, desligándolos de los procesos históricos reales de donde habían surgido, asumiendo en consecuencia respuestas permanentes ante una realidad siempre cambiante, dando origen a un

descuido en el pensamiento, no entrenado para cuestionar las partes últimas que conforman dichas proposiciones generales, partes que son las imágenes y representaciones que los hombres se hacen de la realidad y que sus sectores dirigentes codifican y formalizan en teorías, proyectos y planes utilizando la imaginación creadora.

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

Sobre algunos de esos asuntos trata este capítulo, acotando su dimensión histórica a la Venezuela contemporánea. Comenzaremos por establecer la relación representación/imaginación; luego las características de la Estructura Abstracta del Espacio Residencial; seguidamente la noción de Espacio Imaginal y

finalmente algunas hipótesis sobre la conformación del Campo Imaginado de la Región de Tiempo-Pasado e Historia en el Espacio Imaginal de la Venezuela actual.

2.1.-De la Representación/Imaginación.

Las representaciones son fundamentales para conformar la visión que los hombres tienen de la realidad, hace años le asignábamos a las mismas la condición de sustancia primera de la cultura, cuando definíamos a esta como:

“(...) las diferentes maneras como el hombre y/o los hombres se representan a sí mismos y a la comunidad, las condiciones objetivas y subjetivas de su existencia en un momento histórico determinado”

(González Ordosgoitti, 1982: 19).

Esta cualidad representacional de la cultura nos remite de inmediato al papel del significado:

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

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

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

Nos interesaba colocar de relieve la relación representación/ saber/ significado/ sentido y su papel en la práctica social, tanto de manera tangible como

intangible. Ahora retomaremos los conceptos y relaciones básicas que pretendemos utilizar –ya definidos en el capítulo anterior- derivados de la vinculación entre Representación e Imaginación (Representación-Saber-Significado-Sentido-Práctica Social y Representación-Imágen-Imaginación (reproductiva y productiva)-Imaginario Colectivo-Banco de Imágenes Posibles-Horizonte Mental de la Época) y acordaremos el uso que haremos de ellos.

Perseguimos tres propósitos: en primer lugar, hacer un ejercicio desde una Sociología y Filosofía del Espacio que consiste en proponer algunos puntos sobre el Mapa del Espacio Imaginal; segundo, analizar algunos condicionamientos epistemológicos presentes en el Imaginario Colectivo Venezolano en la Región del Espacio Abstracto conformada por el Tiempo-Pasado y la Historia y en tercer lugar, analizar el Hiato Indígena de la Región del Tiempo Pasado-Historia . Tanto el segundo como el tercer propósito, buscan develar las limitantes que se encuentran en la mayoría de las versiones históricas que soportan el fracaso actual del modelo de sociedad venezolana, concebido en el segundo tercio de este siglo, explicable –y por eso superable- por las limitaciones de la imaginación productiva de sus líderes intelectuales, políticos y económicos, que entre otros productos generaron una visión de la historia de Venezuela sumamente distorsionada.

Pensamos que dichos propósitos tienen puntos coincidentes pero en manera alguna son sinónimos. Metodológicamente, el primer propósito se aborda en éste y el próximo capítulo, ya que el mismo constituye un intento de producir simultáneamente teoría social y filosofía de la historia. El segundo propósito busca relieves el papel de la Imaginación como realidad espacial mental, evidenciando las posibilidades de la Imaginación Creadora en la elaboración de proyectos concretos (políticos, económicos, sociales, étnicos y culturales) de explicación-acción para la articulación de la sociedad, en este caso señalando los contornos de la Región Tiempo-Pasado Historia. Y el tercer objetivo sigue muy de cerca el anterior, pero deconstruyendo uno de los Hiatos de esa Región: el Indígena.

2.2.-De la Estructura Abstracta del Espacio Residencial.

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

Pero ese Espacio Existencial Pensado sería insuficiente para comprender toda la gama de lo real, de ahí que postulemos la existencia de un Espacio Habitable (González Ordosgoitti, 1999: 92), resultado de la relación entre Ecobase y Realización Social, el cual deriva hacia un Espacio Existencial Concreto o Vivido, diferente al Espacio Existencial Pensado definido por Heidegger, sólo en cuanto aquel es historizado, mientras el de Heidegger pertenece a la universalidad humana, pero mantienen similitud en cuanto a que ambos siguen siendo la realización del SER en el mundo de la existencia, aunque el Espacio Existencial Vivido será la realización del SER SOCIAL en el mundo de la existencia social.

La realización del SER sólo puede ser pensada, ya que es ajena al exigir de los sentidos. Por eso planteamos la transformación del Espacio Habitable en Espacio Existencial Vivido, al incorporarse la cualidad definitoria de existencialidad vivida, concreta, la cual sería la realización del SER SOCIAL en el mundo de las realidades históricas.

Este Espacio Existencial Vivido es:

“(...) un sistema relativamente estable de esquemas perceptivos o ‘imágenes’ del ambiente circundante. Siendo una generalización abstraída de las similitudes de muchos fenómenos, ese espacio existencial tiene ‘carácter objetivo’...Piaget usualmente caracteriza el

proceso con la palabra 'conservación'. La experiencia más básica es que las cosas son 'permanentes', aunque pueden desaparecer y reaparecer de nuevo. La meta es 'la construcción de objetos permanentes bajo las imágenes móviles de inmediata percepción'...Piaget concluye así: 'El universo está constituido por un conjunto de objetos permanentes conectados por relaciones causales independientes del sujeto y situadas en el espacio y el tiempo. Tal universo, en lugar de depender de la actividad personal, se halla, por el contrario, impuesto sobre la misma en la extensión comprendida por el organismo como parte de un todo". (Norberg-Shulz, 1975: 19-20).

La expresión espacial del SER SOCIAL, el Espacio Existencial Vivido, colma su esencia en la residencialidad Heideggeriana, originando así al Espacio Residencial:

"Los espacios reciben su esencia de los lugares y no del 'espacio'. Sobre esta base (Heidegger) desarrolla su teoría de 'residencia' y dice: 'La relación del hombre con los lugares y, a través de ellos, con los espacios, consiste en la residencia'. Sólo cuando somos capaces de residir podemos construir'. 'La residencia es la propiedad esencial de la existencia". (Norberg-Shulz, 1975: 18).

Vendría a constituirse así el Espacio Residencial en la realización plena de la existencia humana. Este Espacio Residencial desde el punto de vista de la relación con su Naturaleza presentará (Norberg-Shulz, 1975) una Estructura Abstracta (Centros; Lugares; Direcciones; Caminos y Areas o Regiones) y una Estructura Concreta (Niveles: Mano, Cuerpo, Casa, Urbano, Rural, Geográfico, Político e Histórico). Y desde su relación con la Sociedad, se nos mostrará constituyendo la Espacialidad de las Estructuras Formales (Espacio Residencial Económico, Espacio Residencial Político y Espacio Residencial Cultural) y de las Estructuras Informales (Espacio Residencial de la Amistad, Espacio Residencial de lo Etario, Espacio Residencial Étnico, Espacio Residencial de Género, Espacio

Residencial de la Lengua, Espacio Residencial del Parentesco y Espacio Residencial de la Vecindad).

Cada una de estas Estructuras: de su naturaleza (Abstracta y Concreta) y de su relación con la Sociedad (Formales e Informales), serán traspasadas oblicuamente por la relación abierto-cerrado, ilimitado-limitado, de lo público y lo privado, ocasionando diferencias fundamentales en el interior de las mismas.

La conversión del Espacio Existencial Vivido en Espacio Residencial, no es suficiente para comprender la espacialidad de la existencia, es necesario analizar sus componentes:

“Pero no basta indicar que el espacio forma parte necesaria de la estructura de la existencia, sino que debemos ‘describir’ esa estructura particular con detalle. El problema comprende dos aspectos: uno ‘abstracto’ y otro ‘concreto’. El aspecto abstracto consta de los esquemas más generales de una índole topológica o geométrica y ha sido detalladamente estudiado por Piaget...La topología no trata de distancias, ángulos y áreas permanentes, sino que está basada sobre relaciones tales como proximidad, separación, sucesión, clausura (interior-exterior) y continuidad. Los esquemas topológicos están al principio ligados a las cosas mismas. El orden más elemental obtenido está basado en la relación de proximidad, pero la ‘colección’ así establecida pronto se desarrolla en conjuntos más estructurados caracterizados por su continuidad y cerramiento...Si deseamos interpretar esos resultados básicos de sicología de la percepción, en términos más generales, podemos decir que los esquemas elementales de organización consisten en el establecimiento de ‘centros’ o lugares (proximidad), ‘direcciones’ o caminos (continuidad) y ‘áreas’ o regiones (cerramientos o cercados). Para orientarse, el hombre, sobre todo, necesita captar esas relaciones mientras que los esquemas geométricos se desarrollan mucho más tarde

para cumplir propósitos más particulares. En realidad, el hombre primitivo se arreglaba muy bien en la mayoría de los casos sin necesidad de nociones geométricas... El aspecto concreto se refiere más bien a la captación de 'elementos circundantes': paisaje rural, ambiente urbano, edificios y elementos físicos y ha sido discutido por Frey, Scharz, Bachelard, Bollnow y Lynch. Una teoría del espacio existencial (vivido) debe comprender ambos aspectos". (Norberg-Shulz, 1975: 20).

El Espacio Residencial según su naturaleza se presenta conteniendo dos estructuras: una abstracta, referida a los esquemas topológicos y una concreta relacionada con los "elementos circundantes". En la primera se encuentran el centro, el lugar, las direcciones, los caminos y las áreas o regiones. Y en la concreta los niveles de Mano, Cuerpo, Casa, Urbano, Rural (lo vivido) y Geográfico, Político e Histórico (lo pensado).

En este aparte nos interesa sólo la delimitación de la Estructura Abstracta: Centros, Lugares, Direcciones, Caminos y Areas o Regiones, pues será sobre la misma que haremos el ejercicio acerca de la Región Tiempo-Pasado e Historia en el Espacio Imaginal Venezolano.

2.2.1.-El Centro.

Un primer elemento de la naturaleza abstracta del Espacio Residencial (ver González Ordosgoitti, 1999: 95-100) que encontramos es el Centro:

"En lo que se refiere a la percepción espontánea, el espacio del hombre está 'subjektivamente centrado'. Sin embargo, el desarrollo de esquemas no sólo significa que la noción de centro está establecida como un medio de organización general, sino que ciertos centros están situados eternamente como puntos de referencia en el ambiente circundante. Esa necesidad se deja sentir con tanta fuerza que el hombre, desde tiempos remotos, ha creído que el mundo entero estaba centrado. En muchas

leyendas el 'centro del mundo' se concretaba como un árbol o un pilar que simbolizaba un *axis mundi* vertical. Las montañas eran también consideradas como puntos en que el cielo y la tierra se unían. Los antiguos griegos situaban el 'ombligo' del mundo (*omphalos*) en Delfos, en tanto que los romanos consideraban su capitolio como *caput mundi*. Para el Islam, la Kaaba todavía es el centro del mundo.”. (Norberg-Shulz, 1975: 21).

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

“Eliade indica que en muchísimas creencias es difícil llegar al centro. Es una meta ideal que sólo se puede alcanzar después de un 'duro viaje'. 'Alcanzar el centro es consumir una consagración, una iniciación. A la existencia profana e ilusoria de ayer sucede una nueva existencia, real, duradera y poderosa'. Pero Eliade también indica que 'toda vida, incluso la menos complicada, puede ser considerada como un recorrido por un laberinto. Los sufrimientos y pruebas soportados por Ulises fueron fabulosos, pero el retorno de un hombre cualquiera a su casa tiene el valor del regreso de Ulises a Itaca’”. (Norberg-Shulz, 1975: 21).

Uno de los principales Centros reales de nuestra vida es el Hogar:

“La noción de hogar como centro del propio mundo individual refluye a la infancia. Los primeros puntos de referencia están ligados al hogar y la casa, y el niño sólo se siente capaz de cruzar sus linderos muy lentamente. Desde el más remoto principio, pues, el centro representa para el hombre lo 'conocido', en contraste con el desconocido y algo temible mundo circundante”. (Norberg-Shulz, 1975: 22).

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

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

(Norberg-Shulz, 1975: 22).

2.2.2.-El Lugar.

Norberg-Shulz nos define el término Lugar y a su vez nos ofrece dos variedades del mismo: el Lugar Inmediato, visto como Espacio Propio, que genera el sentido de ser un Espacio Poseído conocido como Territorialidad; diferente al Lugar Mediato, un Espacio No-Propio que es sólo un Espacio Conocido, pero no poseído:

“Los lugares son metas o focos donde experimentamos los acontecimientos más significativos de nuestra existencia, pero también son puntos de partida desde los cuales nos orientamos y nos apoderamos del ambiente circundante. Un lugar está caracterizado por una cierta ‘dimensión’. Distinguiremos aquí entre el inmediato *Eigenraum* (o espacio propio), llamado también ‘territorialidad’, y la imagen más abstracta de los lugares conocidos. El *Eigenraum* ha sido estudiado por Edward T. Hall, que dice: ‘La territorialidad está definida usualmente como el comportamiento por el cual un organismo reclama característicamente una superficie y la defiende contra miembros de su propia especie...La territorialidad proporciona el bastidor en que se hacen

las cosas (lugares para aprender, lugares para jugar, lugares donde esconderse...).' Para la territorialidad es condición básica un nítido sentido de los límites que marcan la distancia que ha de mantenerse entre los individuos.”. (Norberg-Shulz, 1975: 23).

Los Lugares Conocidos, pero no apropiados siempre remiten a un Centro, a una morfología redonda:

“El tamaño limitado de lugares conocidos va naturalmente acompañado de una forma centralizada. Una forma centralizada significa en primer término ‘concentración’. Un lugar, por lo tanto, es básicamente ‘redondo’. Sobre este particular es interesante recordar lo dicho por Karl Jaspers: ‘En sí misma, toda existencia, aparece redonda’.” (Norberg-Shulz, 1975: 23).

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

“La forma redonda consta de dos elementos, un centro y un anillo que lo rodea. En *The Church Incarnate*, Rudolf Schartz ha descrito el carácter existencial de esos elementos: ‘El anillo une al hombre con el hombre a través de una cadena infinita de manos. El individuo es absorbido por una forma superior y de ese modo resulta más fuerte. Cuando los hombres están de acuerdo, forman un anillo como si obedecieran a una ley secreta. El anillo no tiene principio ni fin, comienza y acaba en todas partes. Incurvado hacia el interior de sí mismo, es la más sincera y potente de todas las figuras, la más unánime. Dándose las manos, los hombres se unen formando el anillo pero quedan completamente absorbidos; sus ojos están libres. A través de los ojos la vida sale al exterior y regresa situada de realidad. Los ojos se reúnen en el centro como un foco común. Con lo cual la camaradería alcanza una forma más estricta. Cada cual se halla abierto hacia el interior, pero completamente

abierto únicamente lo está hacia el punto central. En este punto los hombres están unidos; pero no de tal manera que individualmente queden aislados; antes bien, el hombre se da cuenta de que el camino hacia el interior, hacia los corazones de los otros, pasa a través del centro común de las intenciones. Entre el centro y el anillo se forma una estrella a través de la cual los hombres se transmiten su existencia alrededor del mundo”
(Norberg-Shulz, 1975: 23-24).

Finaliza el autor destacando el carácter fundacional del lugar en el espacio existencial:

“Las nociones de proximidad, centralización y encierro se juntan hasta formar un concepto existencial más concreto, el concepto de ‘lugar’, y los lugares son los elementos básicos del espacio existencial”.
(Norberg-Shulz, 1975: 24).

2.2.3.-Dirección Vertical.

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

“Ya he indicado que el concepto de lugar implica un interior y un exterior y que el espacio existencial usualmente comprende muchos lugares. Por consiguiente, un lugar está ‘situado’ dentro de un contexto más amplio y no puede ser comprendido aisladamente...Cualquier lugar, en efecto, contiene ‘direcciones’. El único lugar que puede ser imaginado sin direcciones es una esfera flotando libremente en un espacio euclidiano. Esta forma, sin embargo, sólo ofrece interés como caso límite, si consideramos la existencia del hombre sobre la tierra. La semiesfera ya expresa la diferencia básica entre la horizontal y la vertical como direcciones en el espacio existencial”. (Norberg-Shulz, 1975: 24).

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

“La dirección vertical expresa una ascensión o una caída y desde tiempos remotos ha sido dotada de un significado particular. Erich Kastner dice: ‘La subida a una montaña refleja una redención. Esto es debido a la fuerza de la palabra ‘sobre’ y al poder de la palabra ‘arriba’. Incluso los que han dejado de creer en el cielo y el infierno no pueden cambiar las palabras ‘encima’ y ‘debajo’. La vertical, por consiguiente, ha sido siempre considerada la dimensión sagrada del espacio. Representa un camino, una ruta hacia una realidad que puede ser ‘más alta’ o ‘más baja’ que la vida cotidiana, una realidad que vence la gravedad, esto es, la existencia terrenal, o que sucumbe a ella” (Norberg-Shulz, 1975: 24-25).

La Dirección Vertical como:

“(…) *axis mundi* es pues más que el centro del mundo y representa una conexión entre los tres reinos cósmicos y solamente en ese eje central puede producirse la solución de continuidad de un reino a otro” (Norberg-Shulz, 1975: 25).

Aunado a su carácter sagrado y de *axis mundi*:

“La dirección vertical, sin embargo, también tiene un significado más concreto. En conexión con el hogar expresa el verdadero proceso de la construcción, es decir la capacidad del hombre para ‘vencer a la naturaleza’.” (Norberg-Shulz, 1975: 25).

2.2.4.-La Dirección Horizontal: el Camino.

Las Direcciones expresan la relación del Centro con el exterior, tanto vertical como horizontalmente, esta última nos sitúa en un Camino:

“Si la verticalidad tiene algo que sobrepasa el mundo real, las direcciones horizontales son iguales y forman un plano de extensión infinita. Por consiguiente, el modelo más sencillo del espacio existencial del hombre es un plano atravesado por un eje vertical. Pero sobre el plano se eligen y crean caminos que dan a su espacio existencial una estructura más particular” (Norberg-Shulz, 1975: 25).

El Camino viene unido al Viaje y al tiempo. El viaje muestra la finalidad última del camino, el tiempo nos remite a lo hecho, a lo haciendo y a lo por hacer. Así como la Dirección Vertical introduce el Arriba y el Abajo, la Dirección Horizontal crea el Atrás y el Adelante:

“El tomar posesión el hombre de lo que tiene en derredor significa siempre un apartamiento del lugar donde reside y un viaje a lo largo de un camino que lo conduce en una dirección determinada por su propósito y su imagen del ambiente que le rodea. Así pues, ‘adelante’ significa la dirección de actividad del hombre, en tanto que ‘atrás’ denota la distancia ya recorrida. El hombre ‘avanza’ hacia adelante o ‘retrocede’ hacia atrás. Algunas veces el camino le conduce a una meta conocida, pero, con frecuencia, sólo indica una dirección intencionada que se disuelve gradualmente en una distancia desconocida” (Norberg-Shulz, 1975: 25).

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

“Los caminos del hombre, sin embargo, también retornan al hogar y, por consiguiente, la ruta o camino siempre contiene una tensión entre lo conocido y lo desconocido”. (Norberg-Shulz, 1975: 25).

Los hombres crean caminos que amplían la noción de Centro más allá del hogar, abarcando otros elementos de la existencialidad del espacio. Surgen así los Caminos Interiores y los Caminos Exteriores:

“El doble movimiento de partida y retorno divide el espacio en dos zonas o regiones concéntricas: una interior y otra exterior; la interior, que es la más estrecha, es aquella en que está la casa, la patria, la metrópoli y desde allí se avanza hacia la otra zona, la exterior que es la vasta y de la cual se regresa”. (Norberg-Shulz, 1975: 25).

Pero no sólo los hombres crean caminos, la naturaleza también los hace, valga la importancia de la estructura topográfica y de los Puntos Cardinales: “Las direcciones del espacio existencial, sin embargo, no vienen solamente determinadas por acciones del hombre. La naturaleza, desde luego, contiene direcciones que indican diferencias cualitativas. Así por ejemplo, los puntos cardinales han tenido desde tiempos muy remotos capital importancia entre los factores que determinan la estructura del mundo. La palabra ‘orientación’ deriva de ‘oriente’, la dirección del sol naciente. En las iglesias o templos cristianos se colocaba siempre el altar orientado al este”. (Norberg-Shulz, 1975: 26).

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

“La naturaleza también determina las direcciones del espacio existencial del hombre en un sentido más concreto. Todo paisaje o comarca contiene direcciones lo mismo que determinados espacios que ayudan al hombre a encontrar un sitio donde afirmarse. Sus posibilidades de movimiento son limitadas y los caminos o rutas no se atienen a la regla matemática que dice que la distancia más corta entre dos puntos es la línea recta. En un antiguo ensayo, Kurt Lewin estudió este problema introduciendo el término ‘espacio hodológico’ (del griego... que significa camino), que podría ser traducido por ‘espacio de movimiento posible’. Más bien que líneas rectas, el espacio hodológico contiene ‘caminos preferentes’ que representan una transacción entre varios puntos, tales como ‘distancia

mínima', 'seguridad', 'mínimo esfuerzo', 'màxima experiencia'...Las demandas o soluciones están determinadas en relación con las condiciones topográficas. Si éstas son uniformes y ninguna actividad humana influye en la situación, el espacio hodológico se aproxima al espacio euclidiano". (Norberg-Shulz, 1975: 27).

El Camino adquiere importancia existencial no sólo por las direcciones que le imprime el hombre (atrás y adelante) o la naturaleza (caminos hodológicos), sino también a través del viaje, del transitar por el camino: "(...) hay una dirección a seguir hacia una meta, pero durante el recorrido ocurren acontecimientos y el camino también es conocido por la posesión de un carácter propio. Lo que ocurre 'a lo largo' del camino, pues, se agrega a la tensión creada por la meta que hay que alcanzar y el punto de partida dejado atrás. En ciertos casos el camino desempeña la función de ser un eje organizador para los elementos que lo acompañan, en tanto que la meta es relativamente menos importante". (Norberg-Shulz, 1975:27).

2.2.5.-Región.

El último elemento de la Estructura Abstracta del Espacio Residencial es la Región:

"Los caminos dividen a las zonas que rodean al hombre en parcelas o áreas más o menos bien conocidas. A esas áreas cualitativamente definidas las denominaremos 'regiones'. Las regiones conocidas se hallan rodeadas por un mundo relativamente desconocido cuyo imaginado carácter viene determinado por las direcciones generales norte, sur, este y oeste, y por lo que hemos aprendido de geografía". (Norberg-Shulz, 1975: 27).

La Región puede:

“(…) ser definida como un ‘terreno’ relativamente sin estructurar, en el que aparecen lugares y caminos como ‘figuras’ más prominentes. La región tiene función unificadora en el espacio existencial. ‘Rellena’ la imagen y la convierte en un espacio coherente. Si nos figuramos nuestro propio país o toda la tierra como un sólo conjunto, imaginamos océanos, desiertos, montañas y lagos formando un mosaico continuo...Algunas veces están delimitadas por importantes elementos naturales tales como costas marítimas, ríos y colinas que Kevin Lynch denominó bordes o aristas: ‘Bordes o aristas son los elementos lineales que no pueden ser considerados como caminos. Ordinariamente, aunque no siempre, son los límites divisorios entre dos clases de áreas o extensiones superficiales’.” (Norberg-Shulz, 1975: 27-29).

Las Regiones no siempre se presentan como tipo puro, homogénea: “Esas regiones ‘naturales’ se hallan combinadas con regiones políticas y económicas y crean entre todas un modelo más complejo”. (Norberg-Shulz, 1975: 27-28).

Existen varias modalidades de regiones además de la Natural o Geográfica, entre las cuales están la Política, la Económica, la de Condiciones Sociales y la Climática:

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

(Norberg-Shulz, 1975: 29).

Hemos visto que la Estructura Abstracta del Espacio Residencial (Lugar, Camino y Región) muestra la complejidad de su conformación, lo que permite la posibilidad de entenderla como un Campo:

“El espacio existencial (residencial) puede también ser descrito como una totalidad simultánea en que los niveles se influyen mutuamente para formar un *campo* complejo, dinámico. Por la percepción, son experimentadas partes de ese campo, pero la imagen general existe independientemente de la situación individual. Ese campo no es continuo ni uniforme”. (Norberg-Shulz, 1975: 41).

El Campo del Espacio Residencial:

“En primer lugar, contiene un sistema de centros, con un centro predominante usualmente. Los centros pueden estar uno dentro de otro, como cuando pensamos en los diferentes lugares ‘conocidos’ de una ciudad, que como un todo funciona como un centro en un contexto más amplio; o cuando pensamos en los diversos lugares o focos de una casa. Esto significa que los niveles se contienen mutuamente”.

(Norberg-Shulz, 1975: 42).

Los otros componentes de la estructura abstracta del Espacio Residencial también funcionan como Campo, tal es el caso del Camino:

“En cada nivel los centros están enlazados por caminos”.

(Norberg-Shulz, 1975: 42).

Y de la Región:

“El grado de relación con un área, por lo tanto, viene determinado por los subelementos conocidos. Estos elementos, por otra parte, están influidos por el carácter de la región que les rodea”. (Norberg-Shulz, 1975: 42).

Para nuestro trabajo hablaremos de otro tipo de Región, la que se constituye en el interior del Imaginario Colectivo de la Sociedad, en el seno del Espacio Imaginal (concepto del cual hablaremos en el siguiente acápite). Nuestro ejercicio de análisis versará sobre el Campo de la Región Imaginada del Tiempo-Pasado e Historia del Imaginario Colectivo Venezolano.

2.3.-El Espacio Imaginal.

El concepto de Espacio Imaginal lo hemos tomado prestado de Henry Corbin, famoso investigador de las Religiones, quien acuñó el concepto de *Mundus imaginalis*. Este *Mundus Imaginalis* se convierte en un a priori de lo imaginario humano:

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

(Durand, 1995: 110)

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

“En particular, para que la religiosidad se manifieste con la intensidad y la universalidad que actualmente se le reconoce y para que lo sagrado pueda epifanizarse en teofanías, tiene necesidad de un espacio y un tiempo que no son ya los del vacío y la indiferencia geométrica de Euclides –observemos que las ´representaciones´ de la física contemporánea, a partir de Einstein, no se contentan ya con este espacio perceptivo- ni los de la indiferencia y el tiempo de los relojes de la física clásica newtoniana, ni la ´continuidad´ de la duración bergsoniana; como

escribió Bachelard, nuestros físicos son no euclidianos, no lapacianos, no newtonianos. Corbin establece la cartografía –por decirlo así- de un espacio, un *topos*, que permite al simbolismo de lo *religiosus* extenderse y formularse: *el mundus imaginalis...*”.

(Durand, 1995: 110-111)

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

“El *mundus imaginalis*, desterrado de Occidente por la adopción imprudente por parte de la Iglesia de la metafísica, la lógica y la física aristotélica, constituirá por el contrario, en el Oriente islámico, el lugar mismo de la hermenéutica de la Palabra revelada”.

(Durand, 1995: 112)

Desde el pensamiento chiíta lo definirá:

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

(Durand, 1995: 112)

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

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

se corporifica el espíritu´, así como, a la inversa, `el mundo donde se espiritualizan los cuerpos´.”

(Durand, 1995: 112)

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

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

(Durand, 1995: 112)

La existencia de este *mundus imaginalis*, de este Espacio Imaginal, plantea de suyo la existencia de otros espacios:

“(…) hay dos espacios: el de las localizaciones `sobre los mapas geográficos´, en el que las distancias cuentan más que los puntos de partida o de llegada, y el paradójicamente no localizable –el `no donde´, ... la *u-topía* en el sentido fuerte del término-, en el que cuentan más los puntos de llegada o de salida, en el que `aparecen´ instantáneamente las formas, los cuerpos sutiles, en una especie de `no-separabilidad´, una no-distancia, dirían los físicos contemporáneos que conocen también la lógica de esos procesos”. (Durand, 1995: 112-113)

Ese Espacio Imaginal en donde sólo existen los puntos de salida y de llegada pero no la distancia recorrida –como sucede con el pensamiento: donde pensamos estamos, sin saber como hemos llegado- es tan real como el otro Espacio y por ende tiende a comportarse de igual manera, tanto en su Estructura Abstracta como en la Concreta. Es el Espacio Imaginal el asiento del Imaginario, del Ideario y de la Memoria Colectiva de las Sociedades y cada una de esas dimensiones actúa según la lógica espacial. Nos interesa detenernos en el Imaginario Colectivo de

Venezuela en los Centros, Lugares, Direcciones, Caminos y Región que se originan en las relaciones imaginarias entre Tiempo-Pasado e Historia. A continuación hablaremos de la Región y en un próximo trabajo abordaremos el Centro

Tercera Parte.-

El Espacio Imaginal en Venezuela.

El Campo de la Región Imaginada de Tiempo-Pasado e Historia: el Hiato Indígena.

En el Espacio Imaginal de una sociedad es posible encontrar al menos tres grandes componentes: el Imaginario Colectivo, El Ideario Colectivo (organizado fundamentalmente alrededor de las Ideas-Claves, ver González Ordosgoitti, 1998: 28) y la Memoria Colectiva. En este aparte nos ubicaremos en el espacio del Imaginario Colectivo y dentro del mismo, la Región Imaginada conformada por la confluencia del Tiempo-Pasado e Historia, en el capítulo siguiente nos remitiremos al Centro.

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

Esta vigilancia y crítica epistemológica debería enfrentar una de las primeras exigencias del conocimiento (cuya ausencia fortalece la conversión acrítica

de ideas en imágenes), cual es la de establecer –según el Horizonte Mental de la Época- las nociones de Verdad Posible y Verdad Deseable. Mientras la primera alude a las limitaciones estructurales de la producción de conocimiento en un momento histórico determinado, la segunda se refiere a las limitaciones impuestas a la Verdad por intereses explícitos de clases, capas, estamentos, instituciones y grupos. La falta de vigilancia crítica permite que la noción de Verdad Deseable impere sobre la noción de Verdad Posible y uno de los mecanismos que se utiliza para tal fin, es el de convertir las ideas en imágenes, con una alta carga de calidez que privilegia más su comprensión afectiva que su comprensión intelectual, pasando las ideas a formar parte del Imaginario Colectivo y no del Ideario Colectivo.

Tal cosa es lo que sucede en el Campo de la Región Imaginada de Tiempo-Pasado e Historia en Venezuela. Esta Región –como Tiempo- tiene tres Lugares principales: el pasado, el presente y el futuro, pero como Historia –de acuerdo a la tradición disciplinaria- su vinculación más completa es con el pasado, entendido por supuesto como presente-pasado en términos agustinianos. Será esta la Región que trabajaremos: Tiempo Pasado-Historia y diremos de entrada, que la misma presenta un conjunto de limitaciones que la ubica más como producto construido desde la Verdad Deseable que desde la Verdad Posible.

3.1.-El Lugar del pasado.

El Lugar del Pasado en el Espacio Imaginal de Venezuela se caracteriza por la búsqueda consciente del olvido en la Memoria Colectiva –al menos desde que nos conformamos como repúblicas en el siglo XIX- lo que genera permanentemente la formación de hiatos, algunos ya tienen mucho tiempo establecido –dos siglos- otros tienen menos de un siglo y otros están tratando de afianzarse muy recientemente. Contamos que nuestra Región del Tiempo-Pasado Historia está conformada por cuatro hiatos, tres fuertemente estructurados y un cuarto de reciente data. Los hiatos son: el hiato indígena, el hiato del período hispánico, el hiato de los períodos de fuerza del siglo XX y el hiato del período

democrático 1958-1998. En este escrito sólo vamos a tratar del Hiato Indígena, los otros Hiatos serán objetos de futuros trabajos.

3.2.-El Camino del Hiato Indígena.

El Hiato Indígena se manifiesta, en la poca o nula importancia que se le da a las sociedades existentes antes de la llegada de los españoles, expresada en las producciones historiográficas de los cronistas e historiadores, en menor grado en los autores que escribieron entre los siglos XVI-XVIII⁷⁸ y con muchísimo mayor intensidad y desembozadamente en la época republicana de los siglos XIX y XX⁷⁹, cuando literalmente los indígenas son desaparecidos de la historiografía.

Antes de hablar acerca de las causas que han determinado y determinan la existencia del Hiato Indígena, queremos comenzar por señalar la existencia e importancia de los Indígenas venezolanos actuales. Luego esbozaremos el papel de los Cronistas de los siglos XVI al XVIII y de los Historiadores del siglo XIX. Seguiremos con la explicación de la principal causa material del Hiato Indígena: la necesidad de despojarlos de sus tierras. Continuaremos señalando dos de las principales estrategias utilizadas hoy en día para continuar con el Hiato: la una, a través de un historiador español Morales Padrón quien le sigue negando el carácter histórico a las sociedades indígenas existentes para el siglo XV y la otra, en nuestro país, de como se profundiza el Hiato a través de los Programas y Manuales de la enseñanza de la Historia, para que así observemos como en España y en Venezuela sigue circulando por importantes canales el Hiato Indígena. Y finalizaremos preguntándonos, ¿por qué sigue vigente el Hiato Indígena?.

El orden entonces de nuestra exposición en este acápite será el siguiente:

3.2.1.-Los Indígenas actuales.

3.2.2.-El papel de los Cronistas e Historiadores americanos.

3.2.3.-La necesidad del Hiato para despojar a los Indígenas de sus tierras.

3.2.4.-Continuación de la imagen degradada de los Indígenas, por parte de un Historiador español contemporáneo: Morales Padrón.

3.2.5.-Continuación del Hiato Indígena a través de los Programas y Manuales de Historia.

3.2.6.-¿Por qué sigue vigente el Hiato Indígena?.

3.2.1.-Los Indígenas actuales.

Uno de los errores que frecuentemente se cometen al hablar de los indígenas venezolanos es remitirlos al pasado, bien sea aludiendo a su casi exterminio por parte de los conquistadores españoles, o a su simple vegetar actual que los ha convertido en sobrevivientes aún, de lo que pareciera ser su destino final, especie de últimos mohicanos . Este vincular excesivamente al indígena con el pasado ha conllevado la negación de discutir la actual situación de los mismos y muchísimo menos su consideración como componente demográfico en el futuro, tan es así, que en los planes de mediano y largo alcance que han intentado desarrollar en la zona del Amazonas los distintos gobiernos de la democracia (recordar la emblemática consigna: Hacia la Conquista del Sur), en el mejor de los casos, se ha planteado incorporar al indígena al desarrollo , entendida esta incorporación como una aculturación compulsiva. Este atar al indígena al pasado ha originado, por una parte una falsificación de su historia y por otra, una indiferencia hacia su pasado.

3.2.1.1.-Al inicio.

Una de las afirmaciones que ya convertida en lugar común califica a nuestra población indígena pre-colombina, es su supuesta inferioridad demográfica y cultural comparada con los grandes Imperios Teocráticos de Regadío como son el Inca, el Maya y el Azteca. Tal afirmación se cimenta sobre una teoría evolucionista de las sociedades según la cual, las sociedades urbanas altamente densificadas se convierten en la meta de la evolución humana. Las diversas corrientes del pensamiento científico social y humanístico, especialmente a partir de la segunda posguerra, se han encargado de demostrar la endeblez de tal concepción y han

concebido que cada sociedad debe ser evaluada a partir de sus condiciones endógenas, sin atarla a ningún modelo exógeno, así, se trataría de saber hasta qué punto, una sociedad está en capacidad de asegurar su reproducción permanente en las mejores condiciones para garantizar la realización de sus componentes humanos e institucionales. Vistas así las cosas, no tendría sentido comparar a los indígenas que ocuparon nuestro territorio con los incas o los mayas, sino analizar las características societales de los nuestros.

El no realizar ese análisis endógeno de las sociedades indígenas ha contribuido a crear entre nuestros historiadores y sus divulgadores, una imagen empobrecedora de lo que ha sido el aporte aborígen a la construcción de Venezuela. Valdría la pena preguntarse: ¿hubiesen podido los españoles conquistar y colonizar nuestro país sin el aporte y concurso de nuestros antepasados amerindios?. Ensayemos algunas respuestas. Los asentamientos humanos iniciales de los españoles se hicieron en aquellos lugares donde previamente habitaban naturales. Es el caso de Caracas, cuyo nombre al igual que Los Teques o Naguayá, se derivó de los aborígenes que habitaban en esos lugares y no podía ser de otra manera, pues ¿cómo hubiesen podido sobrevivir y triunfar los españoles en un habitat totalmente desconocido, inhóspito y vírgen para ellos?. Debieron contar y contaron con precursores quienes ya habían limpiado y preparado el terreno para la edificación de viviendas y la realización de cultivos y huertos, sabían cuales eran los caminos seguros para transitar, los vegetales venenosos, los comestibles y los medicinales, los animales alimenticios y como cazarlos o capturarlos con trampas. Es decir que la infraestructura y logística inicial que utilizaron los españoles al llegar a Venezuela fue proporcionada por los indígenas, quienes así demostraron que vivían en sociedades que habían alcanzado a desarrollar patrones de asentamiento, conocimiento y dominio de recursos naturales tales como fuentes alimenticias (vegetales y animales), medicinales, etc, vías comunicacionales y técnicas guerreras.

3.2.1.2.-La Colonización.

A la contribución indígena inicial se le sumará el doloroso aporte durante la colonización. La idea de crear establecimientos urbanos o semi-urbanos por parte de los españoles, aunado al imperativo de producir riqueza inmediata por extracción (de perlas, de metales preciosos) o por extensión (cultivos y ganadería), obligó a los europeos a tratar de conformar grupos demográficamente densos para intensificar el uso de la mano de obra y ampliar la escala productiva. Como las migraciones ibéricas fueron insuficientes durante todos los siglos apelaron a la creación de reducciones indígenas, que amen de haber sido empresas aculturadoras compulsivas se transformaron también en actividades genocidas. Por lo anterior, puede afirmarse que al menos hasta el siglo XVII, las principales ciudades y pueblos del país deben su aparición a la fuerza de la mano de obra indígena agrícola y doméstica y su crecimiento demográfico estuvo basado en el mestizaje español-indígena, que va a ir conformando el grupo criollo popular que estará en la base más profunda del mestizaje nacional, mezcla tanto somática como cultural.

3.2.1.3.-La Secesión.

De modo que cuando adviene el período de la guerra civil y de secesión, los indígenas (étnicos y criollizados), formarán parte importante de la población venezolana. Mientras los étnicos (es decir aquellos que mantenían su personalidad colectiva tradicional, expresada fundamentalmente en su lengua, cosmovisión y estructuras de parentesco), han sido acorralados en los extremos geográficos inaccesibles del país (Península de la Guajira, Sierra de Perija, Amazonas), reduciendo así su capacidad de incidir directamente en la guerra independentista, los indígenas criollizados (con europeos y con negros), en su condición de peón y de doméstico se verán envueltos y participarán en toda la acción bélica.

3.2.1.4.-República y Guerra Federal.

Su omisión de los discursos oficiales continuará en toda la etapa republicana del siglo XIX, dicha discriminación no era casual sino una consecuencia

de la continuación de gran parte del status quo colonial, a fin de cuentas los dueños de comercio y jefes políticos españoles/realistas/monárquicos, habían cedido sus puestos a los grandes cacahos terratenientes, criollos/patriotas/republicanos, patrones y jefes de hacienda, ambas clases, fracciones del bloque social dominante, usufructuadoras del trabajo indígena.

Sólo la Guerra Federal (1859-1863), introdujo un cambio cualitativo momentáneo a favor de los indígenas. Al adquirir esta contienda un claro contenido de enfrentamiento social contra la oligarquía, los indígenas serán considerados como uno de los grupos beligerantes, con nombre y apellido . La proclama de los Indios de Guanarito documenta esta irrupción de los indígenas en lucha contra las injusticias sociales que sufrían, aunque al finalizar la contienda nada cambiará para ellos, simplemente hubo un recambio entre las élites dominantes.

3.2.1.5.-Siglo XX.

El siglo XX retomará el tema indígena desde el sector oficial, se legislará sobre los mismos y se creará una Ley de Misiones a través de la cual se formalizará la declaración de minoridad de edad permanente de los indígenas y por lo tanto, su adscripción paternal a la Iglesia Católica a través de ese instrumento legal, por lo menos hasta la década de los sesenta, cuando se ampliará hacia otras iglesias protestantes, entre las cuales estarán algunas de ingrata recordación como la Misión Nuevas Tribus. Luego a partir de los setenta como influjo entre otros asuntos de la Declaración de la Reunión de Antropólogos en Barbados y de la influencia de tal declaración en la labor misionera, especialmente de las órdenes religiosas, el trabajo antropológico y religioso con las comunidades indígenas se radicalizará hacia una relación de respeto, de educación intercultural bilingüe y de búsqueda y defensa del derecho de las comunidades a plantearse una vía de desarrollo autónomo.

Esta declaración paternalista del Estado de adscribir a los indígenas a la Iglesia, a la vez que servía al Estado para rehuir de sus responsabilidades

directas hacia nuestros compatriotas, sirvió para reforzar la ideología colonial subyacente de considerar al indígena como un extraño a la sociedad venezolana el cual tenía que adaptarse a nuestro modo de vida (permitiendo su aculturación), olvidando el pequeño detalle de su antigüedad residencial respecto a la sociedad dominante. Esta ideología colonial se verá reforzada a través de la educación sistemática y las publicaciones sobre historia⁸⁰, las cuales serán utilizadas para la enseñanza en los niveles de preescolar, básica⁸¹ y diversificada⁸², omitiendo por completo el papel de los indígenas, dedicando unas breves líneas o ninguna, sembrando en la conciencia de los educandos la idea central de que nuestra historia comienza en el siglo XV. Esta idea central se va a apoyar en algunos constructos ideológicos como los siguientes: el atraso de nuestras sociedades indígenas, su fácil eliminación por parte de los conquistadores (a causa de su debilidad) y su reducción demográfica casi definitiva (por lo que resultaría irrelevante estarse ocupando de una exigua minoría cuyo próximo y seguro destino es desaparecer).

3.2.1.6.-La falsedad de los constructos ideológicos.

Ya demostramos la insostenibilidad de seguir hablando del supuesto atraso de nuestros grupos indígenas precolombinos. Llamemos la atención sobre su supuesta fácil aniquilación por parte de los españoles, nos bastará con citar a Josefina Oliva de Coll (1976) quien en su obra: "La resistencia indígena ante la conquista", nos describe la muerte de los Caciques Guaicaipuro y Yaracuy: "Se funda la ciudad de Santiago de León de Caracas. Guaicaipuro y los guerreros que permanecen fieles se refugian en las montañas, y la Encomienda decide liberarse definitivamente del valiente cacique (...) un capitán al que se le había ofrecido una alcaldía como recompensa, `a la cabeza de ciento ochenta hombres armados hasta los dientes´ parte en su busca. El cacique con veintitres hombres estaba parapeteado en la montaña, `en una casa sólidamente construida con recios maderos y la techumbre de madera también´ que resistió el embate, empezado a la medianoche, por más de tres horas. `Los indios no podían poner en fuga

a los asaltantes (pese a la lluvia de flechas que salía por entre los maderos); pero los asaltantes no podían forzar el atrincheramiento. Entonces acudieron al fuego que, avivado por el viento, obligó a los sitiados a abandonar su refugio, no como vencidos sino guerreando, defendiéndose `como leones´. Los soldados españoles recogieron las palabras que el caudillo les dirigió al salir, (...) `¡Ah, españoles cobardes! porque os falta el valor para rendirme os valéis del fuego para vencerme. Yo soy Guaicaipuro, a quien tanto buscáis y quien nunca tuvo miedo a vuestra nación soberbia...aquí me tenéis, matadme, para que con mi muerte os veáis libres del temor que siempre os ha causado Guaicaipuro´. Se lanzó contra ellos, `hirió, mató, atropello, pisoteó no pocos enemigos. Pero cayó atravesado por una bala. Luego otras muchas lo remataron. Se dice que agonizante llamaba a sus matadores gritando: `¡Venid extranjeros! ¡Venid a ver como muere el último hombre libre de estos montes!´ ". (Olivo, 1976: 178-179).

Luego la autora hace referencia a la actitud del Cacique Yaracuy al ser capturado después de una feroz batalla:

“Los españoles que lo contemplaban se sintieron impresionados por aquel extraño personaje. Desnudo, puesto que sólo llevaba unos cordajes encarnados en las piernas, tejidos o encadenados caprichosamente; en los brazos un enjambre de ajorcas de rosarios de rojo vivo y azul claro, y sobre la cabeza un espeso penacho de plumas de varios y lucios colores, fuertemente atado a lo espeso de la cabellera hacia la parte de la frente...Al cabo los españoles se quedaron quietos, mirando que el indio no daba señales de rebelión. Pero he aquí que, más ligero que el rayo, se precipitó sobre uno de los soldados a quitarle el arma, y se la arrancó, en efecto: embistió contra los otros y atravesó al capitán por el pecho; puso fuera de combate tres en un instante, acudieron otros soldados. Hicieron un descargue de arcabuses, y Yaracuy cayó sin vida, se revolcó en la

tierra, en su propia sangre, como una bestia salvaje acosada por la mesnada". (Olivo, 1976: 180-181).

Igual como es falsa esa especie de la docilidad indígena, también lo es la de su supuesta aniquilación demográfica total. Si bien es cierto que el proceso de conquista y colonización disminuyó sensiblemente a la población indígena, igualmente correcto es afirmar que a partir de finales del siglo XVII (aproximadamente), comienza una estabilización demográfica de los aborígenes en todo el continente americano -incluyendo a Venezuela- (Sanchez-Albornoz, 1973), que nos permite afirmar (con las precauciones del caso), que hoy en día, en nuestro siglo XXI existe el mismo número de indígenas (400.000 más o menos hipotéticamente), que existían a la llegada de Colón. La recuperación demográfica de los indígenas americanos (de México a Argentina) es evidente, ya no constituyen especies en extinción (salvo casos) y por lo tanto no pueden seguir siendo considerados como grupos humanos reducidos a quienes aceleradamente hay que incorporar a la civilización, sino como poblaciones con iguales derechos al resto de los latinoamericanos y que merecen respeto para sus culturas.

3.2.1.7.-Los Cambios Culturales.

Nuestros actuales indígenas, robustecidos demográficamente, están conformados por etnias prehispánicas (los Yanomami) y por etnias posthispánicas (los Wayuu por ejemplo, quienes -según investigaciones toponímicas del antropólogo Salazar Quijada- emigraron desde el Orinoco hasta la Península de la Guajira, acosados inicialmente por pueblos de habla caribe y luego por los españoles y finalmente -según Acosta Saignes- se mezclaron con esclavos negros escapados de Colombia.

Presentan como particularidad el que hoy no sólo habitan las áreas rurales, sino cada vez más en números crecientes, habitan en las áreas urbanas: Wayuu en Maracaibo, Yucpas y Waraos en Caracas y Maracay, Kariñas en El Tigre y Anaco, Waraos en Tucupita, varios grupos lingüísticos en Puerto Ayacucho y

Guahibos en San Fernando de Apure. Esta nueva situación amerita el que las autoridades ejecutivas, legislativas y judiciales les brinden ayuda y protección y el que los sectores educativos y científicos estudien la dimensión de esta realidad: sus causas, consecuencias, limitaciones y posibilidades.

Ya hoy los indígenas pueden ser comprendidos como parte importantísima de nuestras Culturas Residenciales Populares, tanto por su contribución histórica a las Culturas Criollas Tradicionales (Folklore), como por su actual caracterización como Culturas Residenciales Populares Etnicas, conformada tanto por elementos tradicionales como por elementos contemporáneos.

Población indígena numerosa (relativamente), de procedencia prehispánica y también de origen posthispánico, existente tanto en el campo como en la ciudad (retorna a ella en condiciones aún más desventajosas que cuando la vida colonial y republicana del siglo XIX), con elementos tradicionales y elementos modernos; he aquí lo que debe ser la nueva caracterización de la realidad indígena venezolana del siglo XXI.

3.2.2.-El papel de los Cronistas e Historiadores americanos.

Gran parte de los cronistas e historiadores de los siglos XVI-XVIII (Oviedo, Las Casas, el P. Molina, el P. Clavijero, el P. Acosta, Gilij, entre otros), realizaron ingentes esfuerzos por recoger, clasificar y escribir sobre las sociedades indígenas que encontraron, valorándolas en mayor o menor grado, pero nunca negando la existencia y complejidad de las mismas, bien sea para conservarlas⁸³ o aculturarlas completamente españolizándolas.

Veamos como Oviedo presenta la concepción de América como lo nuevo, que contiene por lo mismo un valor muy especial para la Corona, pues está a la altura de los deseos y necesidades reales:

“(...) Gonzalo Fernández de Oviedo, con el que comenzamos la línea de cronistas... aunque se halla en conciencia fuera del debate americano,

presenta muy bien tratado...la discusión del material americano: comparaciones y desigualdades, apuntando al status de América ante el ojo `escrutador´ del europeo. Para Oviedo, América importa como novedad, como algo de un valor concreto para su rey-público. El status de América para Oviedo es claro como subordinada a España: las riquezas, la maravillosidad de las nuevas tierras son dignas de España. Esta `dignidad´ o `aptitud´ de lo americano para la empresa española sugiere la dependencia y minoría de América que es, entonces, concebida como `hazaña española´.” (León, 1989: 106)

Posición muy distinta a Las Casas, para quien América tiene su propia altura, la cual no es menor de nadie:

“En las historias de los padres Las Casas y Acosta –quienes continúan la línea desde Oviedo a Gilij- el segundo elemento de la disputa ya aparece como un factor de conciencia; sus textos evidencian (sobre todo en el caso de Las Casas que escribe para o dentro de una polémica sobre el mundo americano) el desplazamiento consciente hacia posiciones sobre América y su habitante. El material americano es, en estos textos, expuestos de una manera diferente, ya no se trata de lo apto del Nuevo Mundo para la grandeza de España, sino que América surge con un valor propio y universal: su hombre, argumenta Las Casas, no es menos en humanidad que el europeo; y sus tierras, nos dice Acosta son tan buenas o mejores que las del Viejo Mundo”. (León, 1989: 106)

Similar a la posición de Las Casas, en lo atinente a un conocimiento directo de la realidad americana, el Padre Acosta intenta ir hasta las últimas consecuencias epistemológicas que surgen de la novedad de América:

“*La Historia Natural y Moral de las Indias* del P. Acosta surge como la estructuración y revisión de las teorías de los antiguos aplicadas hasta entonces a América. En la obra de Acosta, entonces, también se parte de una conciencia-conocimiento de lo americano producto de la experiencia,

con el objeto de modificar el comentario establecido sobre la realidad americana. En la aplicación `correcta´ de las teorías aristotélicas al Nuevo Mundo, Acosta recurrió a hipérboles y omisiones para resaltar la temática central de su discurso: lo nuevo del Nuevo Mundo, que por su novedad requería de teorías surgidas de la propia experiencia americana” (León, 1989: 117)

Lugar cimero ocupa entre los Cronistas del XVIII, el jesuita Gilij, quien a partir de una experiencia de vivencia e investigación in situ, investiga en profundidad el Orinoco y sus gentes, aportando un conocimiento antropológico que sigue siendo imprescindible aún en nuestros días. Sobre la importancia de la obra de Gilij, Arvelo y Biord nos dicen lo siguiente:

“El *Ensayo de Historia Americana* de Felipe Salvador Gilij, SJ, se circunscribe, principalmente, a una época, la segunda mitad del siglo XVIII, y a un espacio, el Orinoco Medio. Ese siglo como marco temporal y ese tramo del río como marco geográfico son de especial importancia...Para ese entonces el Orinoco continuaba siendo una verdadera frontera en la que la fase de conquista aún no había terminado y la fase de colonización era apenas incipiente ya que el dominio español sobre el Orinoco sólo se consolidó a mediados del siglo XVIII, hecho por demás decisivo para la integración del territorio y la conformación espacial de la Venezuela contemporánea. (Arvelo-Jiménez y Biord-Castillo, 1989: 69).

Los autores continúan abundando acerca de la importancia de Gilij en aspectos como los lingüísticos, la demostración de la hegemonía de los caribes y la descripción etnográfica. Sobre lo lingüístico afirman que:

“La lectura lingüística del *Ensayo de Historia Americana* es en extremo rica. No creemos que sea exagerado decir que la sección sobre las lenguas orinoquenses incluida en el Tomo III, constituye la parte más valiosa y original del conjunto de la obra. Sólo por ella los lingüistas,

historiadores y etnólogos posteriores tenemos contraída una deuda con Gilij.” (Arvelo-Jiménez y Biord-Castillo, 1989: 71).

Otro descubrimiento importante de Gilij fue el papel hegemónico de los caribes en la región del Orinoco:

“Es también importante señalar que Gilij proporciona elementos que, aunque disgregados en el texto, sustentan su referencia constante a los caribes como dominantes en sus relaciones con las otras etnias orinoquenses. Señala que los caribes eran populares y amigables y daban a los miembros de otras etnias el apelativo de amigo (*panari*); las hamacas caribes y sus curiaras eran de excelente confección; sus estilos de vestir y adornarse estaban ampliamente difundidos y eran voluntariamente imitados por otras etnias; la extensión de *Caribana*, el territorio donde moraban, laboraban y se desenvolvían los caribes, abarcaba desde Cayena hasta el Caura (I: 126).” (Arvelo-Jiménez y Biord-Castillo, 1989: 82).

Otros aportes de Gilij se refieren a las densas descripciones etnográficas:

“De los aportes etnográficos de Gilij lo mejor logrado (aunque se debe hacer caso omiso de sus interpretaciones) quizá sea lo relativo a la organización política (II: 169-175); al significado de la territorialidad y de los derechos colectivos e individuales (II: 182-185); al parentesco, al matrimonio y a la organización familiar (II: 175; 181; 207-213). La descripción de la casa y sus enseres expresa organicidad y coherencia...” (Arvelo-Jiménez y Biord-Castillo, 1989: 82).

Fue tanta la importancia que estos Cronistas lograron suscitar sobre América, que incluso, lo indígena se colocó en el centro del debate –en algunos casos con un matiz nacionalista⁸⁴- para definir lo ya llamado Nuevo Mundo:

“La disputa sobre el nuevo mundo, tal y como llega al siglo XVIII, tiene dos elementos o proposiciones muy importantes: por una parte se sigue cuestionando lo positivo o lo negativo de la acción española en América, como ya lo había hecho Las Casas en el siglo XVI; y por otra se discute el material americano en sí mismo, su igualdad, superioridad o condición de inmadurez o minoría respecto al continente europeo. Además, en este siglo, se introduce un interesante matiz nacionalista –en los cronistas criollos- que si bien estuvo presente con anterioridad, no había sido desarrollado como un bloque coherente y coercitivo de pensamiento desde América (o América en exilio, como es el caso de los jesuitas criollos después de la expulsión) sobre sí misma, que vino a profundizar y ampliar el debate.” (León, 1989: 105)

En los siglos XIX y XX se observa una continuidad en los juicios acerca de las carencias de los indígenas - aunque se ha producido un abundamiento argumental- ya esbozados por los sectores criollos, ansiosos de separarse de ellos para autodesignarse como los únicos creadores de la nacionalidad. Por paradójico que parezca, la explicación “criolla patriótica” es elaborada para defender sus propios intereses de clase: los españoles aniquilaron a los indígenas y lo único que quedó de ellos, fue su herencia absorbida –reabsorbida en términos hegelianos- por los criollos, de ahora en adelante la única clase dominante:

“Es interesante la referencia a los indígenas como `nuestros antecesores´, tema ya utilizado en la misma `Declaración de Independencia´ del 5 de julio de 1811, para justificar el derecho de los españoles `americanos´, que se auto-presentan como autóctonos, a los territorios que ocupan.” (Amodio, 1991: 300-301)

Los lugares donde se han ubicado para escribir sus crónicas e historiografías, aunque distintos entre sí, todos convergen en haber creado una Región Imaginada de ese tiempo histórico, en donde los Lugares de los Indígenas

han sido reconocidos como existentes –al menos durante los primeros siglos del contacto- pero empañada la visibilidad de los mismos con argumentos que pretenden declarar como inexistente la lógica social indígena, declarándola “bárbara, irracional y primitiva”⁸⁵:

O peor, en la época republicana, la imagen construida es la de prácticamente la inexistencia física del indígena, cuya lógica consecuencia fue la formulación desde el segundo tercio del siglo XIX⁸⁶, de una política indigenista que abogaba por su asimilación, ya que estaban destinados a desaparecer y lo indígena, sólo seguiría existiendo en sus descendientes “criollos”.

Esta construcción de la imagen del indígena como grupo casi extinguido va a ser reforzada, no sólo en los Programas de Historia y Manuales de la Educación Básica⁸⁷, sino también en la historiografía de mayor circulación, por ejemplo la escrita por Guillermo Morón. En la obra fundamental del historiador Guillermo Morón: “Historia de Venezuela” (1971) escrita en cinco Tomos, podemos apreciar como lo relacionado con los indígenas sólo se trata en el tomo I, entre las páginas 3-41, sólo treinta y nueve (39) páginas, de un total de dos mil seiscientas setenta y ocho páginas (2678,) que componen los cinco volúmenes, es decir sólo el 1,4%. ¡Menos de dos por ciento se dedica a explicar la presencia indígena en Venezuela, que al menos tiene 15.000 años de población continua!. Mientras 98,6% de los cinco tomos se dedican a un poco menos de quinientos años. El desprecio por el aporte indígena es harto elocuente.

3.2.3.-La necesidad del Hiato para despojar a los Indígenas de sus tierras.

El Hiato Indígena se establece y desarrolla durante la era republicana -rompiendo con la tradición sostenida por los historiadores y cronistas anteriores de los siglos XVI al XVIII- como parte de la búsqueda consciente de separarse cultural e íntegramente de lo español y por mampuesto de los indígenas, evidenciando la supremacía de su etnicidad de criollo –entendido hasta el siglo XIX sólo como blancos, españoles, nacidos en América- diferente tanto de indígenas

como de los españoles peninsulares. Supremacía que entre otras consecuencias económicas había tenido, el despojo permanente de las tierras de las encomiendas y de los resguardos de los indios por parte de los terratenientes criollos⁸⁸, muy a pesar de que el Derecho Indiano lo prohibía ya que la Corona en ningún momento quiso que esas tierras les fueran arrebatadas a los indígenas, y por tal razón hasta impedía legalmente que en las mismas se aposentasen españoles.

Entre los siglos XV-XVIII, se desarrollaron diferentes tipos de propiedades de la tierra para los indígenas, tales como las encomiendas: “El reconocimiento de la propiedad indígena se había ya hecho necesario en el régimen de la encomienda. En teoría, los indígenas debían trabajar tres días por semana para el encomendero, y los otros días podían ser dedicados al cultivo de sus propios conucos. Los abusos eran continuos y los indígenas eran obligados por el encomendero a trabajar más días de lo establecido. Pero, en todo caso, se reconocía implícitamente el derecho al uso personal de una porción de terreno.” (Amodio, 1991: 274)

Este reconocimiento implícito de la propiedad de la tierra de la encomienda a los indígenas, se complementa con la noción implícita igualmente, de que la tierra no era del encomendero:

“Hace unos años, al estudiar la ocupación de tierras indígenas, se enfrentaba uno con la cuestión muy discutida entre los historiadores de saber si la concesión de encomiendas daba al encomendero el derecho de propiedad sobre la tierras ocupadas por los indios, derecho que habría favorecido al desarrollo de las grandes haciendas. Hoy en día, en vista de los nuevos y numerosos datos que proporcionan las investigaciones continuas en los archivos, queda establecido que el título de encomienda no confería el derecho de propiedad territorial...En realidad, la legislación indiana establecía claramente que el encomendero no podía disponer del territorio de su encomienda para la explotación de sus cultivos...Se tenía que tomar posesión de las tierras repartidas dentro de 3 meses. Los

indios reducidos no debían ser despojados de las tierras que antes hubieren tenido. En las leyes sucesivas se repite la prohibición de quitar a los indios lo que les pertenece: los repartimientos de indios debían efectuarse sin perjuicio a los indios, dejándoles las tierras de que necesitaban para su subsistencia (...). En el capítulo 17 se disponía que si en la demarcación de los pueblos, las tierras ya estaban ocupadas legalmente por haciendas de españoles no se les podían quitar sino que se distribuiría a los indios otras tierras lo más cerca posible de las primeras. Todavía se les prohibía a los españoles establecer nuevas haciendas sobre estas tierras.” (Da Prato-Perelli, 1986: 436-437 y 443)

Y en ocasiones se explicitaba la idea de excluir al encomendero de la posibilidad de apropiarse de las tierras encomendadas, de manera expresamente coercitiva:

“A los encomenderos estaba vedado hacer casa en la encomienda y dormir en su pueblo más de una noche y tampoco las familias podían residir en la encomienda porque pedían servicio personal a los indios. No se podían establecer estancias de ganado cerca de las reducciones (3 leguas para el ganado mayor, y una legua para el ganado menor)... Pero a pesar de ser la manifestación de la voluntad real en este sentido, dichas leyes no encontraron la debida aplicación, estando en contradicción con las exigencias de expansión económica del territorio.” (Da Prato-Perelli, 1986: 437-438)

Las encomiendas se transforman en encomiendas de tributos, a finales del XVII, precisamente como una forma de enfrentar los abusos del trabajo indígena por parte del encomendero, a la vez de tratar de alejar a este de la tentación de apoderarse de las tierras de la encomienda, simultáneamente servía para afianzar el derecho de propiedad de los indígenas a dichas tierras: “Con la introducción en Venezuela de la encomienda de tributo, en 1687, la Corona consigue imponer a los reacios encomenderos un sistema

diferente: los indígenas podían pagar una renta anual al encomendero en lugar de trabajar para él. Mitad de esta renta era destinada a la Real Hacienda, lo que explica el interés de la Metrópoli por esta medida.. De esta manera, implícita o explícitamente, era necesario reconocer una forma e propiedad indígena para poder asignarle un tributo.”

(Amodio, 1991: 274)

Finalmente se crean los resguardos o “comunidades indígenas”, propuestos como una especie de simbiosis entre los conceptos español e indígena de la propiedad y tenencia de la tierra:

“El resguardo puede ser considerado una institución intermedia, una mediación entre el concepto español de propiedad y la relación indígena con la tierra, tal como fue percibida esta última por los legisladores españoles, bajo la influencia de los misioneros (recuérdese , por ejemplo, las iniciativas de Las Casas para `poblar las Indias con labradores sin encomiendas´). Se creó , así, un régimen especial –la Comunidad- donde la propiedad de la tierra permanece en manos de la Corona, pero es entregada en uso y posesión a los indígenas reducidos en aldeas.”

(Amodio, 1991: 274)

Estos “resguardos” fueron una manera de responder los españoles a la falta de propiedad privada de la tierra entre los indígenas, pensando que entonces la misma debería ser colectiva:

“Hubo una mediación entre dos conceptos diferentes de utilización de la tierra, pero a partir de la percepción española de las costumbres indígenas y no de la forma real de aprovechamiento de las tierras por parte de estos pueblos. Desde el comienzo de la conquista los españoles notaron la ausencia de propiedad individual de la tierra entre los indígenas y, en consecuencia, asumieron que la propiedad debía ser colectiva. En realidad existía un concepto más o menos claro de territorialidad da cada pueblo, pero no uno de propiedad colectiva de la

tierra. La demostración de este hecho se puede encontrar en las guerras intertribales para defender un territorio considerado de `uso ´ propio (también en términos `religiosos´: el espacio como ámbito interno de cada cultura, lugar de los orígenes, etc.); en el aprovechamiento familiar y no comunal de las tierras (aparte de algunos trabajos de grupo, para preparar una fiesta u organizarse para la guerra, etc.).” (Amodio, 1991: 274-275)

Dichas “comunidades indígenas” respondían más, a una forma evangélica de ver la propiedad y por lo tanto a una versión nueva de la propiedad de la tierra tanto en América como en España, que a un uso sellado por la costumbre:

“Todo... nos lleva a pensar que el régimen de `la comunidad´ indígena fue la realización de un modelo español de sociedad, sobre todo misional, y no indígena. Se trataba en definitiva, del ideal cristiano de la `comunidad de los apóstoles´ -que tenían todo en común, etc.- que se aplica en el Nuevo Mundo, `paraíso terrenal´ bueno para intentar la realización de la utopía cristiana fracasada en Europa.” (Amodio, 1991: 275)

Estas formas de propiedad indígenas poseían una organización económica compleja y parcialmente autónoma:

“Coherentes con este modelo, los legisladores imponen la creación de `cajas de comunidad´, para los gastos comunitarios; se da tierra para el uso común, con prohibición de vender o partir entre las familias; se organizan siembras comunitarias; se impone la construcción de una `casa real´ en cada aldea para guardar los productos, reunirse y hospedar los viajeros, etc. Esta organización rígida de los resguardos facilitaba el recaudo de los tributos y, además, permitía un control mayor de las poblaciones indígenas.” (Amodio, 1991: 275)

Esta organización económica parcialmente autónoma fue acompañada de una institución política con las mismas características, como lo fue la institución de los Cabildos de Indios, la cual intentaba proveer una especie de auto organización indígena:

“La introducción de Cabildos de Indios completa el cuadro institucional de la comunidad indígena. De esta manera, se creaba un cuerpo institucional, de tipo europeo, con carácter representativo y con función de velar sobre los bienes comunitarios y estimular la producción agrícola. Componían el Cabildo indígena dos alcaldes, un alguacil mayor, dos regidores y un alcalde ejecutor. Además, junto a estas figuras, se reconoce también el Cacique tradicional, transformado en ‘Gobernador’, que a veces encontramos en el cargo de alcalde. Las consecuencias de esta superposición de figuras, de origen diferente, son evidentes, sobre todo para la gestión de las cajas comunitarias, cuyas tres llaves eran guardadas por el Gobernador, el Regidor más antiguo y por el Escribano nombrado por el Cabildo.” (Amodio, 1991: 275)

La Corona acompañó estos intentos creando funcionarios especializados en hacer valer esos derechos, como los Corregidores:

“Los corregidores debían velar por la correcta gestión de las cajas comunitarias; que se realizasen los trabajos comunitarios (las siembras, etc.) y que los indígenas cumplieren con el pago de los tributos.” (Amodio, 1991: 275-276)

Y los Protectores de indios:

“Los Protectores son figuras con cargo de salvaguarda general de los derechos indígenas, responsables de áreas geográficas mayores.” (Amodio, 1991: 276)

Estas posibilidades que les otorgaba la Ley⁸⁹ serán utilizadas por los indígenas, llevando a cabo múltiples acciones legales para la defensa de sus

derechos lo que en algunas ocasiones les dió resultado y cuando no era este el caso, se apelaron a otras formas de resistencia mas violentas:

“Frente a las acciones de los terratenientes para anular el derecho indígena a los resguardos, se desarrolla la oposición indígena local, sea con rebeliones, sea utilizando los mecanismos jurídicos del Estado republicano (también gracias a las ambigüedades de las mismas leyes sobre resguardos).” (Amodio, 1991: 301)

Los indígenas nunca tuvieron solos en la defensa de sus derechos, en numerosas ocasiones contaron con el apoyo de los religiosos, ya desde el mismo siglo XVI:

“(...) los frailes dominicos no consintieron como positiva la labor de conquistadores y encomenderos en Indias. Rápidamente, luego de su arribo a la Española, el sermón de Montesinos generaría importantes consecuencias y con él se iniciaba no solamente la ya señalada diferencia ética entre franciscanos y dominicos, sino un enfrentamiento claro y pertinaz con la instrumentación jurídica que se producía para el ‘buen gobierno de Indias’. Por ello, las leyes de Burgos que se dictaron entre el 23 de febrero de 1512 y el 23 de enero de 1513 estaban claramente influenciadas por las denuncias de estos mendicantes. Más aun, el 2 de junio de 1513, Fray Pedro de Córdoba obtenía una Real Cédula para cruzar a Tierra Firme e iniciar la evangelización de esa zona, por no estar ‘escandalizada de cristianos’. La idea era iniciar un proyecto apostólico en donde la utopía se centraba en la búsqueda de una ‘*cristianidad sin hispanidad*’...” (Altez, 1995: 99)

Y en otras ocasiones contaron con personal civil de la burocracia estatal solidarios con las posiciones indígenas:

“(...) podemos indicar que la reacción indígena sigue, en la mayoría de los casos, las reglas de la legalidad republicana. Es decir, se quejan con las autoridades locales y, cuando pueden, presentan directamente en

Caracas sus protestas escritas. No cabe duda que en la elaboración de estas quejas, cuando no son verbales, los indígenas son ayudados por criollos locales (maestros, curas, etc.) sensibles a sus problemas.”

(Amodio, 1991: 299)

Avanzado el siglo XIX, el apoyo de algunos funcionarios civiles a las reivindicaciones indígenas, estaría marcado por un típico clientelismo electoral y político grupal:

“Al lado de estos indígenas se encuentran también funcionarios locales sensibles a sus problemas y, por otro lado, interesados en tenerlos de su parte en los enfrentamientos entre facciones que ya anticipan la guerra federal.” (Amodio, 1991: 301)

Queremos hacer énfasis en una de las razones materiales fundamentales que determinaron la necesidad de los sectores dominantes criollos – en una perfecta continuidad desde el siglo XVIII al siglo XX- de desconocer la importancia de la presencia indígena en el país: el desposeerlos de sus tierras. Ese deseo de expropiar las tierras de los indígenas se desarrolló con menos trabas en los siglos XIX y XX, que entre los siglos XVI-XVIII, debido a que en la época del Imperio, existían un conjunto de leyes y de funcionarios que velaban con mayor celo la defensa de las tierras indígenas, mientras que en la época republicana estas leyes desaparecen y las que surgen lo hacen muy ligadas a los intereses de los viejos y nuevos terratenientes criollos “patriotas”.

A pesar de la protección que en el período hispano se le brindó legalmente a los indígenas para la defensa de sus tierras, esto no fue obstáculo para que el despojo se intentase, obligando en ocasiones a la formación de un frente pro indígena que legalmente enfrentara esas intenciones:

“Un análisis superficial de la relación españoles/indígenas podría llevar a pensar que estas consideraciones son relativamente inútiles si se tiene en cuenta el poco respeto de los conquistadores y colonos españoles

para con los territorios indígenas. En la práctica, esos territorios fueron considerados como tierras de conquista, botín de guerra. Sin embargo, si consideramos el esfuerzo legislativo y la misma acción misional, es necesario suavizar un poco la afirmación anterior y analizar el problema desde un enfoque diferente. Hubo tentativas de respetar la `propiedad´ indígena, por lo menos en el siglo XVIII, aunque fuera sólo `...para fortalecer la capacidad tributaria de los indígenas´, como afirma Brito Figueroa... De cualquier manera, el mantenimiento de esta reducida porción de tierra no fue fácil para los indígenas y hubo españoles que intentaron colaborar en esta tarea. De hecho, en la segunda mitad del siglo XVIII, al lado de una creciente presión sobre las tierras indígenas, encontramos también un `frente´ no-indígena de defensa de los derechos de esas poblaciones. `Los testimonios de la época demuestran que si bien se cometieron atropellos en perjuicio de las propiedades indígenas; no es menos cierto también que numerosos funcionarios, tanto civiles como religiosos, los denunciaron muchas veces con particular energía e hicieron esfuerzos dirigidos a contener los abusos. Es justamente hacia los finales del siglo XVIII, cuando en Venezuela adquiere mayor vigor esa campaña reivindicatoria que dio origen a conflictos entre las autoridades representantes del poder real y los hombres más influyentes de la Provincia´...Lo que Eduardo Arcila Farías dice de la Provincia de Venezuela vale también para las de Nueva Barcelona y Nueva Andalucía, donde el conflicto se hace particularmente evidente entre 1760 y 1780. No faltan las denuncias de misioneros y del mismo Protector de Indios de Cumaná, mientras que otros funcionarios proponen soluciones en favor de los terratenientes.” (Amodio, 1991: 273 y 277)

En numerosas ocasiones el despojo se concretaba utilizando principalmente dos mecanismos; uno: el declarar como terreno baldío las tierras que efectivamente eran indígenas⁹⁰:

“(…) antes de considerar las tierras reconocidas como indígenas, vale la pena volver a citar los baldíos. La definición de baldíos era atribuida a territorios ya `conquistados´ sobre los cuales sin embargo no existía ningún derecho reconocido de posesión o propiedad. En su **Política Indiana**, Solórzano define con claridad cuáles son estos territorios y a quién pertenecen: `...fuera de las tierras, prados, pastos, montes y aguas que por particular gracia y merced suya (de la Corona) se hallaren concedidas a las ciudades, villas o lugares de las mismas Indias, o a otras comunidades o personas particulares de ellas, todo los demás de este género y especialmente lo que estuviera por romper y cultivar, es y debe ser de su Real Corona y dominio´... La ocupación oficial de baldíos esconde, muchas veces, la invasión de tierra de los resguardos. Además, es en la misma definición de baldío, y de su ubicación por parte de los agrimensores del Estado, que se plantea el problema central. De hecho, con demasiada facilidad, tierras de uso indígena, aun las de los resguardos (es decir, oficial y legalmente reconocidas), eran declaradas baldías.” (Amodio, 1991: 272)

Tal como podemos ilustrar con lo ocurrido en la ciudad de Maturín, Estado Monagas, en pleno siglo XIX:

“Los mismos datos sobre tierras baldías de 1840, nos dan una prueba de este proceso: Maturín contaba entonces con 136 leguas de baldíos, Santa Bárbara con 200 fanagadas, Chaguaramal con 8 leguas, Aguasay con 7 leguas y 1800 fanagadas, Punceres con 28 leguas. Ahora bien, estas `villas´ no sólo habían sido completamente indígenas en las décadas anteriores, sino que algunas todavía lo eran en su gran parte. En éstas se asiste a un proceso de marginalización territorial: la aldea `criolla´ desplaza progresivamente a la indígena, cuyas tierras habían sido mensuradas por Chávez y Mendoza en 1783. De esta manera, con el tiempo, se superponen los derechos territoriales de los resguardos, de las villas criollas y de las posesiones de los terratenientes...En esta

confusión, es fácil que se reduzcan los terrenos de los grupos sociales más débiles: en este caso los indígenas. Además, recordemos que donde las leyes republicanas sobre resguardos se aplicaron, la mejor y mayor parte de las tierras indígenas fueron entregadas por remate a los terratenientes locales, en arrendamiento o en venta, una vez declaradas baldías.” (Amodio, 1991: 290-291)

Antes de declararlos baldíos, dichos terrenos eran definidos entonces como no utilizados, terrenos que están -en la nomenclatura de la época- por “romper y cultivar”:

“Los territorios que están por ‘romper y cultivar’ son considerados no habitados y, por ende, sin dueño. Por el contrario, para la percepción indígena esos territorios no están deshabitados, sino que son utilizados para actividades productivas complementarias como la pesca, la caza y la recolección. Además, en muchos casos, porciones de esos territorios son de uso exclusivo de un grupo indígena o de otro, aunque no ‘poseídos’ en el sentido occidental del término. No cabe duda que la diferente racionalidad económica produce diferentes conceptos de propiedad y ocupación.” (Amodio, 1991: 273)

El otro mecanismo de expropiación de las tierras indígenas, era el de reducir la dimensión de los resguardos, para lo cual se procedía a una expropiación “legal”:

“Después de realizada en 1772 una Visita a los territorios de la Provincia de Nueva Andalucía, el Gobernador Pedro José Urrutia (1765-1766 y 1768-1775) envía un ‘Estado General’ de la situación... El Gobernador Urrutia propone, para el ‘fomento’ de esas provincias, la reducción de los resguardos indígenas, algunas facilitaciones fiscales y la introducción de negros. Por lo que se refiere a las tierras indígenas, el razonamiento es el siguiente: 1. ‘Los españoles carecen de tierras útiles así de labor como de crianza’; 2. Tal falta está determinada por el hecho que ‘... cada uno de

los dhos Pueblos (de indios), ó lo más de ellos se han fundado precisamente en lo más útil de ellas, ocupando tanta extensión de terreno, que apenas hai ya tierras de provecho, especialmente de las de labor...´...Esta tierra, según Urrutia, no sería aprovechada por los indígenas ya que su agricultura se reduce a `...aprovechar de ellas aquel corto terreno en que cultivan una pequeña Sementera o Conuco, como vulgarmente llaman de Mais, ó de Yuca...´La propuesta de Urrutia es la siguiente: reducir las tierras de cada `pueblo de indios´ a una simple legua cuadrada (media legua de viento a viento), mientras que a las reducciones más antiguas se les mensurase una legua e media cuadrada `...como se observa en la inmediata Provincia de Caracas, segun se me ha informado´...” (Amodio, 1991: 278-279)

Tales expropiaciones de las tierras indígenas sufrirán un incremento exponencial, sin ninguna traba, a partir de la Guerra de Secesión culminada en 1823 con la batalla naval de Maracaibo:

“La situación en la cual se encontró el país después de las guerras de Independencia, por lo que se refiere a la propiedad agraria, en el marco de un `desorden´ institucional generalizado, puede ser resumida de manera tentativa en los siguientes términos: 1.-Propiedades que han mantenido los mismos dueños de la época colonial; 2.-Propiedades `realistas´ expropiadas y atribuidas a nuevos dueños por servicios rendidos durante la guerra; 3.-Tierras baldías, incluso las tierras aún no `conquistadas´ (con presencia indígena o despobladas); 4.-Los ejidos de las aldeas, villas y ciudades; 5.-Los territorios de las misiones y los resguardos indígenas. En este panorama, un tipo de propiedad se sobrepone a otra y no es raro encontrar dos o más títulos sobre la misma área. Además, la confusión favorece la tentativa de muchos terratenientes de ampliar sus propiedades, invadiendo los terrenos colindantes, ocupados por propietarios más débiles o por indígenas. Un buen índice de este comportamiento se puede encontrar en los

abundantes pleitos por problemas de tierra a lo largo del siglo XIX. Esta tendencia a la ampliación de las propiedades existentes o a la creación de nuevas, se ve facilitada por la precariedad del derecho agrario relativo a las tierras indígenas y, en general, a los terrenos baldíos. Además, tampoco los ejidos comunales se salvan y muchas aldeas deben defender sus derechos coloniales, aunque con pocos documentos probatorios, ya que la mayor parte de la documentación fue destruida durante la guerra de Independencia o desapareció muy oportunamente.”

(Amodio; 1991: 268)

Y ese incremento del despojo de las tierras a los indígenas tendrá como grandes ejecutores, tanto a los viejos terratenientes de la última etapa del régimen hispano del siglo XVIII, como de los nuevos terratenientes surgidos de la Guerra de Secesión, quienes cobrarían con creces su participación en la dirección bélica, por supuesto, a costa de las mismas clases dominadas de antaño:

“La guerra de Independencia frena el proceso de consolidación de la propiedad agraria, pero sin bloquearlo completamente. De hecho, aunque teniendo en cuenta la aparición de nuevas familias en el escenario nacional, en general el proceso de apropiación continúa en la época republicana con los mismos actores del último período colonial.

Recuérdese la ya citada familia del Marqués del Toro o, en el caso de Oriente, la familia Miranda en Maturín. Si, por un lado, encontramos los mismos grandes terratenientes disputándose las tierras baldías e indígenas; por el otro, debe señalarse una diferencia entre la época colonial y la republicana: el complicado sistema administrativo español desaparece, substituido por otro en formación, con un aparato judicial débil y con una legislación todavía en proceso de gestación y por ello precaria. Además, cuando esa misma legislación, una vez consolidada oficialmente, pretenderá defender algún derecho indígena, el poder de los grandes terratenientes será capaz de impedir su aplicación local.

Una vez finalizada la guerra de Independencia, en donde sólo la

incorporación masiva a los ejércitos patriotas del indio y del mestizo hambrientos de tierra, hizo posible la victoria, pues la tierra latifundaria fue ofrecida como laurel, las clases terratenientes accedieron al poder político, pudiendo estructurar de esta manera todo el bagaje institucional que haría legalmente posible el despojo de la tierra comunal indígena, la eliminación absoluta del trabajo comunitario y el perfeccionamiento de la estructura latifundaria de la tenencia de la tierra en nuestro país...”
(Amodio, 1991: 288)

3.2.4.-Continuación de la imagen degradada de los Indígenas, por parte de un Historiador español contemporáneo: Morales Padrón.

Para la realización de este punto utilicé el "Manual de Historia Universal", tomo VI, "Historia de América", escrito por Francisco Morales Padrón, editado por Espasa-Calpe S.A. en Madrid en el año 1975, por lo que sólo citaré el número de la página utilizada, sin agregar los demás datos bibliográficos con el fin de no recargar al lector. Revisé dos de las cuatro partes en que está dividido el libro: de la página 01 a la 371, es decir; todo lo comprendido entre: América Prehispánica y el Descubrimiento, Conquista y Colonización. Me interesé especialmente en saber la concepción del autor de lo que fueron esos momentos iniciales del descubrimiento y la conquista. ¡Y vaya sorpresas!.

3.2.4.1.-Identificación del autor con occidente, la cristiandad y la ahistoricidad de los aborígenes americanos.

Lo primero que nos interesa destacar es la identificación del autor con "Occidente" y el importante papel que le asigna al mismo como elemento "civilizador" a través de los descubrimientos:

“El verdadero proceso de los descubrimientos, como dijimos, tiene su principio entonces (...) A Occidente -y entendemos por tal, según Huizinga, no un concepto geográfico, sino espiritual-, es decir, a la cristiandad, cupo tamaña empresa (...) Los descubrimientos geográficos puros, fueron tarea exclusiva de Occidente, en tanto que los demás

pueblos no hicieron sino colaborar en la génesis (...) Ellas -las exploraciones antiguas- facilitarán bases, tierras y tratados, que utilizaron los hombres de Occidente para darle unidad al mundo y poner en contacto a todos los pueblos que dentro de la ecúmene vivían ignorándose. Ese fue el éxito de Occidente y esa su gran tarea". (pp.124-125).

Tal identificación con Occidente lo era a su vez con la "cristiandad", lo cual va a marcar los juicios valorativos de Morales Padrón de eurocentrismo y racismo cuestión que demostraremos a lo largo del trabajo. Una consecuencia inmediata de su eurocentrismo lo veremos reflejado en su concepción de la historia, según la cual:
“(...) el hombre nació a la historia en la encrucijada Europa-Africa-Asia y, por lo tanto sabía que sus tierras se dilataban a través de estos mundos”. (p.142).

Para que no quede duda alguna de que la historia de Europa es La HISTORIA, afirma que:
"Hasta la aparición del hombre europeo el Nuevo Mundo yace fuera de la historia universal, pero en el siglo XV, se une a ella. Comienza la historia de Europa en América". (p.5).

Por esta vía, Morales Padrón planteará el descubrimiento y la colonización de América como una relación entre un Occidente que trae sus elementos progresistas y una América primitiva y ahistórica:
"Los que llegaban venían empujados por todo el desarrollo de Occidente, inaugurando la imprenta y las armas de fuego, presuntuosos de acabar de hinchar el globo terráqueo. Los que contemplaban la llegada se asomaban a los bordes de un continente primitivo que llevaba una forma de vida ahistórica. Ignoraban el gran proceso espiritual que se les echaba encima inesperadamente". (p.297)

3.2.4.2.-La "Reconquista" de España y América de manos del "infiel".

La valoración positiva que Morales Padrón hace de Occidente y de la cristiandad, va a influir para que el autor adopte el punto de vista católico integrista para analizar la historia de España y posteriormente la de América. En cuanto a la de España, dirá que:

"(...) la historia medieval de España es una continua historia de conquista y colonización. Es un avance de Norte a Sur de la Península, **arrebatándole tierras al infiel**". (p.136, énfasis nuestro).

Es decir, la historia que nombra es la realizada por los cristianos españoles, ignorando la realizada por los musulmanes españoles. Lo que destaca es la lucha contra todo quien no es cristiano (llamase musulmán o judío), catalogándolo de infiel, calificativo totalmente inadecuado ya que los judíos y musulmanes también eran creyentes y es más, monoteísta y descendientes de Abraham, como los cristianos.

Por eso se referirá a la historia de España con el concepto de "Reconquista", acuñado por la visión del catolicismo integrista⁹¹, proceso que continuará en tierras americanas:

"La colonización hay que examinarla como un fenómeno continuo. Es imposible comenzar la historia de la colonización con el hallazgo de América (...), la sociedad colonial americana es una prolongación de la medieval. Es imposible separarlas (...) Por eso, cuando comienza la Edad Moderna y se encuentra con el mundo americano, España no improvisa una política de colonización, sino que prolonga la que ha venido aplicando en su propio marco o en las Canarias (...) Es la misma empresa con el mismo espíritu". (pp.135-136).

Si "Es la misma empresa con el mismo espíritu", es lógico que sucedan las mismas cosas: que se luche contra el infiel, que se extienda el cristianismo, el "Occidente". Por eso:

“Para la Iglesia, el instante del descubrimiento -llamémosle así- es trascendente, porque se elimina el último reducto infiel en la Península y se abre en América un inmenso mundo a la evangelización”.(p.140)

Morales Padrón estará completamente de acuerdo con esa visión de los hechos, en ningún momento se cuestionará la validez o no de que España invada a América y le imponga a los indígenas otra religión. Antes bien, proporcionará datos que "demuestren" que los indígenas también son infieles y por lo tanto bien merecido tenían la represión que contra ellos llevaron a cabo las huestes conquistadoras:

“Cuando la destrucción se practicó fue siguiendo un mandato real y religioso. Se tendía, no a destruir obras de arte, sino a extirpar los adoratorios y lugares de sacrificio donde los indígenas practicaban su religión y ritos sangrientos, considerados como obra del diablo por los hispanos (...) **Era no sólo una medida producida por la natural repugnancia que altares ensangrentados o ídolos ridículos originaban en el ánimo del conquistador**, sino también una acción con finalidad psicológica sobre el alma indígena. Se intentaba hacerles ver que, **demolidos los crueles y venerados dioses de sus antepasados, no ocurría nada y que todo era puro mito y obra del diablo**. Buscándole una razón, daríamos la ya expuesta y añadiríamos que para la realización de la finalidad religiosa **era vital arrastrar los centros donde se había dado culto a falsos dioses**". (p.274, énfasis nuestro)

En el texto precedente el autor emite juicios valorativos peyorativos acerca de las religiones indígenas americanas que distan mucho de ser científicos y que denotan el poco esfuerzo por comprender culturas que le son ajenas. Su eurocentrismo y catolicocéntrismo se constituyen en poderosos obstáculos epistemológicos que impiden estudiar con el mínimo de objetividad deseable, el proceso de choque de sociedades y culturas comenzado en el siglo XV, entre la península ibérica y el continente americano. Morales Padrón emite juicios

condenatorios tan habilmente, que pareciese estar describiendo las opiniones de los conquistadores y no las de él, pero al final de la cita, al expresar claramente su opinión personal, se permite afirmar que; "era vital arrastrar los centros donde se había dado culto a falsos dioses".

Seguirá insistiendo en la justificación de la continuación de la Reconquista en América, afirmando que los indígenas eran infieles pues vivían en el pecado:

"El español no estableció distingos en sus campañas bélicas. Trató más duramente a los antropófagos y a los invertidos -extra vas debitum los denomina Fernández de Oviedo- por ser reos del pecado nefando".(p.300).

Arremeterá contra aquellos que reivindicán el pasado indígena:

"Nunca pensemos tampoco que los indígenas eran en su totalidad `gentes flacas, delicadas y tiernas de compleción´, seres felices pacíficos, naturalmente buenos y justos, que vivían en una maravillosa edad dorada. Los habría así, y los habría sencillos, escasamente preocupados por el trabajo y por lo tuyo y lo mio. **Pero también los había holgazanes; reos de antropofagia**, aunque algún autor contemporáneo los defiende citando a Plinio; **invertidos, pese a que también se explique su pecado mencionando a Galeno**...El aspecto de un guerrero azteca, a juzgar por modernas reproducciones, no debía de ser nada agradable; **y el panorama de los templos e ídolos hediondos, de piltrafas y sangre humana**, tampoco sería reconfortante. El saber que el enemigo bebía en cráneos humanos, tocaba tambores hechos de pieles de enemigos, o reduciría su cabeza al tamaño de una pelota, si no es que lo cebaba para comérselo, no debió de ser nada estimulante".
(p.298-299, énfasis nuestro)

El párrafo anterior merece estar en una antología sobre textos racistas y justificativos del colonialismo y de la condición humana de los pueblos subyugados.

Morales Padrón "demostrará" la gran proliferación de pecadores entre los indígenas por lo que podían ser considerados infieles y por lo tanto estar justificada la "Reconquista" por cualquier medio, entre ellos el de la evangelización y occidentalización:

“Evangelizar e inyectar la cultura occidental a los indios era lo mismo en una época en que la enseñanza corría a cargo de la Iglesia. La inquietud misionera y educativa del Estado, expuesta en la Recopilación, fue secundada por muchos conquistadores. Cortés, hablando del pecado de sodomía en una de sus cartas, (lo) confiesa (...) Existe un manifiesto sentido misional de la conquista en la concepción cortesiana. Cortés, representante del Estado, brazo de un móvil imperial y económico, protagoniza también la aspiración espiritual del mismo Estado. Hernán Cortés pide misioneros para llevar a cabo la conquista espiritual plena, y él mismo los recibe con toda sumisión y humildad”. (p.264).

Conociendo lo cruenta que fue la conquista de México las afirmaciones anteriores podrían ser consideradas una apología del delito.

En la visión eurocéntrica de Morales Padrón la evangelización y occidentalización son considerados procesos positivos de ahí que destaque las virtudes de los evangelizadores, asunto para el cual tiene derecho, pero lo que es criticable es la inferiorización del indio como recurso para ampliar las virtudes de los españoles:

“Auténtica vocación misional debía de poseer el fraile que se encaminaba a las Indias (...) Carecían de experiencia, ignoraban las lenguas, tenían que improvisar métodos. Pero todo intentaron subsanarlo y lo emprendieron con fé y empeño, educando al indio en un nuevo sentido de la vida e inculcándole conciencia de su personalidad. Tipificaron mejor

que nada y nadie el esfuerzo por comprender al indio (...) **Nunca un pueblo que domina, siendo superior en todo, se adaptó tanto al dominado.** (p.265, énfasis nuestro)

Morales Padrón nos presenta una visión del indígena reducida, empobrecida, sin conciencia de sí mismo, inferior en todo. Pero esta visión no es nueva, es la misma que utilizan todos los pueblos invasores para justificar sus dominios y tropelías, lo curioso es que tal visión sea sostenida por un "historiador científico" en la octava década del siglo XX (recordar que la obra que comentamos es de 1976). Y para demostrar de parte de quien está la justicia divina, se interroga: "Si la conquista de América fue la prolongación de la Reconquista, ¿cómo no iba a inscribirse en ella al apóstol Santiago?. Hasta el trópico llegó el ganador de mil batallas y ayudó a los españoles a dominarlo. (...) Santiago y la Virgen fueron siempre aliados de los españoles en la lucha contra los indios". (p.285)

3.2.4.3.-Justificación de la Conquista de América.

Morales Padrón trata de justificar el proceso de conquista de los pueblos ibéricos sobre América, para lo cual desarrollará cuatro líneas temáticas:

- 1.-la existencia de una conquista espiritual mas importante que la conquista material, por lo que resultó más lo que aportaron los españoles que el simple oro, plata y sangre que tomaron de los indígenas;
- 2.-la transculturación efectuada fue positiva gracias al aporte español;
- 3.-por lo consiguiente se exaltará el rol de los conquistadores y
- 4.-como contraparte, descalificará y denigrará de las sociedades indígenas.

3.2.4.3.1.-Conquista espiritual y conquista material.

“Corroborando la afirmación de que no sólo motivos crematísticos impelieron al conquistador en sus empresas, podríamos mencionar las

fundaciones hechas en la amplia zona rioplatense o en Chile. Aquí no hay señuelo material. No hay minas. **Los fines del conquistador son puramente éticos.** Los motivos de índole espiritual que se le regatean se hacen operantes y efectivos en esta región como en otras. **El aborigen no tiene nada: ni siquiera ciudades, ni organización política.** (p.263, énfasis nuestro)

A la justificación "ética" de la conquista, se le suma el atraso conceptual de afirmar que una sociedad humana no tiene organización política simplemente por carecer de Estado, cuán lejos está de los descubrimientos de la antropología política. Continuando con la apología de la "conquista espiritual": "¿Quien duda -dice Fernández de Oviedo- que la polvora contra los infieles es incienso para el Señor?". En esta interrogación tenemos expresadas las dos conquistas: la material y la espiritual. Realmente la tarea de transculturación se efectúa con resultados positivos cuando los núcleos civilizadores se alzan y al inquieto y belicoso quehacer de las huestes sucede el sosegado y tranquilo de la incorporación a la cultura hispana de los pueblos sometidos. (...) **Desde los primeros viajes colombinos quedó evidenciado el desvelo apostólico de los reyes.** (p.263, énfasis nuestro)

3.2.4.3.2.-La Transculturación como el gran aporte español.

"Si el misionero llevó su misal, su rosario, su fe y su cultura, el soldado cargó otros elementos civilizadores necesarios para ejercer el segundo aspecto de su personalidad. Porque el conquistador, de mero guerrero nómada, se transforma en poblador sedentario. Hasta el momento semeja que el conquistador se adentra en América a buscar. Busca, en efecto, pero también lleva. No hablamos de la transculturación, sintetizada en un solo dios y una sola lengua, ni del mestizaje físico. Fuera del aporte cultural y biológico, el conquistador porta un bagaje civilizador que va

sembrando al mismo tiempo que adquiere lo que las Indias le ofrecen”.

(p.265)

“No se vaya a creer que lo aportado por los europeos fue para el exclusivo disfrute de ellos. No. Lo fue también para el indio, que recibió animales, simientes, aperos y enseñanzas. Aduce Gómara que los españoles a los indios "diéronle bestias de carga para que no se carguen; y de lana para que se vistan, no por necesidad, sino por honestidad, si quisieren; y de carne para que coman, nunca les faltaba. Mostráronle el uso del hierro y del candil con que mejoran la vida. Hanles dado moneda para que sepan lo que compran y venden, lo que deben y tienen. **Hanles enseñado latín y ciencias, que vale más que cuanta plata y oro les tomaron; porque con letras son verdaderamente hombres, y de la plata no se aprovechaban muchos ni todos. Así que libraron bien en ser conquistados, y mejor en ser cristianos**". Idéntica tesis se ha sostenido después con toda razón". (p.267, énfasis nuestro)

Ha quedado demostrado como Morales Padrón le asigna a los españoles la voluntad de crear "núcleos civilizadores", de cargar "elementos civilizadores" y de poseer un "bagaje civilizador" y se muestra completamente de acuerdo con la tesis de Gómara de que "libraron bien en ser conquistados, y mejor en ser cristianos. Idéntica tesis se ha sostenido después con toda razón". La sociedad occidental civiliza a los incivilizados indígenas americanos.

3.2.4.3.3.-Los gloriosos conquistadores.

Como nuevo argumento para convalidar la conquista resaltará el papel positivo jugado por los conquistadores, a quienes definirá como lo mejor de la raza española, destacando su papel "civilizador": los exaltará como misioneros, héroes buscadores de gloria y finalmente los disculpará y absolverá ante el juicio histórico, afirmando que no fueron tan malos como dicen los enemigos.

3.2.4.3.3.1.-La raza de los conquistadores.

“Casi es factible hablar de una generación de la conquista’, porque **en la masa de hombres de su época se revelaron como un puñado de egregios, una minoría selecta**, que efectuó una trayectoria vital determinada. Fueron hombres de su tiempo, representantes de una especial actitud, que recibieron de sus predecesores conceptos, instituciones, valoraciones, etc., y se dispusieron con ello y lo propio a cumplir su vocación. Las guerras de Italia constituyeron para muchos escuelas de enseñanza; y por si fuera poco, la lucha contra los moros durante ocho siglos fue seleccionando la raza, decantándola, hasta lograr el precipitado que se lanzó a la conquista de América”.

(p.269, énfasis nuestro)

“**América había que conquistarla tal como se hizo. Los hombres que allí fueron no eran una pandilla de asesinos desalmados; eran unos tipos humanos que actuaban al influjo del ambiente**, determinados por su época, por las circunstancias, por el enemigo, por su propio horizonte histórico. La conquista puso al rojo todas las virtudes y defectos de la raza”. (p.272, énfasis nuestro)

3.2.4.3.3.2.-Su papel "civilizador".

“Aparte de que el milite hispano no era puramente tal: sólo Valdivia, entre los grandes capitanes, cuenta con antecedentes militares. Su condición guerrera era eventual; desaparecida la necesidad bélica, afloraba su auténtica condición desarrollada antes en los campos de España. (...)

Nada menos que a Francisco Pizarro, el gobernador y marqués, podemos hallar entretenido en una calera o espigando trigo con los indios, si queremos aducir un ejemplo más. (...) **Procurando no dañar los intereses indígenas**, (insólito el cinismo del autor) se repartían solares para las casas, y campos para el ganado, dejando un terreno comunal en las afueras denominado ejido. (...) A la fundación seguía el

establecimiento del tributo sobre el indio en señal de vasallaje, y el reparto de encomiendas. (p.266, énfasis nuestro)

3.2.4.3.3.3.-¡Vivan los conquistadores!

“El final resultado de su empeño fue obra de la tenacidad y el amor. No cejaron en su misión y amaron lo que ganaron con sufrimientos y con su sangre”. (p.279)

“Hubo de todo, y **lo que maravilla es que a la distancia que actuaron, y dentro del medio en que lo hicieron, no se comportasen más despótica y anárquicamente.** (...) Fueron hombres de encontrados temperamentos, que realizaron sus hazañas bajo el influjo de diferentes circunstancias”. (p.272, énfasis nuestro)

“(refiriéndose a Pedro Porter Casanate) Ciertamente que no pudo efectuar ninguna tarea de pacificación y colonización, **gloria que quedó reservada a Isidro de Atondo y Antillón y a los jesuitas y franciscanos**”. (p.361, énfasis nuestro)

“Cortés podía continuar siendo modelo del conquistador para analizar la actitud de éstos con las civilizaciones que encuentran y con la tierra que incorporan. **Ellos amarán a los pueblos sojuzgados y considerarán, como Valdivia, que no hay mejor tierra para vivir y perpetuarse que las que han ocupado.** El testamento de Cortés denota amor a la Nueva España, donde pide que reposen sus restos...” (p.274, énfasis nuestro)

3.2.4.3.3.4.-Disculpemos a los conquistadores, pues no eran tan malos.

“El conquistador es un hombre de su época: la misma época en que Lutero predica matar como a perros a los campesinos alemanes; si pecó más que sus contemporáneos de otras naciones, fue porque tuvo más ocasiones y más tentaciones para ello. (...) No hay, pues, que alarmarse

por los actos del conquistador, ya que esos actos presentan características comunes a los de todos los hombres de su tiempo, y de épocas contemporáneas. Aparte de que los indígenas no eran tampoco las mansas ovejas de que hablaba Las Casas”. (p.271)

3.2.4.3.4.-Descalificación del Indígena.

Como corolario para justificar la conquista Morales Padrón acudirá al expediente de descalificar a los pueblos indígenas, cuestión en la cual no será original, le bastará repetir lo que siempre han hecho los invasores de pueblos para justificarse. Hablará de los pueblos indígenas como atrasados, pobres, miserables, falsos imperios, inferiores sexualmente a los europeos y finalmente serán pueblos con nada o muy poco que aportar.

3.2.4.3.4.1.-Pueblos atrasados.

“El que desconociesen o no usasen debidamente la vela, el arco, el hierro, la rueda y la escritura, no implica un estado de barbarie. **Implica un atraso, que se venía venciendo, y que el español con buena voluntad quiso salvar de un tirón.** Con una pobreza de medios técnicos que asombra, España plantó la cultura de Occidente en América y agregó ésta a la cristiandad”. (p.267, énfasis nuestro)

“Es curioso observar que **los indios que disparaban flechas emponzoñadas fueron pueblos pobres y en estado atrasado.**”
(p.303, énfasis nuestro)

“La conciencia de patria no existía por que no había un conocimiento de límites territoriales ni una comunidad espiritual. Sobre la raza o comunidad de origen y el territorio o comunidad de lugar se asienta principalmente el concepto nación. La religión, la lengua, la historia, el espíritu y la vida social han sido las demás bases para apoyar este concepto. No podemos decir que estos factores se dieran en la América

indígena, carente, en sus atomizaciones culturales, de una identidad de destino. **En las zonas marginales, de subculturas, no es posible encontrar idea de `nuestras tierras´ ni, por lo tanto, el amor a ellas y la idea de posesión jurídica. El español adhiere al indio a la tierra y le proporcionará el concepto de patria. El encuentro entre las dos razas se tradujo, con todas sus consecuencias, en un titánico esfuerzo por parte del pigmento europeo tendente a elevar a su nivel cultural al pigmento americano, hundido en tres mil años de atraso”.**

(p.307, énfasis nuestro)

3.2.4.3.4.2.-Pueblos pobres.

“Era en general, un mundo pobremente tecnificado, abrumado por el fatalismo cosmogónico de sus creencias. **Mundo inseguro, cuyas teogonías le mostraban la vida como una continua destrucción”.**

(p.299, énfasis nuestro)

3.2.4.3.4.3.-Pueblos miserables.

“**Deformes o pequeñas eran ciertas razas, como los fueguinos, y otras miserables que se amputaban los dedos según morían los miembros de la familia”.** (p.311, énfasis nuestro)

3.2.4.3.4.4.-Falsos imperios americanos.

“Cualquier industria moderna, por muy modesta que sea, tiene mas operarios que los que Cortés o Pizarro emplearon para derribar los mas poderosos "imperios" americanos. (p.290)

3.2.4.3.4.5.-El indio generaba poco placer sexual.

“La india, creyendo poder dar vida a espíritus antepasados, se entregó fácilmente al blanco considerado como dios. **El soldado hispano, con**

armadura, cabello corto y barba, ejercía cierta atracción sobre la mujer cobriza primitiva, que, por otro lado, y según autores, comprobó que el blanco era un instrumento de mayor placer que el indio". (p.307, énfasis nuestro)

3.2.4.3.4.6.-Pueblos sin nada.

"El aborígen no tiene nada: ni siquiera ciudades, ni organización política". (p.263, énfasis nuestro)

3.2.4.3.4.7.-Veinte "razones" para descalificar al indígena.

- 01.-"vida ahistórica" (p.279).
- 02.-"Continente primitivo" (p.297).
- 03.-"religión y ritos sangrientos" (p.274).
- 04.-"altares ensangrentados" (p.274).
- 05.-"ídolos ridículos" (p.274).
- 06.-"cruelles y venerados dioses de sus antepasados" (p.274).
- 07.-"falsos dioses" (p.274).
- 08.-"antropófagos" (p.300).
- 09.-"invertidos" (p.300).
- 10.-"pecado nefando" (p.300).
- 11.-"templos e ídolos hediondos" (p.299).
- 12.-"holgazanes" (p.299).
- 13.-"reos de antropofagia" (p.299).
- 14.-"fantoche" (p.343).
- 15.-"socialistoide" (p.341).
- 16.-"pueblos pobres" (p.303).
- 17.-"estado atrasado" (p.303).
- 18.-"tres mil años de atraso" (p.307).
- 19.-"fatalismo cosmogónico" (p.299).
- 20.-"miserables" (p.311).

3.2.4.4.-Lo peligroso de un Manual.

Creo que ha quedado demostrado que Morales Padrón adopta una posición militantemente occidentalista, catolicocéntrica y colonialista que lo lleva a estar de acuerdo con la continuación, en tierras americanas, del proceso de "Reconquista" en España, entendido como una lucha contra el "infiel" indígena, al cual va a descalificar de diversas formas para justificar el proceso de conquista de América llevada a cabo por los españoles. No planteará claramente los móviles materiales de la conquista, haciendo hincapié en una supuesta "conquista espiritual" en la cual exaltaré el papel "civilizador" de los guerreros y del clero. Tal posición eurocéntrica y catolicocéntrica le impedirá valorar la importancia de las culturas autóctonas americanas a las cuales reconocerá como históricas sólo a partir del contacto y choque con Europa en el siglo XV. Asombra descubrir el atraso conceptual en que se mantiene el autor en lo que se refiere al contacto entre sociedades y los procesos de transculturación, aculturación y conculguración. La antropología política aún no ha sido descubierta por el autor y el evolucionismo decimonónico se pasea gloriosamente por sus escritos. La existencia de "historiadores" españoles como Francisco Morales Padrón nos hacen afirmar (recordando a Gardel), que quinientos años no son nada.

3.2.5.-Continuación del Hiato Indígena

a través de los Programas y Manuales de Historia.

Entre los principales mecanismos institucionales que se han utilizado para la creación y mantenimiento de los cuatro hiatos (el indígena, el periodo ibérico, los regímenes de fuerza del siglo XX y los regímenes democráticos de 1958-1998, "el puntofijismo), que presenta la Región Tiempo-Pasado Historia de Venezuela, figuran los Programas de los primeros niveles de enseñanza y los Manuales Escolares. Estableciéndose una continuidad entre los siglos XIX y XX, para los dos primeros hiatos.

En este aparte sólo vamos a referirnos a la enseñanza de la historia y de algunos manuales, comenzaremos primeros con los períodos de conquista y

colonización de Venezuela en los Manuales de enseñanza y el rol del Indígena en los mismos. En segundo lugar realizaremos críticas puntuales a algunos Programas de Historia para la Educación Básica, formulados en las décadas de los ochenta y de los noventa. Y finalmente comentaremos la visión global que sobre la enseñanza de la historia nos proporciona la Encuesta realizada por la Fundación Polar en la década de los ochenta. Ese orden lo hemos organizado con los siguientes subtítulos:

3.2.5.1.-Los períodos de conquista y colonización de Venezuela en los Manuales de enseñanza: el rol del Indígena.

3.2.5.2.- Programas de Historia de Venezuela en la Educación Básica.

3.2.5.3 Encuesta sobre Enseñanza de la Historia de Venezuela (1996).

3.2.5.1.-Los períodos de conquista y colonización de Venezuela en los Manuales de enseñanza: el rol del Indígena.

Los Manuales de enseñanza constituyen uno de los principales dispositivos intelectuales para difundir y sembrar una determinada manera de ver el mundo, así ha ocurrido con nuestros Manuales de Historia de Venezuela. Los Manuales se diferencian de otro tipo de libros por que poseen la sanción aprobatoria de la cátedra, del mundo académico por lo que su prestigio, sumado a la obligatoriedad de su uso (explícita o implícitamente), va a conducir a que sus contenidos se graben en la conciencia de sus usuarios como “lo que es verdad”, especialmente cuando han sido destinados al uso de la más temprana infancia como lo son los Manuales para la Educación Básica o Primaria.

En este acápite vamos a comentar un trabajo realizado por el Historiador Jorge Bracho (1993), sobre los Manuales de Historia de Venezuela en los siglos XIX y XX y un trabajo de Aranguren (1997), que colateralmente trata nuestro tema. Nos ha interesado especialmente, indagar sobre la imagen del indígena que se desprende de los mismos, al comentar los períodos de conquista y colonización, que son los momentos cuando se da cuenta de la existencia de los indígenas, porque en los períodos posteriores; “emancipación” y república,

simplemente ya los indígenas no existirán (para estos textos, aunque en la realidad sigan existiendo).

Bracho de entrada nos presenta un juicio definitivo:

“En los manuales revisados desde 1883 hasta la década de los ochenta de la presente centuria, la apreciación expresada de la colonización y la conquista de nuestro territorio, ejecutada por los europeos, se encuentra plagada de...eurocentrismo. La constatación de esto es fácil realizarla pues se considera a Europa como la partera de la civilización. En este sentido se puede argüir que el discurso desplegado en nuestros manuales de historia venezolana defiende, consciente o inconscientemente, al colonizador y conquistador español en desmedro del habitante autóctono.” (Bracho, 1993: 527)

La resistencia del indígena frente al español es descalificada y presentada como sin sentido:

“(...) la lucha librada por el aborígen contra la invasión europea no se le aprecia como entrega ...por la defensa de su cultura. Las referencias a estas luchas se hacen en formadespectiva, al apreciárseles como actitudes estimuladas por un inconsciente pulsado por agresiones primitivas y de bajo grado cultural. En este orden, la dicotomía aborígen-conquistador deviene de una suerte maniqueísta, donde el español que conquista representa la bondad y la civilización, mientras el aborígen representa el oscurantismo basado en su `incultura´...En un manual para niños preparado por Socorro González Guinan (1883), ésta sostuvo que los aborígenes ´guerreaban constantemente´, sin causa aparente.” (Bracho, 1993: 527)

La antinomia barbarie-civilización, entendida como lo indígena-lo europeo estará presente en los Manuales desde principios del siglo XX, con Tejera (1904) y Granado (1921):

“Hacia 1904, Felipe Tejera se refirió a nuestros aborígenes como una `raza inocente, voluptuosa, adormecida y adoradores del sol´; además las calificó de semisalvajes, nómadas y antropófagos. Dieciocho años después Miguel Angel Granado expresaría: `El territorio de Venezuela en tiempos de su descubrimiento y de su colonización, estaba habitado por indios completamente salvajes; de modo que la moral cristiana era casi ineficaz para atraerlos, por lo que hubo que someterlos al filo de la espada.´ (1921, p.16). La consecuente antinomia barbarie-civilización, condujo a apreciaciones de este tipo. En éstas el etno y eurocentrismo aparecen **vitales**, puesto que surgen cual arquetipo de la condición y desarrollo humano. Más adelante agregaría el mismo autor que los aborígenes `fueron seres indómitos y refractarios a la civilización´. Según Granado, la palabra civilización equivale a cristianismo, lengua castellana, saber leerla y escribirla.” (Bracho, 1993: 528-529)

La descalificación de las religiones indígenas ocupará puesto especial en los Manuales:

“En Nectario María (1935 y 1960)...los aborígenes no fueron más que `idolátras´ quienes `...rendían culto a innumerables fetiches, figuras humanas grotescamente labradas...´ (1935, p.18; 1960, p.24). La labor de los misioneros se justificó en virtud de su papel como `civilizadores´ y como difusores del cristianismo...se considera `civilizado´ la adoración de un sólo dios (Viera Portillo, 1944). Lo contrario, es decir, la adoración de la tierra, el sol o la luna son sólo posible en la `barbarie´.” (Bracho, 1993: 529)

Esta visión reductora tanto de las características del indígena como de su aporte a la construcción del país, llevará a negarles la condición de ser soportes de nuestra nacionalidad, excluyéndolos de la formación de Venezuela, asunto que se expresa –entre otros- en los Manuales escritos por Martínez Centeno (1939) y Antonio Arraiz (1961), cuyas profundas huellas las podemos observar al analizar la “Encuesta sobre enseñanza de la Historia”, aplicada a nivel nacional por

la Polar en 1996 (ver infra y bibliografía, Fundación Polar, 1997), en la que sólo el 6,20% (275) respondió que el proceso de formación de la sociedad venezolana comenzó desde el período Indígena. Volvamos con Bracho:

“El conocido escritor, poeta y ensayista venezolano, Antonio Arraiz no escapó a la visión eurocéntrica de la colonización y conquista del territorio que hoy ocupa Venezuela. Para este autor nuestros antepasados `se remiten a la descendencia europea´(p.8). Asimismo expresó, que nuestros aborígenes no estaban acostumbrados a trabajar, por el contrario `...les gustaba mucho la guerra´(p.14). Por no hablar y escribir el castellano, por no cultivar la tierra al modo europeo, por no adorar un sólo dios, por no vestirse a la usanza europea y por no vivir `como gente decente´, los aborígenes fueron catalogados de salvajes y contrarios a la civilización. Una tendencia muy generalizada es la de considerar los prolegómenos de nuestra formación nacional, a partir de la colonización y conquista...Los conquistadores según Martínez Centeno (1939), trajeron un idioma, una religión y costumbres, las cuales sentaron las bases para nuestra conformación republicana.” (Bracho, 1993: 530)

La autora Carmen Aranguren (1997), nos comenta algunos Manuales publicados en la década de los noventa y que mantienen afinidad con lo señalado por Bracho del siglo XIX y hasta el segundo tercio del XX. Veamos su opinión:

“El paradigma teórico, didáctico y psicopedagógico hegemónico en la programación se reproduce con indudable fidelidad en los libros de texto utilizados por el alumno y el docente de Historia. De esta manera, se evidencia una continuidad conceptual que legitima un discurso histórico indefinido explícitamente en su intención y en los criterios que fundamentan la comprensión y valoración de la historia. En una muestra de los manuales `Enciclopedia Popular´y `Resplandor´ para la primera etapa de estudio, se constata un acentuado eurocentrismo, una concepción unidimensional del tiempo, fragmentación de la totalidad

social, idea de cambio en términos de superación de atraso y acceso a un progreso idealizado, desconocimiento de las condiciones estructurales de la sociedad. Persiste la subestimación de la población indígena y su tratamiento ahistórico, elementalista y discriminante.... Al respecto, es significativo el siguiente señalamiento del texto ` Enciclopedia Popular ´ referido a la vida del indígena en la actualidad: `La alimentación varía.

Los más adelantados consumen procesados industrialmente:

conservas, enlatados, pastas, café...´(s.n.) (E.P. 1991. P.177). Podemos señalar en el comentario a este planteamiento –que no es circunstancial ni aislado- el desconocimiento de las leyes del desarrollo histórico de los pueblos indígenas, así como la visión prejuiciada de sus formas culturales de vida.” (Aranguren, 1997: 628)

3.2.5.2.-Programas de Historia de Venezuela en la Educación Básica.

En el anterior punto pudimos apreciar los contenidos de los Manuales de Historia –siglos XIX y XX- y su constante desvalorización del aporte indígena a nuestra condición de nación. Ahora veremos como esa línea argumental se prolonga en nuestros Programas de Historia en la Educación Básica, tomando como muestras las modificaciones de 1985 y luego las de 1995.

Comencemos con los Programas de Historia de 1995, tal como nos lo comentan Aranguren y Bustamante (1994). Una primera característica la poca carga horaria que se destina para el estudio de lo prehispánico:

“A este período se asigna en términos de cantidad una baja representación en relación con el resto de los temas. Sin querer ser deterministas, es oportuno advertir sobre este hecho que pudiera servir de indicador, acerca de la subestimación con que la Historia Oficial trata el proceso de vida milenaria de las culturas de América antes de la llegada de Colón.” (Aranguren y Bustamante, 1994: 361)

Las sociedades indígenas son descritas a través de elementos aislados y no como productos de procesos continuos en el tiempo:

“El estudio de las sociedades prehispánicas se adapta a una concepción ahistórica de la realidad. En lugar de contextualizarlas en el tiempo y en el espacio social, atendiendo a la interpretación de su organización política y económico-social, se mencionan aisladamente ciertas formas culturales: poblamiento, recursos naturales, costumbres, vocablos, vestido, vivienda, modos de producción entendidos como esquemas de calificación inertes y estacionarios, apoyados en conceptos de transferencias intemporales.” (Aranguren y Bustamante, 1994: 361)

Esta predominancia de la presencia sólo de elementos aislados, nos la ejemplifica en otro trabajo Aranguren (1997):

“Por ejemplo, en este contexto se exige para Tercer Grado: **Nombrar** las características más resaltantes de las comunidades indígenas del pasado (M.E. 1985, p.294). **Nombrar** las características más resaltantes de las comunidades indígenas del presente (M.E. 1985, p.296)”. (Aranguren, 1997: 623)

Al igual como sucede en los Manuales vistos en el aparte anterior, en los Programas se evidencia una visión eurocéntrica que califica como inferior lo logrado por las sociedades indígenas:

“Desde una óptica eurocentrista, el contenido programático acepta la inferioridad e insignificancia de las etnias originarias, negando con ello la experiencia acumulada durante el proceso de existencia continental de estos pueblos, culturas. Hay un tratamiento diferenciado cualitativamente para estudiar la cultura europea y la cultura indígena. En la primera se alude a expresiones de progreso científico-técnico, que dan idea de adelanto, elaboración cultural y desarrollo, lo que a la vez demuestra el papel del hombre como ser social. En el caso de lo prehispánico, estos aspectos son eliminados, con lo cual se proyecta una imagen de atraso y

deshumanización del indígena en sus condiciones físicas, biológicas y socio-culturales.”

(Aranguren y Bustamante, 1994: 361-362)

La imposición de lo español sobre lo indígena se “naturaliza”, ocultando la carga de imposición y lucha cultural, política y económica que realmente fue. Esta naturalización la observamos por ejemplo en la destrucción de las lenguas indígenas para imponer el castellano:

”En esta dimensión del problema veamos la siguiente cita del Objetivo 2.2. de Tercer Grado: `Conversar con los niños sobre la **sustitución** de la lengua aborígen por la lengua española, como consecuencia del **contacto cultural** con el europeo, y de como fueron **incorporados vocablos** indígenas y africanos a la lengua española ´(s.n.) (M.E. 1985, p.299). El enfoque que priva en el problema expuesto distorsiona la verdad de un hecho inocultable como fue la destrucción de una cultura en la cual la lengua es su soporte natural.” (Aranguren, 1997: 625)

Continuando la línea de empatía entre los Manuales y los Programas de Educación, observamos la constante de no incluir al indígena en la actual sociedad venezolana, pues desaparece luego del siglo XVI, lo que reafirma el Hiato Indígena en nuestra memoria colectiva:

“La vida de lás comunidades autóctonas permanece en el Programa perdida en el tiempo. No se consideran como parte integrante de la sociedad actual. América, con la llegada de los europeos adquiere `razón de ser´: antes de ellos `no es´.” (Aranguren y Bustamante, 1994: 362)

3.2.5.3.-Encuesta sobre Enseñanza de la Historia de Venezuela (1996).

El 13 de noviembre de 1996, la Fundación Polar (1997) realizó una “Encuesta sobre Enseñanza de la Historia de Venezuela”, en las ciudades de

Caracas, Maracaibo, Mérida, Barquisimeto y Maturín, una muestra bastante representativa de Venezuela. Presentamos muy sintéticamente las condiciones metodológicas que rodearon a la Encuesta:

“Una primera consideración en torno a este aspecto (Selección del universo a evaluar) estuvo representada por la escogencia del nivel de aprendizaje respecto del cual se debía aplicar la encuesta. Pareció lo más conveniente –y así fue aprobado- que se hiciera entre estudiantes del 2º año de Educación Media, puesto que en ellos ya se han cubierto todos los programas de Historia de Venezuela, y así sería evaluada la asignatura en su totalidad, de una parte como aprendizajes acumulados y de otra, en virtud de la madurez de conocimientos presumibles en esa etapa de su proceso formativo para correlacionar hechos....se determinó que para que fuera suficientemente representativa del universo total debía hacerse en unos cinco mil individuos. Una vez llegados al acuerdo de que esa fuese la cifra, su magnitud sugirió la conveniencia de tratar de lograr la mayor representatividad del país, a consecuencia de lo cual fueron escogidas las ciudades de Maracaibo, Mérida, Barquisimeto, Caracas y Maturín, para realizar en cada una de ellas mil pruebas. Consecuentes con la idea de la representatividad se decidió, asimismo, que la muestra se tomara recurriendo, en la medida de lo posible, a seleccionar planteles mixtos, tanto oficiales como privados por igual en cada ciudad y, dentro de ellos, de permitirlo la matrícula, encuestar en paridad de género a los estudiantes. Se acordó también incluir distintos estratos sociales en la muestra. Tal como se evidencia en el análisis cuantitativo, no fue posible llegar a las paridades ideales y por ello la encuesta se aplicó a 4.436 estudiantes, cifra que consideramos de rango estadístico suficiente para cumplir con la representatividad a la cual aspirábamos, no sólo por su cuantía, sino también por la distribución regional, social y de género.” (Fundación Polar, 1997: 547-548)

Los tipos de preguntas que contenían la Encuesta eran los siguientes:

“Con la finalidad de simplificar la encuesta hasta donde las exigencias conceptuales y metodológicas lo permitiesen, sólo fueron formuladas dos tipos de preguntas, para lo cual se elaboró un cuestionario compuesto por 20 de selección simple con cuatro alternativas de respuestas cada una, y 6 de ensayo (...) Ambos grupos de preguntas servirían para hacer un recorrido por nuestro proceso histórico contenido en los programas oficiales de enseñanza, de manera que nos permitieran evaluar la asimilación de la asignatura en su totalidad, así:

Preguntas de selección simple:

- Período prehispánico 4.
- Historia económica (todos los períodos) 4.
- Instituciones coloniales 4.
- Proceso de emancipación 3.
- Período republicano 5.”

(Fundación Polar, 1997: 548-549)

Antes de comentar algunos resultados sobre las preguntas del primer bloque referidas al “Período Hispánico”, queremos citar el resumen de los resultados totales:

“La encuesta permitió confirmar la apreciación general acerca del deficiente conocimiento de nuestra historia por parte de los niños y jóvenes a lo largo de su proceso formativo hasta concluir la Educación Media. Los resultados cuantitativos fueron tan pobres que en las preguntas de selección simple el promedio de notas es de 9,80 puntos sobre 20.” (Fundación Polar, 1997: 548-549)

En lo relacionado con el conocimiento que tenían los 4.436 encuestados sobre el “Período prehispánico”, sólo 437 (cuatrocientos treinta y siete), el 9,85%, respondieron acertadamente (Fundación Polar, 1997: 552).
Veamos la preguntas:

1)“El desarrollo técnico y el avance cultural de los diferentes grupos que poblaron nuestras tierras nos indican la existencia de un período histórico anterior a la llegada de los españoles, denominado”, el 75,38% (3.344) respondió correctamente: “Indígena” (Fundación Polar, 1997: 561).

2)“Las relaciones sociales predominantes en el período indígena estaban basadas en”, el 53,74% (2384) respondió correctamente: “El reparto comunitario de la producción” (Fundación Polar, 1997: 562)

3)“Para la llegada de los españoles, a finales del siglo XV, en el territorio de lo que hoy es Venezuela existían grupos indígenas que dominaban la agricultura como actividad productiva básica. Uno de ellos era”, el 55,07% (2443) respondió correctamente: “Timoto-Cuicas” (Fundación Polar, 1997: 562)

4)“El mestizaje significó un proceso de”, el 45,67% (2026) respondió correctamente: “Relaciones de igualdad social entre blancos, negros e indígenas” (Fundación Polar, 1997: 562)

5)“El proceso de formación de la sociedad venezolana comenzó desde el período”, sólo el 6,20% (275) respondió: “Indígena” (Fundación Polar, 1997: 564)

Comentemos con un mayor grado de detalle las respuestas que dieron los estudiantes encuestados, todos cursantes del Segundo Año de Educación Diversificada:

1.-Sólo 75% (3.344) identifica como Período Indígena lo existente antes de la llegada de los españoles, para el otro 25% seguramente piensan que no había nadie en estas tierras.

2.-Sólo el 53,74% (2384) opina que en ese período existía el reparto comunitario de la producción, mientras el 46% no identifican la economía indígena con tal cualidad, por lo que evidencian un desconocimiento de tales sociedades.

3) Sólo el 55,07% (2443) identificó a los indígenas Timoto-Cuicas como agricultores, mientras el 44% no lo hizo. La profundidad de esta ausencia de conocimientos se agrava por dos hechos. El primero es que una de las ciudades seleccionadas para la muestra y que está entre las que obtuvieron mayor puntaje conjuntamente con Barquisimeto, es Mérida, lugar de asentamiento de las Tribus Timoto y Cuicas, por lo que era concebible que conocieran mejor a estos grupos indígenas. El segundo hecho es que los Timoto-Cuicas, junto con los Caribes son los grupos indígenas más nombrados desde el siglo XIX en los circuitos educativos y aún así, el 44% no sabía que su principal actividad económica era la agricultura.

4) Se ha planteado por diversos mecanismos hasta pensar que se había transformado en un lugar común, el que una de las características de nuestra nación era el sentido de igualdad expresada en el mestizaje –proceso en el cual participó destacadamente el elemento indígena- pero sólo para el 45,67% (2026) tiene esta connotación, es decir para más de la mitad de la población encuestada (54%), el mestizaje no expresa relaciones de igualdad.

5) La respuesta a la última pregunta es harto preocupante y ejemplifica claramente las consecuencias que para nuestra sociedad venezolana ha tenido la prolongación en el tiempo del Hiato Indígena: sólo el 6,20% (275) identifica el proceso de formación de la sociedad venezolana con el período indígena prehispánico. Es decir que para el 93%, la sociedad venezolana no comenzó a construirse en el período precolombino. Con razón el éxito de seguir pensando que somos una nación nueva, de apenas un poco más de quinientos años, antes que aceptarnos como una sociedad en donde existen grupos humanos que han habitado estas tierras de manera continua desde al menos 15.000 años.

3.2.6.-¿Por qué sigue vigente el Hiato Indígena?.

¿Por cuáles caminos se comunican estos lugares?. Por los caminos de la dominación de clase, la dominación estamental (conquistador/ militar/ colonizador/ terratenientes) y la discriminación étnica. Es posible establecer una

continuidad de la dominación de clase y la discriminación étnica desde el siglo XVI al XX. En el siglo XIX republicano, tal discriminación se acentuará con relación al indígena por la necesidad de imponer las teorías económicas liberales, las cuales buscaban concientemente la privatización de las tierras indígenas, requisito imprescindible para la aplicación de su modelo económico:

“El propósito de estos lineamientos en la concepción liberal de las élites oligárquicas, estaba dirigido –entre otros- a reducir las poblaciones de indios e incorporarlos a los intereses de un nuevo modelo de desarrollo económico y social, enajenando sus derechos a las tierras...La lógica de esta política orientada a consolidar el carácter privado de la propiedad estaba dirigida a legitimar los actos que permitieran al Estado la expropiación de grandes extensiones, cuyo producto sólo serviría para promover los fondos necesarios que permitieran sufragar los costos de la Guerra de Independencia, al mismo tiempo que se ampliaba la base de la propiedad de la clase terrateniente que tenía el control del propio gobierno. Otros decretos de este período estaban diseñado expresamente para modificar la condición y forma particular de existencia de las comunidades indígenas como elementos de un derecho especial que promulgaba el Estado-nación venezolano que había surgido desde 1811.” (Uzcátegui, 1995: 196-197)

Para el logro de tales objetivos crearán una nueva armazón legal, que permita sustentar jurídicamente sus propósitos, como en la Ley de Abril de 1836:

“La expresión de este fenómeno se avizora en la ley que ordena el repartimiento de los resguardos de indígenas en los artículos 3 y 4 emanados por el Vice-presidente de la República encargado del Poder Ejecutivo: Santiago Rodríguez, el de Abril de 1836...”
(Uzcátegui, 1995: 198).

En la misma dirección apuntan las leyes propuestas por Tomás Lander, en la Diputación Provincial de Caracas:

“Otras de las concepciones que pone de manifiesto Lander, se orientan sobre la preponderancia de la tierra como factor productivo para la nación, por lo cual no es casual la petición que hace a los ciudadanos acerca de la enajenación de las tierras indígenas; así lo observamos en el artículo 2 y 3 establecidos en la Diputación Provincial de Caracas...”

(Uzcátegui, 1995: 198-199).

En resumen:

“Las nuevas legislaciones obstaculizaban la incorporación de los pueblos indígenas al Estado en calidad de corporaciones y abolió (sic) la propiedad comunal de la tierra, reconocida por la legislación hispánica. Desde 1830 en adelante, el Estado venezolano tendió, mediante diversas leyes, a fragmentar la propiedad comunal de la tierra que detentaban los indígenas, a través de la extinción de los resguardos y comunidades indígenas, con la excepción de los ubicados en la Guajira y en Amazonas. Estas leyes ordenaban el reparto de las tierras de resguardos y comunidades indígenas entre las familias que las conformaban y la conversión de una parte de la superficie en terrenos baldíos, que pasarían a ser propiedad de la Nación.”

(Uzcátegui, 1995: 206-207)

Todas estas leyes se promulgaron sin parar mientes a que esas acciones significaban una nueva y definitiva desarticulación de las sociedades indígenas y una continuación de la dominación estamental desde el XVI hasta mediados del XX:

“Estos parámetros reflejan una ideología de imposición, la pérdida de derechos y la enajenación de las propiedades de los indígenas. En consecuencia, la liquidación de las formas colectivas de propiedad

comunal y la pérdida absoluta de los elementos que conformaban la base material de sus modos de vida, determinando su desestabilización global como sociedades históricas, convirtiéndolas de hecho en un sector marginado...Las características de esta ideología no representa ninguna cualidad autogestionaria y autónoma, sino más bien reduce las relaciones de autenticidad de los naturales. Esto se traduce en el control sobre su modo de vida, sobre sus instituciones, sobre las relaciones sociales de producción, etc...” (Uzcátegui, 1995: 197-199)

Los Cronistas al historiar los procesos en plena o reciente ocurrencia, obedecían a intereses de dominación evidentes:

“El discurso apologético es en realidad el discurso de la crónica. Desde un primer momento se `comenta ´, se analiza y se trata de representar el mundo americano; la manera como se lleve a cabo tal representación, los matices y tonos del lenguaje que describe el nuevo material humano, su escenario, sus logros fijan los términos de la disputa: Las Casas o Gumilla, el padre Acosta o Gilij. Además de la identificación y conocimiento de la realidad americana cuya exposición indicaría un primer nivel de la disputa, surge, como lo hemos dicho antes, la discusión sobre la obra española en América; debate que en el siglo XVIII se hace más complicado y enfático con la cronística e historiografía preindependentista; y con los relatos de viajeros prerrománticos y sus nuevas concepciones sobre el hombre y las sociedades.” (León, 1989: 122-123)

Tanto por su ubicación institucional (una Iglesia en busca de “infieles”), como por su posición en el Bloque Social Dominante, interesado en afianzar la conquista y apropiarse de las tierras recién conocidas y esto fue válido – con matices- para todo el período que culmina con la Guerra de Secesión⁹² y la separación definitiva de España:

“Bernal Díaz escribe en respuesta de lo que Cortés, Gómara, Illescas y Gobio contaron en sus historias sobre la conquista de la Nueva España. Se ensaña el soldado-escriva con los historiadores que no se hallaron presentes, que no fueron testigos de lo ocurrido en tierras americanas; y aunque difiere en muchos puntos de la *Relación* de Cortés, siente hacia el conquistador la simpatía del compañero que padeció junto a él y que los llevó a la conquista de Tenochtitlán.” (León, 1989: 113)

Tal situación continuará -de manera aún más acentuada en el período republicano- en el estamento intelectual. Fundamentalmente laico, pues la Iglesia desde mediados del XVI, había venido confrontando los intereses de los sectores militares y sus descendientes convertidos en grandes dueños de tierra, a través de las proposiciones de creación de pueblos de indios y de las Encomiendas, lo que introducía modificaciones sustanciales para la mejora de la vida de los indígenas, en relación con la forma brutal y total de explotación de su fuerza de trabajo en forma servil o semi esclava. Tal situación había generado una reflexión eclesiástica de identificación con los indígenas que tuvo su emblema en Montesinos y Bartolomé de Las Casas.

El estamento intelectual laico le agregará un argumento que sólo puede tildarse de argucia magistral, cual fue el hacerse abanderado de una supuesta defensa del indígena, quienes habían sido víctimas de actos genocidas por parte de los españoles conquistadores (la calificación de genocida, actualmente es muy discutida)⁹³. De este razonamiento que hacía suyo la *Leyenda Negra*⁹⁴ – apoyado muchas veces en la *Brevísima*⁹⁵ escrita por Las Casas⁹⁶- se desprendían varias conclusiones:

a) Los españoles fueron tan crueles que aniquilaron a los indígenas americanos. Esta afirmación obvia adrede, las numerosas leyes emitidas por la Corona para favorecer a los indígenas, cuya bondad no puede ser discutida, sobre

todo si nos atenemos a que las mismas fueron continuadas durante los siglos XIX y XX por los republicanos triunfadores:

“(…) creo que es muy aleccionador tener a la vista los decretos de las Cortes de Cádiz en esta materia (Leyes a favor de los indígenas, nota del Autor) para compararlos con los decretos que las nuevas naciones hispanoamericanas dieron en aquéllos mismos años y sobre las mismas materias. Se verá que generalmente corren paralelos; por lo cual sería sumamente injusto alabar a los unos y denigrar a los otros o, sobre todo, ver en unos amor e interés y en los otros sólo adulación y oportunismo; dígase más bien que unas mismas causas y en unas mismas circunstancias habían de producir (no obstante la libertad humana) casi los mismos efectos.” (Armellada, 1979: 498).

En el mismo texto Armellada (1979: 548-549) titula la parte “VI. Parangón entre los Decretos Indigenistas de las Cortes de Cádiz y el Fuero Indígena Venezolano”, en donde señala trece políticas similares para con los indígenas, promovidas por Decretos tanto de las Cortes de Cádiz como por los distintos Gobiernos habidos en la República de Venezuela hasta el año de 1944, por que la continuidad entre la Monarquía y la República es evidente, en cuanto al tratamiento legal de los asuntos indígenas.

b) Una segunda conclusión que se desprendía de la anterior, es que la misma se sumaba a la argumentación de por que hubo que realizar la Guerra de Secesión contra España y

c) Una tercera conclusión -de manera complementaria- servía para demostrar que dado que los indígenas habían sido aniquilados, por ende no existían y no había problema indígena, con lo que las llamadas tierras comunales de los indígenas (de antiguas Encomiendas, de Pueblos de Indios y de resguardos), podían ser repartidas (como en efecto sucedió), por los “nuevos” sectores dominantes.

Este interés de clase y estamental presente en los Cronistas e Historiadores se verá reforzado permanentemente, hasta el último tercio del siglo XX, por la adscripción étnica de los mismos, a la etnia autodenominada criolla. Acomplejados por haber sido definidos como españoles de segunda (y por lo tanto no europeos), necesitados de enfrentar esa neurosis con procesos de “blanqueamiento” que ameritaban alejarse de sus orígenes indígenas y africanos. Ante la imposibilidad de negar la presencia y aporte indígena en su totalidad –al menos durante los primeros siglos del contacto- se aceptó incluirlo en la fusión de “lo criollo”, existiendo lo indígena tramutado, pero no independiente de lo criollo actual, lo cual era parcialmente cierto⁹⁷, pero no agotaba toda la presencia indígena en la Venezuela contemporánea.

La terca realidad de lo indígena realmente existente, sólo será contundentemente aceptada a partir de la intensificación de los problemas fronterizos y del surgimiento de la causa india a nivel internacional, especialmente a partir de la década de los setenta, lo que de todas formas no impedirá el que se le sigan quitando sus tierras, aún en la actualidad, como una continuidad perversa de un poco más de cinco siglos:

“Es curioso observar hoy, en la década de 1970, el mismo fenómeno de invasión de tierras de los indios, válidos también de `la pusilanimidad, condescendencia, indolencia y desidia natural de los indios´. Invasión ahora más facilitada por no hacérseles previamente a los indios los deslindes oficiales de sus tierras (las tierras en que habitan y trabajan) ni dárseles los títulos legales de posesión. El caso del pueblo de La Victoria no es un caso a manera de excepción, sino un caso a manera de ejemplo. Este documento, inédito a lo que creo, parece reforzar la tesis de que las faltas y extralimitaciones de la administración más estaban en las autoridades y en los colonos de aquí que en el Consejo de Indias. También aparecerá como chocante que pocos años después los colonos

invasores de las tierras de indios sean los que alcen la voz contra la administración peninsular.” (Armellada, 1975: 111).

Podríamos abundar con ejemplos actuales como los de la ciudad de Maturín en Monagas, los de los Bari en la Sierra de Perija, los Pemones en la Gran Sabana con el tendido eléctrico. Ejemplos existentes muy a pesar de que las leyes del Imperio y de la República insistan en evitarlo, pero las ganancias de haber conseguido “desaparecer” al indígena desde el siglo XVI, siguen rindiendo fruto a los sectores dominantes de la República que han transformado su ideología en sentido común, algo de lo cual no se duda, porque se ha convertido en lógico. Y el corolario al reconocimiento de la presencia indígena⁹⁸ se llevará a cabo con su inclusión especial en la reciente Constitución Nacional, su derecho a una cuota parlamentaria propia y el próximo traslado simbólico del cadáver de Guaicaipuro al Panteón Nacional, con tierra cercana a la ciudad de Los Teques, en el lugar donde se supone fue muerto por los españoles.

Conclusiones.

1.- La Imaginación Creadora es la principal fuerza intelectual para crear representaciones de la realidad y es el principal dinamizador del Imaginario Colectivo de las Sociedades, que pervive en el Espacio Imaginal. En este, suelen construirse Regiones Imaginadas de una fuerte coherencia intelectual y afectiva que sedimentan las principales explicaciones que las diferentes sociedades dan de sí mismas.

2.- El Campo de la Región Imaginada del Tiempo Pasado-Historia en Venezuela, está conformada fundamentalmente, por elementos de explicación basados en la Verdad Deseable y no en la Verdad Posible. Los intereses de clase, capas, estamentos e institucionales particulares han contribuido a un oscurecimiento de nuestro pasado histórico, sumamente difícil de remover aún si pensamos a largo plazo.

3.- El Lugar del Pasado en el Espacio Imaginal de Venezuela se caracteriza por la búsqueda consciente del olvido en la Memoria Colectiva –al menos desde que nos conformamos como repúblicas en el siglo XIX- lo que genera permanentemente la formación de hiatos, algunos ya tienen mucho tiempo establecido –dos siglos- otros tienen menos de un siglo y otros están tratando de afianzarse muy recientemente. Constatamos que nuestra Región del Tiempo-Pasado Historia está conformada por cuatro hiatos, tres fuertemente estructurados y un cuarto de reciente data. Los hiatos son: el hiato indígena, el hiato del período hispánico, el hiato de los períodos de fuerza del siglo XX y el hiato del período

democrático 1958-1998. En este escrito sólo trabajamos el Hiato Indígena, los otros Hiatos serán objetos de futuros trabajos.

4.- El Campo de la Región Imaginada del Tiempo Pasado-Historia ha contribuido a fortalecer un Imaginario Colectivo Venezolano Incongruente, Inútil e Incapacitado para explicar nuestro proceso histórico, generando como resultado el dejarnos indefensos y vacíos para enfrentar nuestros intentos de definir nuestras aristas identitarias. El Campo de la Región Imaginada del Tiempo Pasado-Historia, es la principal fuerza mental que trabaja en la dirección de profundizar la amnesia colectiva de los venezolanos.

Bibliografía.

ABBAGNANO Nicola (1987).-**Diccionario de Filosofía**. México. FCE.

ALCINA FRANCH José (2000).-*No hubo intención genocida*. La Aventura de la Historia (España) 2 (22): 16, agosto.

ALTEZ Rogelio (1995).-*Las Casas de la conquista. Inglobación, anexión, expropiación de territorios y su legitimación en las estrategias de conquista española. Breve estudio a través de la capitulación de Bartolomé de Las Casas (1520)*. Montalbán, UCAB (Venezuela) 28: 91-117.

AMÍN Samir (1997).-**Los desafíos de la Mundialización**. México. Siglo XXI Editores. UNAM. (Edición original en francés 1996). pp. 297)

AMODIO Enmanuele (1991).-*Invasión y defensa de los resguardos indígenas en el Oriente de Venezuela (1770-1850)*. Montalbán, UCAB (Venezuela) 23: 267-308.

AMODIO Enmanuele (1992).-*El otro americano. Construcción y difusión de la iconografía del indio americano en Europa en el primer siglo de la conquista*. Montalbán, UCAB (Venezuela) 24: 33-84.

ARANGUREN Carmen (1997).-*Estado actual de la enseñanza de la Historia de Venezuela en la educación venezolana*. Tierra Firme (Venezuela) 15 (60): 621-632. octubre-diciembre.

ARANGUREN Carmen y Eladio BUSTAMANTE (1994).-*La enseñanza de la Historia de Venezuela en la actual programación de Educación Básica*. Tierra Firme (Venezuela) 12 (47): 357-368. julio-septiembre.

ARMELLADA Cesáreo de (1975).-*II.-Notas y Documentos. Invasión de Tierras de los Indios. Con Nota Preliminar de Fray Cesáreo de Armellada*. Boletín Histórico de la Fundación Boulton (Venezuela) 37: 111-120. Enero.

ARMELLADA Cesáreo de (1979).-*La Causa Indígena en las Cortes de Cádiz*. Montalbán, UCAB (Venezuela) 9: 497-564.

ARVELO-JIMÉNEZ Nelly y Horacio BIRD-CASTILLO (1989).-*Reflexiones antropológicas sobre el "Ensayo de Historia Americana" de Felipe Salvador Gilij*. Montalbán, UCAB (Venezuela) 21: 69-90.

AA.VV (1994,a).- **Atlas Culturales del Mundo. El Mundo del Renacimiento. Arte y Pensamiento renuevan Europa, volumen I**. España. Ediciones Folio. pp. 106.

AA.VV (1994,b).- **Atlas Culturales del Mundo. El Mundo del Renacimiento. Arte y Pensamiento renuevan Europa, volumen II**. España. Ediciones Folio. pp. 107-238.

BALZA José (2000).-*Una imagen: fray Juan Antonio Navarrete*. Revista Apuntes Filosóficos, UCV, (Venezuela) 17: 191-200.

BARUDIO Günter (1986).-**La época del absolutismo y la Ilustración 1648-1779**. México. Siglo Veintiuno Editores, Historia Universal Siglo XXI, nº 25, (Primera edición en alemán 1981, Primera edición en español 1983). pp.467.

BERGERON Louis, Francois FURET y Reinhart KOSELLECK (1982).-**La época de las revoluciones europeas 1780-1848**. México. Siglo Veintiuno Editores, Historia Universal Siglo XXI, nº 26, (Primera edición en alemán 1969, Primera edición en español 1967). pp.341.

BORNEWASSER H. (1969).-*Estado y política desde el Renacimiento hasta la Revolución Francesa*. España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 71-90.

BRACHO Jorge (1997).-*La Conquista y la Colonización en la enseñanza de la Historia de Venezuela*. Tierra Firme (Venezuela) 11 (44): 525-536.

octubre-diciembre.

BRICEÑO-IRAGORRY Mario (1978).-**Tapices de Historia Patria. Ensayo de una Morfología de la Cultura Colonial**. Caracas. Cultural Venezolana, S.A. pp. 198.

BROX Norbert (1986).-**Historia de la Iglesia Primitiva**. Barcelona. Editorial Herder, Biblioteca de Teología nº 8. pp. 263

CANTARELLA Eva (1996).-**El peso de Roma en la cultura europea**. Madrid. Ediciones Akai, Historia del Pensamiento y la Cultura, nº 15. pp. 64.

CEREZO Pedro (1993).-*La razón histórica en Ortega y Gasset* en: Reyes Mate (Editor).-**Filosofía de la Historia**. España. Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, nº 5, páginas: 167-191.

CHADWICK y EVANS (1994).- **Atlas Culturales del Mundo. El Cristianismo. Veinte siglos de Historia, volumen I**. España. Ediciones Folio. pp. 123.

COMBLIN J. (1969).-*Secularización: mitos, realidades, problemas*. España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 115-126.

CONGAR Y. (1969).-*Dos factores de sacralización en la vida social de la Edad Media (Occidente)*. España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 56-70.

CORDOVA Victor (1995).-**Hacia una Sociología de lo Vivido**. Caracas. Fondo Editorial Tropykos/Comisión de Estudios de Posgrado (UCV). pp. 220.

CORNELL Tim y John MATTHEWS (1993).-**Atlas Culturales del Mundo. Roma, Legado de un imperio, volumen II**. España. Ediciones Folio. pp. 113-240.

CORNELL Tim y John MATTHEWS (1994).-**Atlas Culturales del Mundo. Roma, Legado de un imperio, volumen I**. España. Ediciones Folio. pp. 112.

CUNILL GRAU Pedro (1989).-*Felipe Salvador Gulij, geógrafo dieciochesco de la cuenca del Orinoco y del Amazonas venezolano*. Montalbán, UCAB (Venezuela) 21: 21-68.

DALMAIS I.H. (1969).-*Sacralización y secularización en las Iglesias Orientales*. España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 127-133.

DA PRATO-PERELLI Antoinette (1986).-*Ocupación y repartición de tierras indígenas en Nueva Andalucía. Siglo XVI-XVII*. Montalbán, UCAB (Venezuela) 17: 427-464.

DURAND Gilbert (1995).-“El Hombre Religioso y sus Símbolos” en: Julien Reis (Coordinador).-**Tratado de antropología de lo sagrado (1)**. Valladolid, España. Editorial Trotta, Colección Paradigmas, Biblioteca de Ciencias de las Religiones, nº6, pp. 373 (páginas 75-126).

DUSSEL Enrique. (1969).-*De la secularización al secularismo de la ciencia. Desde el Renacimiento a la Ilustración*. España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 91-114.

EVERY G. (1969).-*Sacralización y secularización en Oriente y Occidente durante el primer milenio cristiano*. España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 28-40.

FEBRES Laura (1992).-*Fragmentos para la comprensión de América (1880-1900)*. Montalbán, UCAB (Venezuela) 24: 253-270.

FEBRES Laura (1994).-*La reflexión histórica en algunos pensadores venezolanos (1881-1901)*. Montalbán, UCAB (Venezuela) 27: 185-194.

FERRATER MORA José (1994).-**Diccionario de Filosofía**. Barcelona, España. Editorial Ariel. 4 tomos.

FORTMANN H. (1969).-*El primitivo, el poeta y el creyente*. España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 22-27.

FUNDACIÓN POLAR (1997).-*Encuesta sobre Enseñanza de la Historia de Venezuela. Aplicada el 13 de noviembre de 1996 en las ciudades de Caracas, Maracaibo, Mérida, Barquisimeto y Maturín*. Tierra Firme (Venezuela) 15 (60): 545-594. Octubre-diciembre.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ Fidel (1996).-*Las religiosas y la evangelización en la sociedad novohispana de los siglos XVI-XVII*. Ecclesia, Revista de Cultura Católica (México) 10 (2): 247-264, abril-junio.

GONZÁLEZ ORDOSGOITTI Enrique Alí (1982).-*Algunas observaciones al uso del concepto Cultura en la Antropología*. Boletín del Instituto Nacional de Folklore (Venezuela) 1: 15-23.

GONZALEZ ORDOSGOITTI Enrique Alí (1988).-*Para un estudio de la Lucha Cultural durante la Presidencia de Guzmán Blanco. Período 1870-1876*. Tierra Firme (Venezuela) 6 (22): 187-213. abril-junio.

GONZALEZ ORDOSGOITTI Enrique Alí (1991).-**Diez Ensayos de Cultura Venezolana**. Caracas.Fondo Editorial Tropykos/ Asociación de Profesores de la UCV. pp. 174.

GONZALEZ ORDOSGOITTI Enrique Alí (1997) **El laberinto cultural venezolano (Otros Tapices. Recordando a Don Mario Briceño Iragorry)** Caracas. Fondo Editorial Tropykos/ CISCUVE. CONAC. pp.255.

GONZÁLEZ ORDOSGOITTI Enrique Alí (1998).-**Mosaico Cultural Venezolano**. Caracas. Fondo Editorial Tropykos, Asociación CISCUVE (Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela), CONAC. pp. 263.

GONZÁLEZ ORDOSGOITTI Enrique Alí (1999).-*Los Sistemas de Fiestas en Venezuela. Hacia una Sociología del uso del Tiempo Extraordinario Festivo en las Sociedades Estado-Nación Contemporáneas*. Caracas. Tesis Doctoral. UCV. FACES. 1999. 3 tomos. Tutor: Dr. Víctor Córdova. Aprobada con Mención Honorífica.

GRIMAL Pierre (1974).-**El helenismo y el auge de Roma. El mundo mediterráneo en la edad antigua II**. España. Siglo XXI, Historia Universal Siglo XXI, nº 6, Segunda Edición (Primera edición en alemán, 1965). pp. 382.

GUITIÁN PEDROSA Carmen Dyna (2000).-*La arquitectura, patrimonio del mundo construido*. Revista Tierra Firme (Venezuela) 18 (70): 205-215, abril-junio.

HARWICH VALLENILLA Nikita (1993).-*Construcción de una identidad nacional: El discurso historiográfico de Venezuela en el siglo XIX*. Montalbán, UCAB (Venezuela) 26: 57-72.

HEYMANN Ezra (2000).-*En torno a la imaginación en Kant*. Revista Apuntes Filosóficos, UCV, (Venezuela) 17: 91-104.

JIMÉNEZ José Demetrio, OSA (2000).-*Lo imaginario en filosofía*. RELIGIÓN Y CULTURA (España) 46 (212): 185-192, enero-marzo.

LACURCIA Lucía (2001).-*Reveló Investigación de Cifras Encuestadoras CA. Pobreza Crítica disminuyó 0,5 puntos por programas sociales del Gobierno*. EL NACIONAL, Caracas, Venezuela, 18 de junio, D-4.

LAEYENDECKER L.. (1969).-*El punto de vista sociológico en el problema de la secularización*. España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 11-21.

LEÓN de D'EMPAIRE Arleny (1989).-*Gilij y el debate americano en el siglo XVIII: el discurso de las crónicas*. Montalbán, UCAB (Venezuela) 21: 105-124.

LLORCA Bernardino y Ricardo GARCÍA VILLOSLADA (1987).-**Historia de la Iglesia Católica, III. Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica (1303-1648)**. España. Biblioteca de Autores Cristianos. pp. 1105.

LOZADA Mireya (2000).-*Representaciones sociales: la construcción simbólica de la realidad*. Revista Apuntes Filosóficos, UCV, (Venezuela) 17: 119-132.

MALDONADO Luis (2000).-*El diálogo judeo-cristiano. Implicaciones teológico-pastorales*. Revista de Espiritualidad (Madrid) (59) 237: 465-484, octubre-diciembre.

MATTHEW Donald (1994,a).- **Atlas Culturales del Mundo. Europa Medieval. Raíces de la Cultura Moderna, volumen I.** España. Ediciones Folio. pp. 128.

MATTHEW Donald (1994,b).- **Atlas Culturales del Mundo. Europa Medieval. Raíces de la Cultura Moderna, volumen II.** España. Ediciones Folio. pp. 129-240.

MEDINA RUBIO Arístides (1995).- *Hacia una Cronología de la Historia de Venezuela.* Tierra Firme (Venezuela) 13 (52): 495-502. octubre-diciembre.

MESLIN M. (1969).- *Instituciones eclesiásticas y clericalización en la Iglesia antigua (siglos II-V).* España. Revista Internacional de Teología, CONCILIUM 47: 41-55.

MORALES PADRÓN Francisco (1975).- **Manual de Historia Universal, tomo VI, Historia de América.** Madrid. Espasa-Calpe S.A. pp. 1003.

MORÓN Guillermo (1971,a).- **Historia de Venezuela. I.-La creación del territorio.** Caracas. Italgráfica Impresores Editores. pp. 467.

MORÓN Guillermo (1971,b).- **Historia de Venezuela. II.-La estructura provincial.** Caracas. Italgráfica Impresores Editores. pp. 495.

MORÓN Guillermo (1971,c).- **Historia de Venezuela. III.-La estructura provincial.** Caracas. Italgráfica Impresores Editores. pp. 557.

MORÓN Guillermo (1971,d).- **Historia de Venezuela. IV.-La formación del Pueblo.** Caracas. Italgráfica Impresores Editores. pp. 754.

MORÓN Guillermo (1971,e).- **Historia de Venezuela. V.-La Nacionalidad.** Caracas. Italgráfica Impresores Editores. pp. 405.

NORBERG-SHULZ Christian (1975).-**Nuevos caminos de la Arquitectura. Existencia, Espacio y Arquitectura.** Barcelona, España. Editorial Blume. Primera Edición. pp.145.

OLIVO de COLL Josefina (1976).-**La resistencia indígena ante la Conquista.** México. Siglo Veintiuno Editores, S A, segunda edición. pp. 284.

ORCASITAS Miguel Ángel (1996).-*Los religiosos en la primera evangelización de América.* Ecclesia, Revista de Cultura Católica (México) 10 (2): 201-216, abril-junio.

ORTEGA David (1997).-*Reforma Curricular y enseñanza de la Historia en la primera etapa de la Educación Básica.* Tierra Firme (Venezuela) 15 (60): 595-606. octubre-diciembre.

PAVÁN Carlos (2000).-*Apuntes para una defensa del concepto de imaginación.* Revista Apuntes Filosóficos, UCV, (Venezuela) 17: 11-31.

PERERA Miguel Angel (1994).-**La mirada perdida. Etnohistoria y antropología americana del siglo XVI.** Caracas. Monte Avila Editores Latinoamericana. pp. 294.

PÉREZ Francisco Javier (1998).-*Lingüística y Nación: Lo nacional imaginado en las escrituras no políticas del siglo XIX venezolano.* Montalbán, UCAB (Venezuela) 31: 65-84.

RAYDÁN Pablo E. (2000).-*Fuentes de lo imaginario.* Revista Apuntes Filosóficos, UCV, (Venezuela) 17: 105-118.

REYES MATE, Editor (1993).-**Filosofía de la Historia.** España. Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, nº 5, pp. 308.

RIES Julien Coordinador, (1995).-**Tratado de antropología de lo sagrado (1)**. Valladolid, España. Editorial Trotta, Colección Paradigmas, Biblioteca de Ciencias de las Religiones, nº6, pp. 373.

RUIZ de los LLANOS Martín (2000).-*Reunión en la pluralidad*. La Aventura de la Historia (España) 2 (22): 6, agosto.

SANCHEZ-ALBORNOZ Nicolás (1973).-**La población de América Latina. Desde los tiempos precolombinos al año 2000**. España. Alianza Editorial, Alianza Universidad nº 53. pp. 312.

SCHATZ Klaus (1988).- **Historia de la Iglesia Contemporánea**. Barcelona. Editorial Herder, Biblioteca de Teología nº 16. pp. 242.

SERRANO PAÉZ J. Ezio (1992).-*Estado, Nación y Patria en los debates constitucionales de 1830 y 1858. Consideraciones historiográficas*. Montalbán, UCAB (Venezuela) 24: 221-252.

STRAKA Tomás (2000).-**La voz de los vencidos. Ideas del partido realista de Caracas, 1810-1821**. Caracas. CEP, FHE, UCV. Colección Monografías. pp. 262.

TANZI Héctor José (1974).-*La Crítica Histórica sobre la Conquista de América en el siglo XVIII*. Boletín Histórico de la Fundación Boulton, (Caracas) 35: 181-198. Mayo.

TROCONIS de VERACOECHEA Ermila (1968).-*El aspecto antropológico del Indígena americano, visto por los Cronistas de Indias*. Boletín Histórico de la Fundación Boulton (Caracas) 18: 277-305, septiembre.

UZCÁTEGUI César (1995).-*Una aproximación al estudio de la política indigenista venezolana en el siglo XIX*. Montalbán, UCAB (Venezuela) 28: 195-208.

VALLENILLA LANZ Laureano (1991).-**Cesarismo democrático y otros textos**. Caracas. Biblioteca Ayacucho, nº 164. pp. 382.

VIVAS RAMÍREZ Fabricio (2000).-*El recurso de periodificar la historia de Venezuela hispana*. Tierra Firme (Venezuela) 18 (71): 461-474. julio-septiembre.

WILHELM FRANK Isnard (1988).- **Historia de la Iglesia Medieval**. Barcelona. Editorial Herder, Biblioteca de Teología nº 11. pp. 251.

Notas.

¹ .-Sobre estas propiedades volveremos más adelante en este escrito, sobre todo para demostrar la importancia de la imaginación en la creación de los imaginarios colectivos.

² .-“Entre las potencias humanas destaca ahora la fantasía por su capacidad autoinventiva y plasmadora: `Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de idear el personaje que va a ser. El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiarlo (VI, 34)´. Podría ser definido, en consecuencia, como `un animal fantástico´, (enfermo de fantasía, lo llamará Ortega), en continua anticipación y autoplasmación de sí. Figura de invención, no tiene más realidad que la que le proporciona su propio argumento. Con esta primacía de la imaginación creadora se recupera la dimensión utópica, no en el sentido abstracto y normativo -la mala utopía racionalista- que ya se había recusado, sino en el propiamente existencial.” (Cerezo, 1993: 180)

³ .-Hacemos nuestro el significado que para Ortega y Gasset asume la palabra Horizonte de cada época: “`Horizonte´ y `mundo´ se contraponen aquí como lo abierto/expansivo y lo cerrado/clausurado, es decir, como la apertura histórica y el sistema conceptual ahistórico. Horizonte significa apertura en profundidad, sin planos ciegos ni síntesis absolutas. Y al igual que hay una profundidad espacial, específica de la conciencia perceptiva, hay

otra temporal, hecha de presencias y latencias, constitutiva de la razón histórica. El horizonte de cada época está definido por la altura y anchura de sus posibilidades. La falta de conciencia histórica hace que el horizonte, que es de suyo blando y dilatado, se anquiloso en un mundo; es decir, se cierre sobre sí mismo y caiga en el espejismo de confundirse con un mundo en sí.” (Cerezo, 1993: 170-171)

⁴ .- Para profundizar en el término Mundializar, remitimos al lector a la obra de Samir AMÍN (1997).-**Los desafíos de la Mundialización**. (México. Siglo XXI Editores. UNAM. Edición original en francés 1996. pp. 297). Samir Amín es un brillante científico social de origen egipcio, quien ha desarrollado una obra de carácter marxista crítico, desde la década de los setenta del siglo pasado. Miembro destacado de esa camada intelectual que en el último tercio del siglo XX, surgió desde el Tercer Mundo para señalar las limitaciones para comprender sus realidades por parte de un marxismo impregnado de eurocentrismo, fue una especie de irrupción -en el seno de una tendencia economicista del marxismo- de los últimos hallazgos producidos por una Antropología comprometida con las luchas de liberación colonial; conjuntamente con una Sociología que había alcanzado, para finales de los sesenta, consistencia propia especialmente en los países de América Latina, desde donde desarrollarán la Teoría de la Dependencia, corriente de análisis que significó casi un giro copernicano en su momento y finalmente, de una Psicología Social desarrollada por Franz Fanon durante la guerra de liberación de Argelia. En esa misma tradición se inscribe esta obra, que intenta -y a nuestro modo de ver lo consigue- presentar un conjunto de parámetros nuevos para analizar los fenómenos actuales de la llamada globalización. Evitando el debate maniqueo reseñado hace años por Eco para otros contextos teóricos -entre Apocalípticos e Integrados- pero válidos como metáforas para ejemplificar el actual sobre la globalización. No asume una postura apocalíptica (“el veneno de la globalización”), ni integrada (“la panacea de la globalización”), más bien introduce nuevos elementos capaces de contribuir acertadamente a mejorar la perspectiva sobre el fenómeno. La tesis central del libro es la presentación del término más universal - antropológicamente hablando- de **Mundialización**, entendida como tendencia presente en las sociedades humanas de ampliar los contactos con otras sociedades, como impulso sostenido al crecimiento del “Mundo conocido”. A partir de esta tesis central coloca lo que hoy se llama Globalización, período comenzado en la década de los sesenta del siglo XX - caracterizado fundamentalmente por la transnacionalización del capital y de la mano de obra dentro de una nueva división internacional del trabajo y por la ampliación del nivel cuaternario de la economía, constituido por las comunicaciones, las informaciones digitalizadas y el copamiento humano de casi todo el espectro de las ondas electromagnéticas- como la tendencia más reciente de la Mundialización pero no su primer y único intento. Amín presenta una ampliación horizontal y vertical para la mejor discusión y comprensión de los fenómenos de la Globalización, horizontal porque

intenta verla desde diferentes zonas geohistóricas del mundo y no sólo desde los actuales países centro. Vertical porque la ubica en el recorrido de un larguísimo tiempo histórico de varios cientos de años. A estos tres aportes de Amín: la Globalización como parte del fenómeno universal de la Mundialización, su ampliación horizontal a otras geohistorias y vertical a varios siglos, se le suma el que presente un nuevo escenario teórico para discutir el origen del sistema capitalista, en el que rescata los sentidos históricos de sociedades no europeas y los confronta con los de Europa Occidental, resaltando las semejanzas y diferencias, lo que posibilita al lector una imagen realmente mundial del surgimiento del capitalismo como modo de producción.

⁵ .-Para hablar del proceso de helenización de Roma, consideramos adecuado enmarcarlo en los procesos de Mundialización ocurridos en el llamado Mundo Antiguo, tal como nos lo plantea Samir Amín (1997). En esta dirección es muy notable su aporte en ayudar a considerar lo que el denomina “(...) “sistema mundial antiguo” (que se reduce a las sociedades del hemisferio llamado oriental: Eurasia-África), para las épocas que cubren los 18 siglos que separan la formación del sistema helenístico de Oriente Medio (300 a.C.), la constitución del Estado Han en China (200 a.C.) y la de los Estados Kushan y Maurya en Asia Central y la India (200 a.C.), del Renacimiento europeo (es decir, de 300 a.C hasta el 1500 d.C.)”. (p.22). Esta proposición del “sistema mundial antiguo” lo utiliza Amín para historiar el surgimiento del Sistema Mundial Tributario, expresión de la familia de modos de producción tributarios, diferente de la familia de los modos de producción comunitarios que darán origen al capitalismo europeo, luego convertido en modelo del capitalismo mundial (ver página 4 y ss). Este sistema mundial antiguo es articulado por Amín a través de tres ejes geohistóricos (p.23 y ss): Medio Oriente, India y China. En el Medio Oriente destaca dos ramas, la Egipcia y la Sumeria, ambas desde el 3000 a.C., que coincidirán en la época de Alejandro Magno, en el 300 a.C, que dará origen a la conformación de lo que habrá de llamarse helenismo. El eje de la India comenzará en Harappa, Mohenjo-Dáro (2.500 a.C) hasta la Dinastía Maurya. El tercer eje de China se iniciará en el tercer milenio a.C y concluirá con la formación del Estado Han en el 200 a.C. De esta manera, Amín pretende sustentar su tesis de la existencia de un protocapitalismo extraeuropeo de milenaria existencia en el Medio Oriente y en Asia y que a nosotros nos interesa destacar de este concepto de “Sistema Mundial Tributario”, es la existencia real de un sistema y no de un conjunto de civilizaciones dispersas y sin ninguna relación entre sí. Sistema de pensamiento que conformará el Horizonte Mental de la Época, de carácter propiamente multicultural, que se evidencia en la coincidencia temporal (500 a.C.), de pensadores como Zaratustra (Persia), Buda (India) y Confucio (China), que si los sumamos a los filósofos griegos, a los profetas judíos y a la reflexión religiosa egipcia del momento, tendríamos el principal caudal de ideas que aún hasta nuestros días permean a la humanidad.

⁶.-Esta posibilidad de ser aceptado como ciudadano romano así no se hubiese nacido en Roma, se desprendía de derechos conseguidos debido al desarrollo de la ciencia jurídica alcanzado en el seno del imperio, lo que afianzaba la idea de una ecumene, presente hasta hoy en día a escala mundial por la implantación del derecho romano llevado por Europa al resto del mundo. El desarrollo del derecho romano es considerado uno de los elementos culturales que con mayor fuerza impactó a Europa y por ende sobrevivió a la propia desintegración del imperio: "(...) el único sector de la 'alta' cultura romana que ha influido en el interior de la cultura europea, vale decir que ha contribuido a crear el mínimo de cultura común a los diversos países europeos, es la ciencia jurídica. Si los países europeos comparten algunos principios fundamentales y conceptos jurídicos, en realidad se debe al hecho de que estos principios y conceptos se encuentran en los romanos...(pues) fueron los romanos, por primera vez, utilizando las categorías elaboradas por la retórica griega, quienes hicieron del derecho una ciencia, esto es, un sistema articulado de principios, extraídos de las diferentes normas que regulaban concretamente su vida social...A partir de los alrededores del año mil, después de un período de olvido, el derecho romano volvió a ser estudiado en las escuelas, a través de la compilación justiniana. En primer lugar, en la escuela de gramática de Irnerio, en Bolonia. Y también volvió su uso en la práctica de multitud de países europeos, difundándose también fuera de la órbita del antiguo Imperio romano: en Alemania, Polonia y Escocia, por ejemplo. Solamente Inglaterra no recibe el derecho romano y mantiene su sistema en la llamada *Common Law*, también influida por otra parte por el sistema romano. Nacieron, así, las dos grandes familias del derecho de origen europeo, la derivada de la *Common Law*, y la dependiente de la tradición romance. Los otros dos sistemas no europeos, que regulan la vida de millones y millones de personas serán, como es sabido, el hindú y el islámico, al mismo tiempo jurídicos y religiosos". (Cantarella, 1996: 27 y 31)

⁷ .-El helenismo que luego conquistaría culturalmente a Roma, fue una civilización surgida tardíamente de entre los griegos, cuando estos impusieron su impronta en el denominado cercano oriente: "Durante el siglo que separa la muerte de Alejandro y este año 217 -cuyo verano vio, a la vez, la batalla de Rafia, el final de la Guerra de los Aliados y, en Italia, la derrota de los romanos en Trasimeno-, nació y alcanzó su apogeo lo que se llama la 'civilización helenística', es decir, una civilización griega, sin duda, pero adoptada y asimilada por poblaciones y reinos extraños al helenismo poco tiempo antes" (Grimal, 1974: 152-153).

⁸ .-Esta idea de civilización mundial, acotada por supuesto a lo que era el mundo conocido, nos lo sintetiza muy bien esta cita: "Incluso con un escaso conocimiento de lo que se entiende por 'romano', el legado del mundo romano en los campos de los idiomas, de la cultura literaria, de la arquitectura, del gobierno y de la vida religiosa de la Europa medieval y

moderna es inmenso. Con una visión más amplia, si consideramos la influencia romana a través del mundo griego cristiano de Bizancio, la incidencia es todavía mayor”. (Cornell y Matthews, 1993: 224)

⁹.-Este Horizonte Mental de la Época se expresa fundamentalmente en los siguientes aspectos: uso del latín; adopción de una de las principales invenciones del genio romano: la ciencia jurídica (ya descrita en una cita anterior) y la implantación de elementos centrales de su contextura antropológica. Sobre el uso del latín, Cantarella nos dice: “(...) la más evidente herencia dejada por los romanos (está) representada por su lengua. Quizás ni siquiera sea exacto hablar de herencia en relación con la lengua; la herencia, de hecho, presupone una muerte: pero en algunos países (más exactamente en aquellos que hablan lenguas romances o neo-latinas) incluso se podría afirmar que el latín no está en ningún modo muerto, sino que ha continuado viviendo, transformándose y evolucionando, más allá de las generaciones que sucesivamente lo han usado y reelaborado (Posner, 1992, 367). Bajo este perfil, en suma, se podría poner en discusión la idea de que el latín sea una lengua muerta... En los países que poseen una lengua romance, una lengua de raíz latina, como el español, el italiano, el francés, el portugués, el provenzal, el sardo o el ladino, es ésta la base común que persiste en los lenguajes. E incluso esta raíz latina ha dejado importantes huellas en las lenguas de raíz germánica, como el inglés, el alemán, el neerlandés, el danés, el sueco, el noruego, el islandés y el frisón. Estas lenguas, con frecuencia, para indicar un concepto o una cosa, utilizan dos palabras distintas, una de origen germánico y otra de derivación latina. Los ejemplos pudieran ser muchísimos: puede pensarse, por ejemplo, en las parejas *legible-readable*; *identical-same*; *royal-kingly*; *saint-holy*; *profound-deep*; *commence-beguin*; *pok-pig*; o en el prefijo negativo, que puede ser ya el latino *in* (*in-possible*), o el germano *un* (*un-possible*). Podríamos continuar; pero aquello que cuenta no es tanto la cantidad de los ejemplos, cuanto la constatación de que entre la palabra de origen germánico y la de origen latino no podría asegurarse en absoluto que la más usada sea la primera”. (Cantarella, 1996: 5-6) Sobre los elementos antropológicos romanos que trascendieron a otras sociedades y contribuyeron de manera especial a configurar la idea de civilización mundial, señalaremos sólo “(...) tres de estos aspectos: la concepción de la relación hombre/mujer, la estructura de la familia y las reglas del llamado ‘código de honor’.” (Cantarella, 1996: 35)

¹⁰.-“La ciudadanía romana es extendida a todos los habitantes libres de las provincias en el 212” (Cornell y Matthews, 1994: 7), en la época de los Emperadores Severos.

¹¹.-Pensamos que la presencia de estas religiones orientales marcaron de manera importante la cultura religiosa romana, sobre todo por el contraste que representaban con la religión romana tradicional: “Las religiones orientales, que se difundieron en Roma y en las provincias occidentales a

finales de la república y principios del imperio (el imperio comenzó en el 27 a.C, nota de EAGO), pertenecen a un mundo de ideas totalmente distintas de las creencias y costumbres del paganismo romano tradicional. Las religiones tradicionales satisfacían las necesidades de una sociedad agrícola sencilla y en su forma más avanzada legitimaban las actividades políticas y el imperialismo progresivo del gobierno republicano de Roma; pero resultaban cada vez más deficientes en la sociedad cosmopolita y urbana de la Roma imperial...El culto de la ´ diosa siria ´ fue uno de los más importantes de entre las cada vez más populares religiones místicas. Otros fueron los cultos frigios de Cibele y de Sabazios, el egipcio de Isis y el persa de Mitra. Cabría añadir el culto judeo-palestino del cristianismo que, si bien único en ciertos aspectos, tiene mucho en común con otros cultos orientales con los que rivalizó durante algún tiempo. Los cultos orientales diferían del paganismo tradicional en que apelaban directamente al individuo y le ofrecían la oportunidad de una redención personal a través de la comunión con los poderes divinos...Parte de la atracción de los cultos místicos se debía a que los iniciados lograban una igualdad de estatus con sus compañeros de creencias, con lo que desaparecían las barreras sociales y étnicas. Resumiendo, eran cultos que permitieron satisfacer las necesidades estéticas, intelectuales y espirituales de gente de todo tipo que vivía en un mundo a menudo cruel e injusto”. (Cornell y Matthews, 1994: 96). Otro autor, Grimal (1974), concluye sobre las religiones traídas por el helenismo a Roma, en una línea similar: “Indudablemente, el helenismo deja en paz a las religiones tradicionales, pero les da, para su propio uso, una *interpretatio graeca*, que acaba por crear, al margen de la religión oficial, otra religión más intensa que lleva la devoción en algunas ocasiones hasta el misticismo, y destinada a satisfacer los impulsos del corazón tanto como las aspiraciones de la carne”. (Grimal, 1974: 187).

¹² .-“(...) uno de los rasgos más característicos de la religión romana en tiempos del Imperio es que era *una religión de lealtad*. No podían separarse los intereses del Estado y el culto a los dioses. Se esperaba del ciudadano su participación y en determinados casos se le exigía. Pero más allá de ese deber se le dejaba un amplio campo de tolerancia por lo que se refería a sus convicciones y a sus ideas sobre la religión...La religión estatal cubría el interés público por la religión como afianzamiento cívico de la política; pero no ocurría lo mismo con las necesidades religiosas del individuo. Éste disponía de alternativas al culto estatal, gracias sobre todo a las denominadas *religiones místicas*; es decir, a determinados cultos de origen griego (por ejemplo, los misterios eleusinos, los órficos y los dionisiacos), que en los comienzos del cristianismo hallaron amplia resonancia...Es evidente el carácter alternativo de tales cultos a la anónima religión estatal: aquí experimenta el individuo, en el pequeño marco de un grupo (comunidad) esotéricamente cerrado, mediante el rito y de forma muy palpable, la satisfacción de sus necesidades religiosas, sintiéndose seguro por la pertenencia al grupo y en posesión de la salvación celebrada y

anticipada culturalmente. Mientras que la religiosidad oficial romana, como la tradición clásica de los antepasados, constituía la *Weltanschauung* y cultura de las clases superiores, en los misterios tenemos algo del mundo religioso del pueblo bajo. Debido al mayor atractivo religioso y emocional parece que se percibió una cierta competencia con la religión estatal. Como quiera que sea, hubo desconfianza por parte del Estado así como ciertas medidas contra tales cultos secretos que escapaban al control público y no faltó la polémica, muy similar a la que se suscitó contra los cristianos”. (Brox, 1986: 29-31)

¹³ .-La imposición de la religión cristiana sobre las religiones romanas, paganas y místicas fue paulatino y ameritó un conjunto de soluciones de compromiso, antes que una imposición radical y total en todos los aspectos de la vida social, este proceso nos es descrito por Fortmann: “Lo numinoso ha dejado de ser el aspecto oculto, extraordinario, imprevisible de las cosas terrenas. Ha dejado de estar `de este lado´ (*diesseitig*), como estaban los antiguos dioses y diosas. Lo divino está por encima, no dentro de las cosas. Este `por encima´ no debe entenderse en sentido espacial, sino existencial, como Agustín veía la luz divina `por encima de sí´...Sin embargo, este proceso de secularización exigió mucho tiempo hasta que llegó a madurar. No es sencillo imponer una estructura nueva a la conciencia humana. Las viejas normass y los antiguos patrones persistieron durante mucho tiempo (Köhler). Los dioses fueron reemplazados por santos milagrosos. Los manantiales sagrados y los círculos mágicos se convirtieron en lugares de peregrinación; la astrología se mantiene activa...la historia de la cristiandad católica es un vasto esfuerzo por mantener cercano al Dios distante. El pueblo sencillo, para conseguirlo, hacía las mismas cosas que efectuaban sus antepasados paganos”. (Fortmann, 1969: 24-25)

¹⁴ .-Su íntima relación inicial con el judaísmo es afirmada por los investigadores de la religión hoy en día, tales como Chadwick y Evans (1994): “El hecho de que Jesús fuese ejecutado por orden del prefecto indica que éste le atribuía una potencial amenaza política. Sin embargo, las personas más próximas a Jesús veían en él a una figura exclusivamente religiosa. La causa de su muerte no fue la acusación de estar comprometido en una conjura, sino una incompatibilidad no tanto con los ocupantes romanos como con los dirigentes religiosos de su propio pueblo, sobre todo con el alto clero saduceo y con algunos fariseos. Estos últimos eran los que más estrictamente observaban la ley mosaica y también que la tradición erudita de los escribas, la cual iban depurando sobre los preceptos de la Ley. Y en su interés apasionado porque se cumpliera la voluntad de Dios, los fariseos y Jesús estaban muy próximos, de ahí que algunos fariseos se unieran a sus seguidores”. (Chadwick y Evans, 1994: 14). Otros autores incluso señalan la especial relación de los cristianos con los judíos helenizados: “(...) desde sus comienzos el cristianismo fue una religión sincretista (´mixta´) marcada y configurada por influencias históricas, religiosas y culturales, de procedencia no cristiana. Dos fueron principalmente los campos de los que llegaron esas

influencias, que constituían el entorno inmediato del cristianismo primitivo, a saber: el judaísmo helenístico y el mundo gentil romano-helenístico. Ambos marcaron profundamente al cristianismo. La influencia del *judaísmo helenístico* fue grande porque el cristianismo no sólo había tenido su origen dentro del judaísmo, sino porque además una y otra vez volvió a encontrarse con el judaísmo en todos los rincones del mundo mediterráneo... Y en la diáspora el judaísmo quedó notablemente más marcado por el entorno helenístico que lo fuera en Palestina, diferenciándose del vernáculo por la lengua y los perfiles. La proximidad de Sinagoga e Iglesia prácticamente en todas las ciudades del imperio tuvo como consecuencia tanto una influencia mutua como una solidaridad limitada de los cristianos con los judíos, y también una mutua polémica. La solidaridad consistió, por ejemplo, en que los cristianos tan pronto como defendían el Antiguo Testamento contra la crítica pagana, estaban defendiendo de cara al exterior el común origen religioso, con lo que simultáneamente exoneraban al judaísmo. Pero en la apologética los cristianos fueron también beneficiarios: para su autodefensa contra muchas objeciones paganas podían remitirse a los argumentos judíos de réplica, tal como se encontraban en una vasta literatura judía de propaganda. Lo cual significaba a su vez una influencia judía sobre el pensamiento cristiano. Y aún fue más importante el que por necesidades del judaísmo de la diáspora, que hablaba griego, se hubieran llevado a cabo en la época anterior al cristianismo y en los primeros tiempos cristianos unas *traducciones griegas de la Biblia judía*, del 'Antiguo Testamento' de los cristianos, especialmente la conocida como versión de los setenta o la *Septuaginta*. Había, pues, una Biblia en un lenguaje común que todos entendían". (Brox, 1986: 25-27)

¹⁵ .-"Los primeros discípulos eran judíos devotos. Como los esenios, la secta ascética de orillas del mar Muerto de cuya biblioteca proceden los rollos de Qumran... Al principio no hubo ningún intento de romper con el judaísmo, dentro del cual ya existían muchas sectas. En las comunidades judías de lengua griega dispersadas por todo el mundo mediterráneo, hubo quienes empezaron a emanciparse del particularismo judío. En Jerusalén, una colonia de judíos griegos de la Diáspora se unió a los cristianos; Esteban, su dirigente, interpretaba que el Nuevo Testamento era contrario a los sacrificios de animales y a los ritos del Templo (interpretación fácil de inferir), y fue lapidado por blasfemo, mientras la pequeña sociedad cristiana se veía hostilizada por los fariseos estrictos, para ser finalmente, expulsada". (Chadwick y Evans 1994: 14)

¹⁶ .-"Las comunidades galileas seguidoras de Jesús, representadas especialmente por el llamado Documento Q (que subyace al evangelio de Mateo y de Lucas) han seguido anunciando el mensaje de Jesucristo, actualizando sus palabras sobre el Reino, sus gestos de perdón y de comensalidad abierta, su esperanza más de salvación que de juicio. Han confesado su presencia pascual. Pero, por otra parte, esas comunidades no

han formado una iglesia estrictamente dicha: es decir, no se han separado del Judaísmo sino que se ha sentido como centros de reforma dentro de él y han actuado en consecuencia. En ese sentido `los hombres del Q´ no podrían ser llamados aún cristianos en el sentido posterior del término sino más bien `judíos de Jesús´; son un movimiento de reforma escatológica en el interior de la gran nación israelita a cuyas sinagogas siguen vinculados.” (Maldonado, 2000: 477)

¹⁷ .-“El comienzo histórico de esa expansión hay que verlo en el crecimiento de las comunidades palestinas (aunque las cifras que se dan. Por ejemplo, en Act 2,41; 4,4, tengan ciertamente un valor simbólico). Pero el paso realmente decisivo hacia la `misión universal´ lo habían dado los `helenistas´ de Jerusalén cuando, tras su expulsión de la ciudad, rebasaron Palestina y predicaron más allá de sus fronteras...El impulso no llegó sólo de una iniciativa y organización eclesial (de parte de los apóstoles o algo similar), sino precisamente la expulsión de una parte de la comunidad primitiva de Jerusalén...Se puede afirmar de un modo seguro que *a finales del siglo I* había comunidades cristianas en Palestina, Siria, Chipre, en toda el Asia Menor, en Grecia y en Roma; más o menos inseguro es que aquel temprano cristianismo hubiera llegado ya a Alejandría (Egipto), Iliria y Dalmacia (actual Yugoslavia), a las Galias y España; *a finales del siglo II* se añadieron iglesias muy importantes. Además de otras iglesias locales en los países que acabamos de mencionar, el cristianismo pudo fundar en el interín otras comunidades en Siria oriental, Mesopotamia, Egipto, Italia meridional, Galia, Germania, España y sobre todo en el Norte de África (los países actuales de Tunicia, Argelia, Marruecos y Libia). Sin embargo, la expansión por Occidente no se hizo a todas luces desde Roma, sino que partió del Oriente y en especial del Asia Menor. Hay buenas razones para suponer que finalizando el siglo II hubo comunidades en Tréveris, Maguncia y Colonia”.

(Brox, 1986: 33-35)

¹⁸ .-“Tras los descubrimientos de Qumrán...está claro que hay un pluralismo grande en el Judaísmo anterior al año 70 p.C. Dentro de ese pluralismo se hallan las comunidades cristianas. Tal pluralismo desaparecerá tras la destrucción de Jerusalén y la diáspora consiguiente. Entonces los rabinos han de luchar por conservar la identidad del pueblo judío y por eso comienzan a expulsar de su seno a quienes no aceptan ese rigorismo: las gentes de Qumrán, los místicos, los precursores de la gnosis y los cristianos.” (Maldonado, 2000: 478-479)

¹⁹ .-Las diferencias entre los postulados de las religiones paganas y los postulados del cristianismo eran evidentes y radicales, pues se trataba de dos mundos teológicos sin ningún contacto, al contrario de los mundos teológicos judíos y cristianos, provenientes de una fuente común, por lo que la relación y lucha entre paganismo y cristianismo adquirirá sus propias particularidades: “En el mundo gentil, ajeno a la tradición de comunidad

cerrada del judaísmo, los contenidos del Antiguo Testamento estaban por completo ausentes. Era un mundo de cultos locales, tolerantes los unos con los otros, cuyas funciones consistían en la realización de ritos y ceremonias que asegurasen la benevolencia de los dioses hacia la tribu y las personas. La fuerza conductora del antiguo culto era la necesidad de asegurar la supervivencia y la prosperidad, cosechas y esposas fértiles, éxitos en el amor y en las empresas comerciales, protección frente a la brujería dirigida por los enemigos e incluso frente al destino. Con estos fines, la creencia en la astrología y en la magia se había extendido a todos los niveles de la sociedad". (Chadwick y Evans 1994: 17)

²⁰ .-"Las relaciones de los cristianos con los misterios fueron de dos tipos: se apartaron de los mismos criticándolos duramente, los presentaron como el campo de acción de los demonios, etc., pero al mismo tiempo despertaban en ellos profundas simpatías, pues no se pueden pasar por alto ni discutir ciertos rasgos paralelos de religiosidad entre los misterios y el cristianismo. La estructura comunitaria, la promesa de la salvación al individuo, la esperanza que cuenta para él individualmente, la experiencia y celebración cültica, y muchas otras cosas representaban desde luego una considerable afinidad. Y los cristianos tomaron también ciertos elementos, especialmente del lenguaje cültico, como el concepto de *`mysterium`* para designar la celebración cultural y la revelación salvífica en su conjunto, la *`consagración`* como sinónimo de la acogida en la comunidad, además de algunos elementos de la concepción realista del culto o de la disciplina del arcano. Hubo, pues, una influencia, pero la dependencia del cristianismo (así como la importancia de las religiones místicas en general) fue limitada". (Brox, 1986: 31)

²¹ .-"(...) la Iglesia sólo en el curso de la historia encontró y perfiló sus formas de organización y de ordenamiento con el concepto sacramental y canónico de épocas posteriores. Para los primeros tiempos del cristianismo sólo en muy escasa medida se puede contar con la formación de tales elementos. Y es que en las primeras décadas el desarrollo no se efectuó en modo alguno bajo la expectativa de un futuro duradero para la Iglesia y, por tanto, bajo los intereses de un orden permanente". (Brox, 1986: 114). El surgimiento del clero como clase social permanente fue producto de la sacralización cristiana de la sociedad y comenzó lentamente a partir del siglo II, cuando hubo el convencimiento de que los tiempos finales no llegarían tan pronto y los cristianos debían de prepararse para un largo recorrido por la historia: "En la Europa occidental, el clero cristiano emergió, generalmente, como una clase con categoría social, fuera de las pequeñas comunidades que formaba, como consecuencia de las exenciones que le fueron concedidas en 312 por Constantino, y en el tiempo subsiguiente por los últimos emperadores cristianos. Estas exenciones no se extendieron de modo general a Oriente hasta la victoria de Constantino sobre Licinio en 323, y sus efectos fueron muy diferentes". (Every, 1969: 35)

²² .-“El primer empleo de la violencia contra los cristianos, a cuanto sabemos, se debió al emperador *Nerón* (54-68)...Probablemente para desviar la irritación pública contra él por el incendio de Roma, que el mismo había ordenado., Nerón buscó un grupo bastante odiado como chivo expiatorio, para descargar sobre él castigos crueles como cortina de humo, sin que nadie lamentase por ello la suerte de los afectados. Hasta podía esperar el aplauso de la población por su ataque brutal a los cristianos. Ello fue decisivo para la imagen que muy pronto se difundió de ellos. Es posible que Pedro y Pablo fueran entonces ejecutados. Bajo el emperador *Domiciano* (81-96), que se empeñó en lograr el culto imperial para su persona y que emprendió `depuraciones´ políticas de tipo tradicional, parece ser que también hubo ejecuciones cristianas, en las que el motivo religioso de lealtad puede haber desempeñado un cierto papel”. (Brox, 1986: 64)

²³ .-“En el curso de los siglos II y III también hubo numerosas persecuciones, de índole claramente local y propulsadas `desde abajo´. Sólo tras los ataques y denuncias del pueblo intervinieron ocasionalmente las autoridades. En los procesos que entonces se entablaron se evidenció una inseguridad jurídica permanente acerca de qué era propiamente lo constitutivo de crimen (aceptado de modo regular) en el hecho de ser cristiano: ¿Tenían que ser llevados ante los tribunales los cristianos por el mero hecho de serlo y, en cualquier caso, porque el ser cristiano comportaba necesariamente unos actos punibles? ¿O el ser cristiano no era de por sí punible y era necesario demostrar caso por caso que existían actos criminales?”. (Brox, 1986: 64-65)

²⁴ .-La conversión al cristianismo por parte de Constantino, lograda en el siglo IV, fue clave para la pronta proclamación como religión oficial: “La batalla decisiva del puent Milvio, cerca de Roma, en 312, que colocó a Constantino en el camino hacia el poder supremo, se ganó después de la invocación al `Dios de los cristianos´ y de un sueño que indujo al emperador a poner en su escudo el monograma de Cristo y las palabras ´con este signo vencerás´.” (Chadwick y Evans 1994: 26)

²⁵ .-“Después de haber fracasado las medidas de eliminación del cristianismo, tomadas una y otra vez por varios emperadores, con el edicto de tolerancia, promulgado el año 311 por Galerio, en nombre de los cuatro emperadores que entonces gobernaban (Galerio, Maximino Daya, Constantino, Licinio), en el curso de unos años se operó un cambio de política sobre el tema. De la tolerancia oficial del cristianismo por parte del César perseguidor Galerio se pasó con *Constantino* (306-337) al reconocimiento pleno, la equiparación y promoción, desembocando todo ello, a finales del siglo IV, en la posición exclusivista del cristianismo como Iglesia del imperio y religión estatal (*Teodosio I*, 379-395), que ya en el siglo VI (*Justiniano I*, 527-565) muestra

unas estructuras firmes. Este proceso está `ordenado´ y dirigido por la política estatal y la legislación religiosa de los siglos IV-V”.(Brox, 1986: 74-75)

²⁶ .- Esta dificultad de desprenderse totalmente del judaísmo se evidenciará en los intentos de sacralizar cristianamente los lugares: “Hay otro tipo de sacralización, que corresponde a los lugares santos cristianos...Las semejanzas existentes entre las sinagogas judías y las primitivas iglesias cristianas, de las que quedan algunos restos antiguos, hacen pensar que debió de establecerse un modelo corriente en algún momento determinado del siglo II o III. Las características comunes incluyen la existencia de dos lugares santos: uno para el arca de los libros sagrados, generalmente oculta tras un velo, y el espacio sagrado, situado con frecuencia en un ábside, que en las sinagogas señalaban la orientación hacia el templo de Jerusalén. Este último, generalmente, estaba vacío, como el Santo de los Santos del segundo templo; pero con el tiempo llegaría a colocarse en él el arca con su carga santa de libros sagrados. En las iglesias cristianas, este lugar quedó reservado para situar en él la mesa santa en que se celebraba la eucaristía, pero se orientó no hacia la Jerusalén terrena, sino mirando al sol naciente, en cuya dirección habría de venir el Hijo del hombre. En la *Didascalia Apostolorum* siria hay pasajes que sugieren que endeterminados lugares de Siria, en el siglo III, algunas iglesias se fueron acercando cada vez más a la ley y a las costumbres judías. Según la visión del compilador de la *Didascalia*, estos cristianos tomaban muy en serio las prescripciones rituales de la ley de Moisés”. (Every, 1969: 31-32)

²⁷ .-“En efecto, la teología bíblica primero, los apologistas después y también los Padres de la Iglesia criticaron las estructuras esenciales o núcleo ético-mítico de la cultura helenístico-romana a la luz de las estructuras intencionales del pensamiento judeo-cristiano. La doctrina de la creación, la negación de que los astros dominaron el acontecer sublunar, la aniquilación de la creencia en el eterno retorno, la desaparición de los panteones antiguos, abrieron al cristiano un mundo nuevo: un mundo creado que negaba el adagio de Tales de que `todo está lleno de dioses´. En este choque también cultural entre el judeo-cristianismo y el helenismo del siglo II se produjo una secularización: se había producido una *Entgöttlichung* (des-divinización) del cosmos, una auténtica a-teización del mundo divino de los helenos y romanos, y de allí la justa acusación contra los cristianos de ser ateos de los dioses ancestrales”. (Dussel, 1969: 92-93)

²⁸ .-Este proceso de secularización del paganismo y sacralización cristiana de la sociedad se va a expresar en numerosos aspectos de la vida social. Queremos traer a colación algunos ejemplos como las comidas, los tabues y sacrificios rituales, los tiempos y las fiestas. Con relación a las comidas los cristianos se van a enfrentar al sentido sacrificial sagrado que tenían la carne de los animales vendidos en Roma y el resto del Occidente y Oriente cercano durante el primer milenio. Los paganos sacrificaban animales a sus

dioses y luego dicha carne era vendida para el consumo doméstico, los judíos prescribían todo un ritual para la degollación de los animales que permitía que la carne que luego iba a ser vendida tuviera la calificación de kosher, igual sucedía para los musulmanes quienes disponían también de sus propios rituales. Ante tales costumbres sacrificiales: “Hubo (cristianos) que se singularizaron comiendo una carne cualquiera, sin preocuparse de más cuestiones rituales, como no fuese una sencilla acción de gracias. Pero como esta costumbre singular es probable que resultase más barata, terminó por extenderse, si bien con los entorpecimientos debidos a una campaña oficial como la llevada a cabo por Plinio entre quienes, aún sin ser cristianos, no sentían una adhesión a los dioses tan grande como para inquietarse por su presencia o para sentirse preocupados de rendirles un homenaje. Los cristianos, por su parte, compensarían la secularización de los manjares con una sacralización de sus comidas. Entre el creciente número de familias cristianas de los siglos II y III, la reunión semanal de la iglesia local para celebrar la eucaristía tenía menos importancia que la comunión diaria, para la que se servían los elementos consagrados que se reservaban en las casas y se escondían, probablemente en el dormitorio... Por asociación, este tipo de sacralización se amplió más allá de los mismos sacramentos. Hipólito aconseja a los cristianos que se laven las manos y oren a medianoche y antes de ir al trabajo... (continuando la ampliación de la sacralización)... Había que mantener bien clara la diferencia entre el pan eucarístico y el que se bendecía para el ágape, y entre éste y el que se exorcizaba para distribuirlo a los catecúmenos. Estas distinciones eran válidas también, sin duda alguna, para aquellos alimentos que se distribuían a las viudas por la autoridad del obispo y los que servían para la comida familiar. Esta sacralización de la vida común persiste aún en la capilla para los iconos, que ha reemplazado a la caja en que se guardaba el Santísimo Sacramento en los dormitorios, en el Oriente cristiano, y en su equivalente occidental, el crucifijo o la imagen santa con un reclinatorio frente a ella, así como en la acción de gracias antes de las comidas y en la costumbre de signarse en un momento difícil”. (Every, 1969: 29-31). De igual manera que sucedió con la comida, también se efectuó una sacralización cristiana de los tabues y sacrificios rituales: “Yo sugeriría que fue probablemente en este contexto (la Iglesia en Siria en el siglo III) donde tuvo lugar la introducción en el culto cristiano de ideas tales como la de pureza ritual, que después se manifestaría en la prohibición de acercarse a la comunión después de haber tenido comercio carnal o durante el período de la mujer. El origen de estas prescripciones no ha de ser necesariamente judío, sino que bien pudo surgir de una asimilación de los santuarios cristianos a los paganos de aquella región. Los dones que eran llevados a los presbíteros y obispos cristianos en la iglesia, y que luego eran depositados en el espacio sagrado, necesariamente debían ser considerados como algo de orden sacrificial”. (Every, 1969: 32). La sacralización cristiana de la sociedad abarcó también tanto el uso social del tiempo ordinario como del extraordinario expresado en las fiestas, las cuales a su vez se vincularon a fenómenos naturales como el ciclo de las estaciones, como una manera de

cristianizar lo cósmico-natural: “El mismo Hipólito, al recomendar la oración a medianoche, habla de este momento como de la hora en que la naturaleza se detiene y comienza de nuevo. Tiene ya un cierto sentido de participación en el ritmo de la noche y el día. Por la inscripción de su memorial sabemos que el ciclo pascual era una de sus preocupaciones. De ahí se sigue que compartía las objeciones hechas por muchos cristianos a la manera judía de calcular la fecha de la Pascua. Una de estas objeciones suponía que los judíos, a veces, situaban la Pascua antes del comienzo del año nuevo en el equinoccio de primavera. Esta objeción implica que la Pascua cristiana es algo más que la conmemoración de la muerte y resurrección de Cristo, y que, en cierto sentido, es también una fiesta de primavera y una celebración anual de la primera creación... Esto mismo puede verse en el desarrollo que obtuvo otra fiesta, la Epifanía, al lado de la Pascua y Pentecostés. En algunos sitios aquella fiesta era la ocasión para bendecir las cisternas que habrían de guardar el agua procedente de las lluvias invernales. En estos lugares llegó a ser éste el tiempo apropiado para los bautizos, y, por consiguiente, también para la conmemoración del bautismo de Cristo... Es probable que el Adviento empezase por ser una preparación para el bautismo recibido en Epifanía, al igual que la Cuaresma empezó siendo un tiempo de preparación para el bautismo de Pascua. Ambos tiempos tienen relación con el año agrícola; la Cuaresma, con el tiempo de escasez que precede a toda nueva recolección; la Epifanía, con las lluvias invernales”. (Every, 1969: 33-34)

²⁹ .-La búsqueda de modelos en el Antiguo Testamento llevará a la Iglesia a asumirse como pueblo de Dios, similar a Israel, e igualmente siguiendo los ejemplos de Saúl y David, aceptará el concepto de monarquía sagrada: “En su esfuerzo por moralizar a los pueblos, sobre todo en Occidente, a raíz de las invasiones del siglo V, los obispos y los condes buscaron apoyo, modelos y normas en el Antiguo Testamento... En la España visigoda y en la Galia merovingia se trata ante todo de ritos litúrgicos: la primera unción real que conocemos es la de Wamba, en Toledo el año 672 (se hace sobre la cabeza); después tenemos noticia de la del franco Pipino (751) y de Egfrid en Inglaterra (787). Se sigue el modelo de la unción de Saúl y David... Este carácter sagrado es defendido, en la época carolingia, por el soberano y los sacerdotes conjuntamente. El propio Carlomagno le da un fuerte impulso. Después en tiempos de sus sucesores, tienen lugar intervenciones más eficaces, primero por parte del episcopado y luego del papado... Los laicos, especialmente los soberanos, apoyaron con frecuencia las instituciones sagradas para su provecho.” (Congar, 1969: 57 y 60-61)

³⁰ .-“Pero los movimientos que, por parte de los clérigos, llevaron a la diferenciación de ámbitos, contribuyeron al mismo tiempo a la formación de una sociedad laica y, finalmente, a su desacralización... (tal como se expresa en las proposiciones de)... un Wason de Lieja, más inmediatamente por Guido de Ferrara y sobre todo por Yves de Chartres (+ 1116), quien había desacralizado la consagración de los soberanos, distinguiendo entre

sacramentos propiamente dichos y signos que tienen simplemente una realidad humana y psicológica. Según Yves, la investidura era un simple hecho jurídico y no un rito sagrado (‘cum ho nullam vim sacrament gerat’: *Epist.* 60). Sin duda, el obispo de Chartres contaba, para ests sanas diligencias, con el florecimiento en su ciudad de una actividad *filosófica* que tendía a desacralizar la naturaleza, convirtiéndola en objeto de estudio científico y de interpretación racional. Este movimiento filosófico se desarrolló plenamente cuando la escolástica pudo disponer de los instrumentos racionales que le poporcionó la introducción de los escritos de Aristóteles (1260). Esta ofrecía una teoría del Estado (según la terminología moderna), que queda definida por el servicio a un bien común *temporal* propio. Por supuesto que este bien común debía estar subordinado al fin último sobrenatural, pero era independiente y autónomo en su orden” (Congar, 1969: 61-63)

³¹ .-“El hecho cierto es que el triunfo de la Iglesia iba acompañado del colapso completo del gobierno instituido. Lo que aún quedaba de la civilización, en el sentido de educación a base de un cuerpo de conocimientos en que se incluían la ley y las letras, sólo pudo salvarse mediante su sacralización. El establecimiento del poder temporal de los papas es sólo un ejemplo sobresaliente...de lo que ocurrió en muchas ciudades de Italia en los siglos VI y VII. Conforme el Estado se paralizaba, la Iglesia iba sumiendo aquellas funciones de gobierno para cuyo ejercicio se requiere una clase instruida. Aun cuando estas funciones fueran ejercidas en nombre del rey o del emperador, sus titulares eran clérigo, que, por definición, eran primariamente del clero”. (Every, 1969: 38)

³² .-“Desde la cristianización del imperio romano el culto y la vida religiosa de las comunide episcopales estuvieron también al servicio de la vida pública estatal. En la temprana edad media y a comienzos de la alta se destacó más aún esta función. Fuera de las diferentes instituciones eclesiásticas no hubo otros responsables de la cultura. El *imperium* y los *regna* de la época tuvieron en cuenta esta situación y facilitaron los medios materiales para la labor cultural de la Iglesia. El mecenazgo de los soberanos contribuyó exclusivamente a su bien. Las catedrales, los monasterios y las capillas de la corte real fueron los pilares de la vida cultural y de las actividades intelectuales. Se continuaron y profundizaron los primeros esfuerzos de la *renovatio* carolingia. Los investigadores hablan también de un ‘renacimiento otoniano’, en que la formación en el marco de las *septem artes liberales* alcanzó un nivel estético considerable. Tal renacer favoreció principalmente a la historia, a los textos litúrgicos, a la hagiografía y a la exégesis bíblica. No se disponía aún de la fuerza necesaria para realizar trabajos especulativos originales en el campo de la filosofía y de la teología. En cambio se llevaron a cabo obras extraordinarias en la ilustración de códices así como en el arte sagrado y en el de la construcción. La exposición

detallada equivaldría a una exposición de la historia del arte románico”. (Wilhelm, 1988: 87-88)

³³ .-“Como la educación llegó a constituir un monopolio de los clérigos, los instrumentos aplicados a aquella tarea quedaron en tal medida sacralizados, que hasta los clásicos paganos, incluidos los libros de texto de matemáticas o astrología, eran tratados como si fuesen libros sagrados, susceptibles de una interpretación mística”. (Every, 1969: 38)

³⁴ .-La llamada Edad Media tendrá tres períodos desiguales llamados por la historiografía temprana, media y tardía, que colindará con el Renacimiento. Queremos llamar la atención sobre la Edad Media media, por que será cuando la Europa Cristiana inicie su reconstrucción a gran escala: “Las comunidades cristianas de Europa salieron del siglo XI con un profundo sentimiento de compromiso religioso y en un estado de vigor militar. Estas cualidades fueron demostradas en los siglos siguientes, a fin de extender por vez primera la influencia occidental mucho más allá de su propia circunscripción. Cuando brillan con más fuerza los poderes creativos de la Edad Media es durante el período que fue testigo de las cruzadas, del renacimiento intelectual de las escuelas, de la aspiración gótica en la arquitectura. También es un período de crecimiento de la población, lo cual se demuestra palpablemente con la recuperación de la vida urbana”. (Matthew, 1994,a: 87)

³⁵ .-Esta construcción de hegemonía se realiza a través de un haz de procesos que conllevan la legitimación social de esa explicación del mundo: “El proceso de institucionalización incluye la legitimación, entendida como explicación y justificación de la actividad institucional. Aquí podemos distinguir diferentes niveles. Un principio de este proceso de legitimación lo hallamos en el sistema de objetivación lingüística; a este nivel corresponde el ‘esto se hace así’. Un segundo nivel presenta unas afirmaciones teoréticas de grado rudimentario, en forma de proverbios, refranes, leyendas y sabiduría popular. Un tercer nivel podría ser el que abarca diversos conjuntos más especializados de conocimiento formulados en relación con los sectores institucionales. En el más alto nivel hallamos una serie de puntos de vista o filosofías de la vida que abarcan toda la actividad humana y apuntan hacia los más amplios panoramas”. (Laeyendecker, 1969: 13-14). El Cristianismo desarrolló ampliamente los tres niveles: el de la práctica cotidiana de ‘esto se hace así’, el de la sabiduría popular a través de la religiosidad católica popular y el de la formalización del saber a través de los numerosos centros educativos que estaban a su cargo. Estos sistemas de legitimación que le permitían al Cristianismo ejercer su hegemonía ideológica, estaban estrechamente vinculados a las personas y a las estructuras sociales a través de relaciones dialécticas pues “Todas estas realidades están en mutua dependencia, lo cual no excluye que se produzcan tensiones entre ellas”. (Laeyendecker, 1969: 15). Esta hegemonía

del Cristianismo es dadora de sentido y producirá la cristianización de la sociedad: "(...) la confesión de fe cristiana, como sistema de legitimación, iba muy estrechamente ligada a las estructuras sociales en que era experimentada como dotada de sentido. Por una parte, esta confesión específica era `portada´ y mantenida por las estructuras sociales, y la confesión, a su vez, legitimaba estas mismas estructuras, de forma que el acento recaía inevitablemente en el aspecto sancionador y estabilizador de aquella legitimación. Dado que esta interpretación (cognitiva y normativa) se remitía a una realidad supraempírica, intangible y modélica, y en la medida en que ello era sí, la realidad social participaba también de todas estas cualidades". (Laeyendecker, 1969: 16).

³⁶ .- La acentuación de la diferenciación entre clérigos y laicos se expresará:
a) en construcciones ideológicas que hacían de ellos una manifestación hierofánica:

"En occidente, los objetos, los tiempos y los lugares se consideraban santos porque eran administrados y guardados por una clase santa, que había recibido una enseñanza misteriosa, asimilada por la mente popular a los bardos, que guardaban el saber tradicional en los hogares de Gales e Irlanda, a la manera de los druidas, los brahmanes y los chamanes siberianos". (Every, 1969: 38)

b) en características físicas como la tonsura:

"Su extraño corte de pelo, la tonsura, era la señal de su especial carácter sagrado. Su forma exacta había sido objeto de controversia entre los que procedían de Roma, centro entonces de la civilización, y los que dependían de las enseñanzas procedentes de los monasterios irlandeses, pero en resumidas cuentas la tonsura se convirtió en el signo de ingreso no sólo en un monasterio, sino en la clase, más amplia, de los letrados, cuyos dirigentes eran célibes (al menos en teoría), aunque su gente de tropa estuviese integrada por clérigos casados, y hasta podía ocurrir que algunos de éstos alcanzasen posiciones normalmente reservadas a los célibes cuando no se podía disponer de éstos en número suficiente". (Every, 1969: 38-39)

c) formas de vida:

"Ambrosio de Milán transcribe un tratado de Cicerón y reedita el *De officiis*, convirtiéndolo en un auténtico manual de moral clerical, que incorpora buena parte del ideal estoico a la moral cristiana... La obligación de llevar una vida ascética, de celibato a partir del lectorado (Concilio de Cartago, canon 19, de 397; León el Grande, *Ep.* XIV, 4, etc) o de continencia si están casados ya (Concilio de Elvira, canon 33, y de Cartago, canon 2, en 390), los separa de los simples fieles, al mismo tiempo que, bajo la influencia del monacato, se va imponiendo una mayor exigencia de pobreza y de vida en comunidad, realizada a veces en torno al obispo (Jerónimo, *Ep. Ad Nepotianum*)."

(Meslin, 1969: 46)

d) en la administración exclusiva de los sacramentos:

“Pero sobre todo por el poder indeleble de la ordenación, los clérigos tienen la exclusiva de la potestas ordinis: ellos son los únicos que pueden administrar los sacramentos, la eucaristía, la penitencia, el bautismo (excepto en caso de peligro de muerte, y aun esta costumbre no está muy extendida todavía). Y si, en algunas Iglesias orientales, las diaconisas realizan para las mujeres algunos ritos del bautismo que por pudor deben quedar ocultos a las miradas de los varones, aunque sean clérigos, es precisamente porque aquéllos pertenecen al clero local”. (Meslin, 1969: 46-47)

y e) la asignación de un espacio físico sagrado exclusivo para el clero:

“Los clérigos no sólo están separados de los simples fieles por la administración de los sacramentos, por la predicación, sino que además ocupan un espacio aparte, como atestigua la arqueología y numerosos textos: la parte de la Iglesia donde se celebra el sacrificio queda prohibida a los fieles, que quedan separados del altar por cortinas o por barreras, los cancelos (Concilio de Laodicea, canon 4, año 365); cuando el emperador Teodosio intenta ponerse cerca del altar, el obispo Ambrosio le manda a la nave con los demás fieles. La misma organización de los lugares de culto acentúa el carácter preeminente de los clérigos al servicio de Dios”. (Meslin, 1969: 47)

Todas estas características contribuirán no sólo a evidenciar las diferencias sino también en presentarlas como favorables al estamento clerical.

³⁷ .-La aparición de lo clerical es consustancial a la conformación de la estructura institucional de la Iglesia: “Efectivamente, las estructuras de la organización eclesiástica se desarrollaron poco a poco, al mismo tiempo que se iban definiendo los dogmas esenciales. Así, pues, no es algo casual que paralelamente se vayan elaborando el canon de la Escritura, los símbolos de fe y el ministerio jerárquico. La tradición de la Iglesia legitima esos tres elementos, afirmando que tienen un origen apostólico común... Para el teólogo más importante del siglo II, Ireneo de Lyon, el obispo encarna, en cada comunidad y para cada generación cristiana, la tradición de la Iglesia desde los apóstoles, de la que él es heredero y guardián al mismo tiempo. Sacralizada de esta manera, la autoridad jerárquica en la Iglesia anima y dirige la vida de todas las comunidades cristianas... El poder del obispo aparece, pues, como monárquico, y hasta tal punto sacralizado, que pierde importancia el papel de la asamblea cristiana en la elección episcopal a lo largo de toda la antigüedad cristiana... Además hay que tener en cuenta que en el siglo V este *populus* cristiano comprendía solamente a los notables de la ciudad: la elección se reduce a negociaciones locales, y el papel decisivo en la elección corresponde al obispo metropolitano y a los obispos vecinos (cánones 4, 6, de Nicea)... Al mismo tiempo que en cada Iglesia se va imponiendo netamente una estructura bipolar, clérigos-laicos (desde los tiempos de Cipriano en la Iglesia de Cartago), dentro del mundo clerical se desarrollan diversas categorías jerarquizadas. Todo un orden jurídico religioso define exactamente el puesto específico de los clérigos y regula, organizándolo como un verdadero *cursus*, el orden de las diversas funciones,

que se reparten en órdenes menores y mayores. Pero cuando el Estado romano reconoció un puesto privilegiado a la Iglesia cristiana, resultó normal que la jurisdicción civil determinase un verdadero estatuto para los clérigos, que se convierten entonces en ciudadanos aparte. Como están consagrados al servicio de Dios, los clérigos gozan de privilegios especiales que, en la sociedad estatal y compartimentada del Bajo Imperio, los elevan a una dignidad específica”. (Meslin, 1969: 41-45)

³⁸ .- La posibilidad de que la Iglesia produjese su amplia visión ideológica de las cosas fue paralelo a su inserción y aceptación social: “(...) la expansión sociológica del cristianismo, que se había convertido en la religión más numerosa en las ciudades, introdujo a la Iglesia cristiana en los ambientes que habían sido hasta entonces los más refractarios a su mensaje espiritual: la aristocracia, la alta burguesía y los medios intelectuales. Con el ascenso social, que comenzó ya a finales del siglo III, el cristianismo se liberó de un complejo de inferioridad cultural y se abrió al mundo, aceptando, sin segundas intenciones, las riquezas de la cultura tradicional, por tanto tiempo despreciada y temida. No es pura casualidad que, a excepción de San Agustín, casi todos los grandes teólogos y obispos de finales de la antigüedad procedieran de los ambientes dirigentes de la sociedad del Bajo Imperio; todos cursaron estudios superiores en las universidades imperiales; algunos de ellos estuvieron, antes de tener cargos eclesiásticos, al servicio del Estado. Efectivamente, la época de los Padres de la Iglesia es la época en que se elabora por vez primera un humanismo cristiano, creación original de una filosofía cristiana, de una ética y de una visión del mundo originales, que no tiene inconveniente alguno en asumir ciertos valores de la cultura profana”. (Meslin, 1969: 52-53)

³⁹ .-Es en el siglo V cuando se multiplican y se vuelven imparables las llamadas invasiones de los “bárbaros” especialmente germanos, quienes harán sucumbir el Imperio romano de occidente y colocarán en un nuevo escenario la acción eclesial, la cual se convertirá culturalmente en imprescindible: “Aparece un mundo nuevo en medio del caos de las grandes invasiones y del establecimiento de los reinos bárbaros. En Occidente, el cristiano no es ya ciudadano de un imperio universal, imagen del reino de Dios. Tiene que vivir en una sociedad políticamente nueva, económicamente cerrada, en que la cultura antigua es privilegio de una *élite* cada vez menos numerosa, que al no poder llenar los cuadros del Imperio, sigue siendo un plantel de obispos...La barbarización progresiva de todo el Occidente deja prácticamente en manos de una ínfima minoría de clérigos la tarea conmovedora de recoger, en el silencio de los claustros, los pocos vestigios de este humanismo cristiano de la Edad de Oro de los padres de la Iglesia, sobre el cual se iba a desarrollar el pensamiento medieval...” (Meslin, 1969: 55)

⁴⁰ .-Esta labor de divulgadora de ideología de la Iglesia, se verá ampliada con la invención de la imprenta, ligada desde sus inicios a necesidades religiosas: “A finales del siglo XIV, gracias a la disponibilidad de papel, hubo una gran producción de imágenes religiosas, para lo cual utilizaban unos bloques de madera, algunos con letras grabadas. La excelente acogida que tuvieron estos grabados impulsó a los artesanos a idear un procedimiento para multiplicar los ejemplares de textos escritos...El libro impreso al que puede atribuirse una fecha es el Salterio de Maguncia de 1457...El éxito de los impresores obedeció a su capacidad de cubrir una demanda insatisfecha de obras de carácter religioso, desde biblias completas a xilografías a toda página de temas religiosos. Tal vez pueda extrañar el elevado número de biblias vernáculas que aparecieron en el siglo XV: 18 ediciones en Alemania, 16 en Italia, así como versiones en catalán, checo y holandés. La mayor demanda de Biblias correspondía a versiones latinas de la Vulgata (133 ediciones, de las que había 71 alemanas) a precios tentadores y con textos muy cuidados. Mucho menos importantes desde el punto de vista comercial eran los libros vernáculos, que sí atraían a los clientes que sabían leer, tampoco se trataba de clientes muy eruditos”. (Matthew, 1994,b: 218-19)

⁴¹ .-“Suele pensarse que el término ‘Renacimiento’ es tan claro que no necesita una definición; sin embargo se puede usar en dos sentidos bastante diferentes. Puede referirse a un período de la historia, del mismo modo que por ejemplo nos referimos ‘al siglo XV’; o bien, como los adjetivos ‘medieval’ y ‘victoriano’, puede describir un grupo de ideas y valores culturales bastante claros. Un artista renacentista, por ejemplo Hieronimus Bosch -El Bosco-, a pesar de que sus visiones más o menos de pesadilla son vistas por lo general como esencialmente ‘medievales’. O podría ser un artista que compartió activamente (y ayudó a formar) las creencias y puntos de vista de la cultura del Renacimiento en conjunto, como Miguel Angel o Botticelli. Es importante tener clara esta diferenciación porque fue sólo en un período más avanzado del Renacimiento cuando las ideas con las que lo asociamos más concretamente dejaron de pertenecer a un pequeño grupo de individuos y adquirieron un uso más general. Se piensa normalmente que el Renacimiento se inicia en Italia durante el siglo XIV, con la obra de los pintores Giotto (ca. 1266-14337) o Cimabue (ca. 1240-ca. 1302), y que termina a finales del siglo XVI. Sin embargo, podrían existir, en paralelo con los más antiguos, nuevos estilos culturales que acabarían por reemplazarles. Muchas de las ideas que asociamos con el Renacimiento se pueden rastrear en el siglo XII, de la misma forma que en el Renacimiento hay mucho de medieval. Es erróneo marcar límites demasiado rotundos. Aunque la palabra ‘Renacimiento’ se puede encontrar ya en 1829 en una novela de Balzac, debe su primera definición al historiador francés Jules Michelet, en 1855. Michelet lo usó para describir el período de la historia europea que va de 1400 aproximadamente a 1600, y presencia tanto ‘el descubrimiento del mundo’ como ‘el del hombre’. A continuación, tras la publicación unos años más tarde de la influyente obra *La civilización del Renacimiento en*

Italia (1860) del historiador suizo Jacobo Burckhardt, la palabra se incorporó al vocabulario de los historiadores. Burckhardt escribió un relato románticamente coloreado del Renacimiento. Sin embargo, su logro fue presentarlo no sólo como un período sino como un movimiento cultural que marcó un punto crucial en la transición del medievo al mundo moderno. Michelet y Burckhardt podrán haber inventado el término `Renacimiento´, pero en realidad no son responsables de la creación de un mito. Los eruditos y los artistas del siglo XV y XVI eran conscientes de que estaban viviendo en una época de cambios culturales de enorme trascendencia. El artista e historiador del arte Giorgio Vasari (1511-74), italiano, escribió en 1550 sobre un segundo nacimiento de las artes en Italia.. Notó que las artes buscaban la perfección, y que se estaba produciendo una recuperación de la civilización antigua de Grecia y Roma. El erudito humanista Marsilio Ficino (1433-99) habló de una nueva edad dorada en Florencia que `había restaurado a la vida las artes liberales, que estaban casi extinguidas: la gramática, la poesía, la retórica, la pintura, la escultura, la arquitectura, la música y el antiguo cantar de canciones en la lira órfica´. Ya en el siglo XIV, el poeta y humanista Petrarca (1304-74) sugirió que amanecía un nuevo período, ya que los hombres `salieron de la oscuridad para volver al brillo puro y prístino´ de la antigüedad. Estas pocas citas proporcionan una buena definición de lo que de verdad era el Renacimiento: un movimiento que afectó a todos los aspectos de la cultura, a la literatura y a la erudición tanto como a la pintura, a la escultura y a la arquitectura, y que conscientemente quiso recuperar y revivir los logros de la antigüedad clásica. La palabra `Renacimiento´ quiere decir `volver a nacer´ y así fue precisamente cómo los sabios y los artistas de los siglos XV y XVI interpretaron el medio cultural en el cual vivían y trabajaban: como la vuelta a nacer de la civilización clásica después de un largo período de degeneración”. (AA.VV., 1994,a: 14-15)

⁴² .-“Antes de que finalizara el siglo XV hubo algunos europeos que descubrieron la ruta que conducía por mar a la India y a América. Los europeos, al enfrentarse con pueblos de culturas totalmente diferentes, no dejaron por ello sus antiguas disputas y preocupaciones para lanzarse a sacar partido de aquellos descubrimientos, si bien a partir de entonces la historia de Europa se desarrolló dentro de una nueva dimensión...la era de los descubrimientos fue una de las consecuencias derivada de la promoción de todas las habilidades humanas conocidas en la Edad Media a través de todo el continente...Con los descubrimientos, el Mediterráneo perdió aquella preeminencia que venía gozando desde hacía milenios. Los europeos ya no tuvieron que mirar la cuenca mediterránea en busca de inspiración cultural, puesto que habían tenido la osadía de levar el ancla y abandonar sus orillas. Por espacio de mil años los hombres se habían esforzado en adaptar la cultura clásica para consumo del norte. No podría encontrarse conclusión más adecuada para este período que pasar la antorcha de las exploraciones a pueblos tales como los genoveses, los mallorquines y los catalanes, sin olvidar tampoco a los portugueses, los españoles, los bretones,

los ingleses y los holandeses. Los exploradores zarparon desde los puertos del Atlántico para ir a visitar todos los rincones de la tierra. El primer viaje de circunnavegación fue terminado por la expedición capitaneada por el portugués Magallanes en 1519". (Matthew, 1994,b: 222)

⁴³ .-"El movimiento de rejuvenecimiento y avance de la Iglesia católica se confirma plenamente con el desarrollo que experimentaron las misiones católicas precisamente a lo largo del siglo XVI y primera mitad del XVII. Por esto se puede afirmar que, desde el punto de vista territorial, el aumento que recibió la Iglesia católica con las inmensas conquistas de ultramar compensaba cumplidamente las pérdidas causadas por el protestantismo en Europa...Ante todo, es necesario tener presentes las características de la obra misionera del siglo XVI...en la antigüedad, el cristianismo había tenido que realizar un trabajo individual por medio de la convicción de los paganos; pero en la Edad Media, el trabajo del misionero iba más bien dirigido a atraer a los reyes o a los jefes; pues, teniendo presente la sujeción absoluta de sus súbditos, bastaba que aquéllos se declararan cristianos para que les siguieran sin dificultad especial sus pueblos. Ahora, en cambio, debía seguirse un término medio, combinando los dos sistemas y utilizándolos según las circunstancias, si bien se tendía cada vez más al sistema individual y de convicción personal. Para formarse una idea más completa de las características de la obra misionera de la Iglesia católica en el siglo XVI, es conveniente tener presentes algunas circunstancias especiales que en ella pueden observarse. En primer lugar, el hecho del descubrimiento de grandes territorios, que abrían al celo apostólico de la Iglesia católica campos inmensos de acción enteramente vírgenes. Pero este hecho iba acompañado de otras circunstancias, es decir, que por haber sido realizados estos descubrimientos casi exclusivamente por España y Portugal, naciones eminentemente católicas, la obra de evangelización estaba íntimamente unida con la política de conquista o colonización. En tercer lugar debe tenerse presente el aumento creciente de las fuerzas que tomaban parte en la obra de evangelización de los nuevos territorios descubiertos, principalmente de las órdenes religiosas, no sólo las antiguas, sino también las nuevas, en particular la Compañía de Jesús. Este aumento creciente de fuerzas no sólo contribuyó a dar mayor volumen a la obra de evangelización, sino sobre todo introdujo en la Iglesia nuevos métodos de apostolado en las misiones, como fueron los de Nóbili en la India, Ricci y Schall en la China y los de las reducciones en el Paraguay". (Llorca y García, 1987: 975-977)

⁴⁴ .-"Este período comienza con el levantamiento de *Lutero* en Alemania, al que siguen próximamente los de *Zuinglio* y *Calvino* en Suiza y el de *Enrique VIII* en Inglaterra, todo lo cual constituye lo que se ha designado en conjunto como la *reforma protestante*. Ahora bien, si toda la Edad Nueva se caracteriza por la decadencia del espíritu religioso y del prestigio pontificio y por el desquiciamiento de aquella unidad religiosa que distingue la Edad Media, podríamos decir que el primer período (1305-1517), desde la cautividad de los

papas en Aviñon hasta el levantamiento de Lutero, significa la preparación, y el segundo período (1517-1648), que es el que sigue al levantamiento de los varios focos protestantes, significa la realización de esa decadencia y la destrucción de la unidad religiosa... Es verdad que la Iglesia católica reaccionó poderosamente, y consiguió, por una part, una verdadera reforma interior, y, por otra, poner un dique al avance de la reforma protestante. Sin embargo, no pudo impedir que la obra de ésta se consolidara, por lo cual termina este período y la Edad Nueva bajo el signo de la paz de Westfalia de 1648, que significa el rompimiento definitivo de la unidad religiosa de Europa y el reconocimiento oficial de las enormes conquistas realizadas por el potestantismo... el resultado final de la paz de Westfalia, debido en gran parte a la intervención de Francia, no responde a la verdadera situación de las fuerzas católicas y protestantes, pero consagra, en definitiva, una posición desfavorable al catolicismo, mientras, por cuestiones políticas, favorece a los protestantes”. (Llorca y García, 1987: 659-661)

⁴⁵ .-Afortunadamente, con las revisiones radicales realizadas en el Concilio Vaticano II, tal afirmación fue erradicada del cuerpo eclesiástico y sustituida por la caracterización de los judíos como “Hermanos Mayores” del cristianismo.

⁴⁶ .-Este tiempo común no era sólo por la adopción del calendario anual que establece un antes y un después de Cristo, sino incluso la organización de los días en semanas de siete, también es un aporte del cristianismo, aún más valioso porque se establece un día de descanso obligatorio, algo inexistente antes de el para todas las sociedades (los judíos se aplicaban a sí mismos el sábado). Al respecto Brox nos dice: “A partir del año 321, el domingo, como festividad cristiana semanal, se convirtió para toda la sociedad en el día de descanso y culto”. (Brox, 1986: 101)

⁴⁷ .-“La cristianización del calendario es uno de los sectores donde el paganismo, arraigado profundamente en la mentalidad colectiva, ha persistido más tenazmente. Podemos decir que la Iglesia fracasó en su doble tentativa de imponer una denominación litúrgica a los días de la semana, procedente, por tanto del mundo clerical, y de fijar el comienzo del año cristiano en Navidad. De hecho, en nunguna parte, si exceptuamos Portugal, y a pesar de las predicaciones insistentes de gran número de obispos, la palabra litúrgica *feria*, seguida de un adjetivo ordinal, llegó a reemplazar las denominaciones paganas tradicionales de la semana (Tertuliano, *De jejunio*, 2; Máximo de Turín; Agustín, *En. In Ps. 93*, 3; Martín de Braga, etc.). Pues las costumbres populares fueron más fuertes, hasta tal punto que nosotros continuamos designando todavía los días de la semana según la costumbre romana, o germánica para los pueblos anglosajones. Lo mismo ocurre con la fijación del principio de año: el civil empezaba en las calendas de enero y correspondía a un tiempo sideral que los hombres vivían en doce meses. La Iglesia quiso a finales de la Edad Antigua (siglos IV-V), sublimar este

calendario civil efectivo en un calendario sagrado, litúrgico, que, reiterando los aniversarios principales de la vida de Cristo, debía ayudar a los fieles a meditar en su doctrina y a seguir su ejemplo. Según este calendario sagrado, la única fiesta que podía marcar el nuevo año era la de Navidad y no la fiesta de las calendas de enero...(es evidente el fracaso de esta proposición)...Así, pues, la medida eclesiástica del tiempo estuvo en profundo desacuerdo con el sentimiento colectivo”. (Meslin, 1969: 53-54)

⁴⁸ .-“Esto que hoy llamamos secularización puede definirse también como la pérdida de sentido social experimentada por la definición supraempírica cristiana de la realidad. Es algo que aparece claro, entre otras cosas, en el hecho de que van perdiendo significado e influencia aquellas Iglesias cristianas que se han propuesto mantener esta definición de la realidad” (Laeyendecker, 1969: 19)

⁴⁹ .-“La ciencia moderna ponía en tela de juicio, a partir de la desmitificación comenzada por los padres de la Iglesia, ciertos principios que eran ya `considerados´ como de fe. Tal, por ejemplo, las descripciones astronómicas de la Biblia, la centralidad de la tierra y la esfericidad del cielo; tal la creencia de que Moisés era autor directo de la ley; tal la aceptación de la causalidad demoníaca de las enfermedades; tal la creación directa por Dios de cada uno de los astros, de cada una de las especies animales; tal el origen milagroso de la aparición de los cometas en el cielo Los grandes descubrimientos echaban por tierra estructuras inconsistentes de un antiguo esquema. Par ciertos hombres de Iglesia, los descubrimientos significaban poner en cuestión los principios de la fe. Se había unificado, confundido, el mundo de la fe cristiana, esencialmente *trans*-cultural, con las estructuras de *una* cultura: la de la cristiandad latina. La antinomia no debió ser: ciencia *versus* cristianismo. La adecuada antinomia debió plantearse en los siguientes términos: estructuras descubiertas por la ciencia moderna...versus estructuras contingentes pertenecientes a la cultura mediterránea”. (Dussel, 1969: 95-96)

⁵⁰ .-“Pero más grave fue la aparición de las obras filológicas de Richard Simon (1638-1712), sacerdote católico del Oratorio, hijo de la iglesia hasta su muerte...Este filólogo de la primera hora, estudiando en el Oratorio, pudo consultar manuscritos hebreos de la Biblia. Conoció bien el griego, hebreo, siríaco y árabe...Richard escribió ...muchas obras..Por último, apareció su obra principal: *Histoire critique du Vieux Testament*, París, 1678. Toda su exposición tiene una finalidad apologética: la Biblia no es lo suficientemente `clara por sí misma ni suficiente para establecer sola la verdad de fe independientemente de la tradición´. Simon manifiesta que los textos tienen una larga historia desde los profetas y escribas hasta nuestros días...Dios no habló en hebreo a Adán; Moisés no es el único autor del Pentateuco; el Pentateuco samaritano puede ser auténtico; Esdras debió de ser uno de los principales responsables de la composición actual de la Biblia; la versión de

los Setenta presenta alteraciones importantes y también la Vulgata”. (Dussel, 1969: 110-111)

⁵¹ .-“La secularización de la ciencia del Renacimiento a la Ilustración es un proceso que podríamos, artificialmente, comenzar en 1440 con la *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa y terminar en 1781 con la *Kritik der reinen Vernunft* de Emmanuel Kant, que es ya un puente entre la Ilustración y el romanticismo”. (Dussel, 1969: 91)

⁵² .-“El mundo de la ciencia del Renacimiento a la Ilustración...constituyó toda una visión autónoma y absoluta del mundo, independiente de la teología y la revelación. ¿A qué se debió esta evolución? Entre otros factores, pero no el menos importante, a la actitud que adoptó la Iglesia en conflictos de resonancia incuestionable en su tiempo. Habiéndose adoptado...la alternativa...ciencia versus cristiandad, se hacía del proceso de la secularización un secularismo. La ciencia que era un fruto del esfuerzo milenario de la Iglesia por desmitizar el mundo, se tornó contra su progenitora, debiendo haber sido la misma Iglesia la que impulsara la secularización, no como ab-solutización, pero sí como justa autonomía del orden natural de la vida política, económica, cultural, científica; es decir, de una civilización llegada a su edad adulta”. (Dussel, 1969: 104)

⁵³ .-“En efecto, la Iglesia se encontraba en una difícil situación. Por una parte, alentaba, y en la misma Roma se originaba, todo un movimiento científico. Pero, por otra parte, no se aceptaban los frutos de las investigaciones. ¿En qué consistía esta aparente contradicción?. Se trata de una ambigua confusión entre las estructuras transculturales de la fe y las estructuras de una cultura dada: la latino-mediterránea de la cristiandad medieval. La *cristiandad*, sea bizantina o latina, surgió en el siglo IV desde el triunfo de Constantino. La cristiandad aceptó de hecho muchas de las estructuras culturales del mundo helenístico-romano; todas aquellas estructuras que habían resistido la crítica de los Padres de la iglesia, inspiradas a partir de la Biblia y la tradición. Pero no se había advertido que dichas estructuras, aun las de la Biblia, eran todo un condicionamiento cultural necesario, pero no el único posible: junto con la lengua se aceptaron hipótesis astronómicas, etnológicas, físicas, geográficas, medicinales, históricas, psicológicas, políticas. Estas estructuras difíciles de detectar, constituyeron el *a priori* cultural, lo obvio de la cristiandad”. (Dussel, 1969: 94-95). Y al convertirse en *a priori*, concomitantemente se convertían en obstáculos epistemológicos, en el decir de Bachelard.

⁵⁴ .-“Muchos teólogos, los más influyentes, pensaron que dichos descubrimientos ponían en duda la totalidad del cristianismo...La ciencia apareció teñida como de falta de fe, herejía o error. En esto adoptaron la misma posición, por ejemplo, en el caso Copérnico-Galileo, tanto la Inquisición como Lutero o Calvino. Por una parte, los hombres de ciencia,

que en su origen fueron casi exclusivamente hombres de Iglesia, sacerdotes, se vieron obligados a cometer uno de dos errores inevitables: o caer en el concordismo (es decir, forzar a la Biblia o la tradición para hacerlas `concordar´ con sus conclusiones científicas), o desviarse claramente de la secularización hacia el secularismo, oponiéndose a la Iglesia o al menos a muchos de sus teólogos. Por esta incompreensión se fue gestando todo un mundo, el de la ciencia moderna, que crecerá primero junto a la Iglesia, pero que, poco a poco, irá buscando en sí misma una autonomía que necesitaba para su desarrollo y le era negada. La ciencia moderna sólo se oponía a un antiguo esquema de la cultura latina. La cristiandad la inclinará hacia el secularismo”. (Dussel, 1969: 96-97)

⁵⁵ .-“El desarrollo del moderno Estado nacional centralizado alcanzó luego la fase de la monarquía absoluta. Guiado por el espíritu del Renacimiento y por el desarrollo efectivo que habían alcanzado las tareas de gobierno y los asuntos económicos, una serie de enérgicos príncipes –en Inglaterra, Francia, Suecia, España y también en seguida los que regían los diferentes Estados separados de Alemania- montaron sus correspondientes estados de corte burocrático. Sirviéndose de potentes ejércitos, de una máquina burocrática cada vez más desarrollada para el gobierno, de una economía mercantilista y de una cultura de tipo nacionalista, el Estado soberano separado se convirtió al mismo tiempo en Estado absoluto”. (Bornewasser, 1969: 80)

⁵⁶ .-“Dos rasgos característicos se destacan de nuestro estudio sobre la secularización del Estado y la política, El primero es la actitud empírica ante la cuestión del Estado y de su política interior y exterior. Ha quedado claro que la instauración del Estado y el mantenimiento de su puesto entre los demás estados tiene como punto de partida una serie de presiones prácticas y icunstancias históricas concretas. Junto a esto, y fundándose en ello, fue desarrollándose la teoría secular, que significa un intento de definir estructuras y normas de conducta de forma que el Estado queda al margen de los sistemas edificados sobre la Iglesia o la religión. Es algo que aparece bien claro en la filosofía del derecho natural, que fue interpretado en términos racionalistas, sirviendo así de pórtico de entrada a los filósofos del siglo XVIII” (Bornewasser, 1969: 87-88)

⁵⁷ .-“En cuanto a la Revolución francesa de 1789, ésta constituye una ruptura de inmenso alcance del orden político-social tradicional, ya que interrumpe el movimiento ascensional de las aristocracias y debilita la forma monárquica del Estado asociada a su preponderancia...Uno se sentiría tentado a situar su explosión al final de un siglo de triunfos nobiliarios, a los que puso fin” (Bergeron y otros, 1982: 3)

⁵⁸ .-“A fines de la Edad Media, la imagen políticamente preconcebida de la cristiandad había perdido todo su esplendor. Se había debilitado por la aparición de unos estados nacionales separados, siendo sustituida por la

idea, mucho más vaga, de un vínculo religioso entre todos los estados cristianos europeos. El emperador Habsburgo del Sacro Imperio romano ya no era primariamente más que un rival dinástico de los demás príncipes. La tradicional función del emperador, al que correspondía asegurar la paz y la justicia dentro de toda la cristiandad occidental, había sido relegada al pasado.” (Bornewasser, 1969: 74)

⁵⁹ .-“Desde este punto de vista, 1648 constituye un límite decisivo entre épocas, cuya significación aumenta por el hecho de que la paz acordada se negoció sin la participación directa de la Santa Sede, manifestándose así la secularización del derecho internacional.” (Barudio, 1986: 8)

⁶⁰ .-La Iglesia Católica se enfrentó a la teoría del derecho divino de los reyes: “Contra esta situación reaccionaron con toda energía los últimos teólogos escolásticos, entre los que destacaría el jesuita italiano Roberto Bellarmino (m. 1621). Bellarmino había aprendido en la teología tomista que la potestad eclesiástica estaba totalmente fundada en el derecho divino y venía directamente de Dios. El poder secular, por supuesto, también había sido querido por Dios en su origen y derivaba de Dios, pero su realización se llevaba a cabo mediante una planificación y una decisión humanas...Del mismo modo, los escolásticos españoles del siglo XVI, como Vitoria, Soto y Suárez, no dejaban lugar a una monarquía absoluta de derecho divino en sus teorías acerca del acuerdo que debe existir entre el rey y el pueblo. A pesar de todas sus ideas metafísicas y estáticas sobre el hombre y la sociedad, estos teólogos acertaron a ver claramente la distinción entre Iglesia y Estado en un tiempo en que lo secular era absolutizado y divinizado, mientras que la religión quedaba reducida al cumplimiento de un servicio en pro del oportunismo secular, exactamente igual que en la Edad Media el pensamiento político de Aristóteles y Santo Tomás había defendido una cierta autonomía de la conducta política que fue mirada con malos ojos por la Iglesia”. (Bornewasser, 1969: 83)

⁶¹ .-“A fin de convencer al pueblo común de la legitimidad del rey absolutista se infundió deliberadamente nueva vida a la vieja concepción de la monarquía sagrada. De esta manera persistió la imagen del rey hacedor de milagros y portador de un carisma político-religioso. El pensamiento crítico de los intelectuales no llegó a afectar a esta `religión del rey´ (*religion royale*). Así, por ejemplo, no se consideró perjudicial el que un amigo de Montaigne señalase que, según una antigua creencia, el rey Pirro podía curar ciertas enfermedades con su dedo pulgar. La posición del `rey cristianísimo´ quedaba mucho mejor respaldada por la fe del hombre ordinario en la función divinamente consagrada del rey que por cualquier teoría.” (Bornewasser, 1969: 81)

⁶² .-“Partiendo de una sutileza absolutista y unilateral en la interpretación del dicho paulino `no hay autoridad que no venga de Dios´, se pasó al llamado

‘derecho divino de los reyes’...Este derecho divino de los reyes contenía una curiosa contradicción, pues a pesar de toda su apariencia formal religiosa, en realidad estaba pensado para respaldar los intereses seculares del Estado. A pesar de su aura religiosa, no era sino un tipo de propaganda al servicio de una política fundada, lisa y llanamente, en la ‘razón de Estado’. A pesar, por tanto, de sus afinidades con la concepción medieval de la monarquía ‘por la gracia de Dios’, en el fondo se trataba de algo muy distinto. En la Edad Media todavía se acompañaba esta idea de un derecho a la rebelión, pues su contrapartida era un cierto sentido simultáneo de la soberanía del pueblo...En este derecho divino de los reyes, la Iglesia nacional y el Estado absolutista se entrelazaban inextricablemente, formando un haz de intereses esencialmente seculares”. (Bornewasser, 1969: 82-83)

⁶³ .-“Los príncipes absolutos de la Ilustración, como Federico el Grande de Prusia, Carlos Federico de Baden y José III de Austria, eran, a pesar de su extremado absolutismo, verdaderamente representantes de una monarquía que había perdido por completo su aura sagrada. El deducir racionalmente la soberanía de un puro y simple contrato social significaba el toque a muerto de la vieja monarquía por la gracia de Dios. El príncipe había perdido su nexo vertical sagrado con la esfera divina y se convertía así en un simple primero entre iguales puramente humanos. El príncipe absoluto de la Ilustración gobernaba sin traba alguna, infatigable e interviniendo en todo, a su pueblo, para su pueblo y en medio de su pueblo, que le había conferido toda la potestad. La conducta deliberadamente sencilla de algunos de ellos, que se comportaban como *Landesvater* (padre del país), venía a aumentar aquella pérdida del aura sagrada.” (Bornewasser, 1969: 89)

⁶⁴ .-Hay que recordar que uno de los elementos de la cristianización del poder estaba dado en la unción real que el sacerdote -o el Papa, dependiendo el caso- vertía sobre el Príncipe, Rey o Emperador, recordando las unciones de Saúl y David en el Antiguo Testamento.

⁶⁵ .-“La primera fase de la ‘revolución industrial’ en Inglaterra alberga los gérmenes de un completo vuelco de la estructura de las actividades humanas en el orden económico. Si el *take-off* británico estuvo condicionado por una cierta situación progresiva de los sectores agrícola y comercial, por un equilibrio particularmente favorable entre la población y los recursos, no tardó en hacer del sector industrial moderno, por minoritario que siguiera siendo, el elemento motor de la economía. Al acelerar a su vez las transformaciones en los otros campos, al introducir procesos de multiplicación rápida de las riquezas, al ampliar las necesidades, la ‘revolución industrial’ impuso el modo de producción capitalista como característica del conjunto de la economía, y a la par invirtió las relaciones entre el hombre y el medio natural. Por eso, los años en torno a 1785, que vieron saltar en Inglaterra un cierto número de ‘cerrojos tecnológicos’, fueron verdaderamente decisivos.” (Bergeron y otros, 1982: 3)

⁶⁶ .-“En este ámbito se inscribe la novela que trata de abarcar con una técnica sociológica y psicológica la problemática contemporánea. Los casi dos mil personajes de la *Comédie humaine* de Balzac, por ejemplo, intentan hacer patente la patología de la sociedad. Y cuando el Julien Sorel de Stendhal no puede llegar a ser un héroe, porque no logra encajar en sus premisas sociales, se convierte en una figura trágica –pero sólo en sentido social-. Lo que le falta como héroe se transforma en crítica social.” (Bergeron y otros, 1969: 285)

⁶⁷ .-“Desde este momento la historia renuncia cada vez más a deducir del pasado lecciones para el futuro, puesto que cuanto acontece es tan moderno como desconocido. Sin embargo, se dedica a reconstruir científicamente el pasado como condición para un verdadero conocimiento de las condiciones presentes (Savigny). Desde un punto de vista sociológico la historiografía y la novela histórica están estrechamente relacionadas. Scott, Ranke, Tocqueville, Lorenz, Stein o Comte tienen en común la tarea fundamental de representar de tal manera el pasado en la conciencia que provoque en ella una nueva postura frente al futuro, de forma que las tendencias políticas puedan ser diferentes a su vez. El viraje de la reflexión sobre la acción se hace patente de modo particular en los historiógrafos franceses: Guizot, Thiers, Lamartine, Tocqueville, son exponentes de la orientación de la profesión del historiador hacia la política, de la que Ranke siempre había huido. La conciencia histórica, que se alimentaba de la experiencia perspectivista de las etapas de la Revolución francesa, y el relieve de una dimensión sociológico-proyectista vivían de la misma experiencia y se inscribían en el mismo contexto. En ambos casos el hombre, frente a una realidad rota desde el punto de vista histórico y social, adopta una postura crítica.” (Bergeron y otros, 1982: 285-286)

⁶⁸ .-“También se crearon nuevas formas de literatura, a las que correspondió un cambio igualmente decisivo del público lector en la opinión pública burguesa. Mientras en el siglo precedente las obras literarias nacían en un campo de tensiones entre la corte y la burguesía ilustrada –el clasicismo de Weimar fue la última expresión de una unión afortunada-, aquéllas llegaban ahora a sectores cada vez más amplios de la población. Las enciclopedias y los diccionarios ya no se dirigían siguiendo el ejemplo de la gran enciclopedia francesa, a los eruditos, ni tampoco solamente a las personas cultas, sino a los burgueses por antonomasia.” (Bergeron y otros, 1969: 286)

⁶⁹ .-“Estos procesos de cambio influyen unos en otros, por lo que es imposible explicarlos a base de una causa única. No hay modo de proceder como no sea mediante distinciones analíticas...Estos términos generales, que en definitiva dan menos luz de lo que parece, son entre otras cosas, el desarrollo de la economía monetaria, del comercio, la quiebra de actitudes feudales con respecto a la autoridad, la industrialización, la emigración y la urbanización,

la democratización de la enseñanza, el incremento de la movilidad social vertical, el desarrollo de los modernos medios de comunicación. Todos éstos son aspectos de un proceso que puede describirse en términos todavía más generales, como el desarrollo de una sociedad altamente diferenciada que destruye la unidad de la infraestructura social. Contemplamos cómo se está produciendo una segmentación social y una pluralidad de sociedades. Esto hace que inevitablemente resulte imposible seguir manteniendo una definición particular de la realidad como vehículo exclusivo de salvación. Las personas viven en mundos sociales diferentes, con orientaciones absolutamente distintas en lo cognitivo y normativo, que entrarán en conflicto unas con otras o, al menos, pondrán de relieve el carácter relativo de todas ellas”. (Laeyendecker, 1969: 18)

⁷⁰ .-“Por lo que se refiere a la descristianización, en que se pretende ver la prueba de la secularización, bien sabido es hasta qué punto son discutibles los hechos. Los sociólogos americanos, en general, ponen en duda los llamados hechos de descristianización. Las comparaciones que se hacen sobre la base de la práctica o de la influencia de la fe en la vida resultan edificantes. Así, por ejemplo, no parece en absoluto que durante la Edad Media la práctica sacramental haya sido superior a la de nuestros días. También en este punto es posible observar diversas variaciones, pero de ningún modo se puede hablar de un cambio en el sentido de que se haya pasado de una adhesión a la Iglesia a una falta completa de adhesión (*Entkirchlichung*). Ciertamente, las Iglesias, cuya muerte se viene anunciando desde hace mucho tiempo, parecen estar muy sanas”. (Comblin, 1969: 124)

⁷¹ .-“El hecho de que los partidos fueran considerados como algo en contradicción con el óptimo de la organización social...era también una forma de laicismo, la expresión de una *Weltanschauung* o de una religiosidad social. A través de esta rivalidad entre los partidos el cristianismo se encontró también puesto en cuestión indirectamente. La Reforma sólo había destruido la unidad de la Iglesia, pero a consecuencia de la Revolución francesa perdió sobre todo su función integradora para la sociedad burguesa. En otras palabras, el cristianismo se vio reducido a la categoría de partido. La alianza entre el trono y el altar durante la Restauración suponía ya el derrumbamiento de una sociedad efectivamente cristiana.” (Bergeron, 1982: 289)

⁷² .-Conviene matizar las afirmaciones acerca del alcance y profundidad de los procesos de secularización: “Las respuestas a la cuestión de hasta dónde ha podido avanzar el proceso de secularización son tan rotundas como poco convincentes. Los datos de que disponemos muestran, desde luego, que ha disminuido la participación eclesial, pero este factor es secundario. Más importancia tiene saber hasta qué punto la vida social y personal se sigue definiendo en términos supraempíricos. En la vida privada hay todavía tantas convicciones muy firmes acerca de un Dios personal y providente que

presentar al hombre moderno como un individuo secularizado resulta más bien palabrería inconsistente. Parece ser que donde este proceso ha avanzado más es en la vida social, si bien dista mucho de ser completo”. (Laeyendecker, 1969: 20)

⁷³ .-Es bueno insistir en que la secularización es un fenómeno universal que se manifiesta cuando una religión es invadida por otra que la acultura, deculturizando la cosmovisión anterior, rebajándola a “ras del mundo”, mundanizándola, secularizándola. Every define la secularización de la siguiente manera: “Cuando una religión, o una forma distinta de la misma religión, se impone sobre otra o se infiltra en un área donde otra predominaba, es puesto en tela de juicio el valor de la práctica religiosa tradicional. Este tipo de secularización se dio ya en el mundo helenístico y en el Imperio romano, tal como hoy está ocurriendo en todas partes. Al mismo tiempo, su influjo se entrelaza con el de otro tipo de secularización, debido directamente a la actitud que el cristianismo y el judaísmo mantienen frente a la idolatría, que se intensifica aún más en el Islam. Lo mismo que en Asia y África la tradición religiosa viene siendo socavada por la urbanización y por el reto de las misiones, también la religiosidad griega tardía sufrió el efecto corrosivo de la civilización urbana y el asalto de la Iglesia”. (Every, 1969: 28). Al respecto Fortmann nos profundiza lo ocurrido con la cosmovisión romana: “Mientras iba imponiendo por todas partes su dominación, el Imperio romano se dejaba guiar por augures y arúspices, de forma que sus generales debían recibir constantemente instrucciones acerca del modo en que habían de precaverse contra estos poderes numinosos que actuaban de manera caprichosa. No era preciso `creer´ en tales potencias numinosas, pues diariamente se las experimentaba como una realidad. Ciertamente que entre la gente siempre había personas de tendencias más racionalistas y otras que se inclinaban más por lo religioso (P.Radin). Pero, en conjunto, la sociedad antigua tomaba lo `sobrenatural´ muy en serio y como cosa que se daba por descontada”. (Fortmann, 1969: 23). Y luego como esa cosmovisión fue desplazada por el cristianismo: “El monoteísmo bíblico hizo que el mundo de las antiguas religiones crujiese hasta quedar abierto de par en par. Esto mismo había ocurrido ya con la filosofía de los pensadores presecráticos. Un acontecimiento que nosotros describimos aplicándole diferentes términos, pero que vienen a significar todos ellos la misma cosa: secularización, desmitologización, desencantamiento, neutralización... Cuando se impone esta visión, la tierra se hace definitivamente neutral, se `seculariza´.” (Fortmann, 1969: 23-24).

⁷⁴ .-“El desarrollo de las ciencias naturales lleva a una reducción de la esfera de las causas no físicas y a la autonomía de los procesos naturales, En este terreno ha habido una fuerte resistencia (Galileo, Darwin), pero en la actualidad se admite ampliamente esta autonomía de las interpretaciones científicas del mundo físico” (Laeyendecker, 1969: 19).

⁷⁵ .-“El caso de las ciencias del hombre es mucho más problemático debido a que estas ciencias tienen implicaciones directas en cuanto a la manera de definir al hombre, con lo que se hace inevitable y penosa la confrontación con la imagen tradicional cristiana del mismo. A nivel teórico, la cosa está clara, en cuanto a una visión del hombre y de su mundo fundada en los resultados logrados por las ciencias humanas. Pero en la práctica nos vemos diariamente enfrentados con problemas que afectan a la conducta moral cristiana (ley eterna, ley natural, etc). En este avance son de gran importancia los descubrimientos científicos relativos a la gran diferenciación cultural, la maleabilidad fundamental del individuo recién nacido y la forma en que se desarrollan las normatividades”. (Laeyendecker, 1969: 19).

⁷⁶ .-“La difusión y el control del saber se convirtieron en un asunto político. Las cifras de venta se elevaron de tal manera que se hacían necesarias nuevas ediciones de diccionarios y revistas. La democratización del público fue acompañada de una comercialización que vino a fortalecer lo mismo que a restringir la formación de una opinión libre. La *penny-press* inglesa llegaba incluso a la clase inferior, la tirada de las hojas de los artistas superaba los 50.000 ejemplares y finalmente Girardin logró, al introducir en la prensa la publicidad, aumentar la tirada y al mismo tiempo reducir el precio. Con ello se produjo también una dependencia creciente de la prensa de gran difusión respecto de las fuerzas económicas, e incluso los autores acabaron por encontrarse en dependencia dialéctica de su público.” (Bergeron, 1982: 286)

⁷⁷ .-“Al nuevo sistema de prensa con rotativa fue asociada la novela por entregas, por la que Sue o Balzac cobraban sueldos muy elevados. Con ello consiguieron los escritores franceses –como los ingleses ya en el siglo XVIII– una independencia económica que obviamente estaba en todas partes influida por el gusto de los lectores.” (Bergeron, 1982: 286)

⁷⁸ .-Existe una gran diferencia entre los autores que escribieron entre los siglos XVI-XVIII y los que lo hicieron en la época republicana de los siglos XIX y principios del XX. Los primeros hicieron sinceros esfuerzos por describir la vida de los indígenas, mientras que para los segundos, los indígenas ya no merecían ninguna atención. Para destacar el papel de los Cronistas iniciales, traemos a colación la opinión de Troconis (1968): “Los Cronistas que escribieron sobre las Indias demostraron, generalmente, un gran interés por el aspecto antropológico. Todos tuvieron un alto sentido del deber al relatar las costumbres de los habitantes americanos. Se escribió la crónica espontánea de los conquistadores, así como también la Oficial, por encargo del Estado español. Hubo casos, como el de Fernández Oviedo, en que la fuente principal es su propia experiencia vivida en América. Otros, como Las Casas, también basan su historia en los hechos vividos; pero Las Casas hace una historia interesada, al tratar por todos los medios de sostener su tesis sobre la defensa del indígena. En cambio, Herrera y Gómara escriben basados en testimonios de terceras personas, por cuanto nunca estuvieron en

América. En general, da la impresión de que todos tuvieron la intención de relatar hechos verídicos, aun cuando en ciertas oportunidades exageran o deforman la realidad. Sin embargo, hay que reconocerles el mérito de un gran sentido histórico, por cuanto tratan en todo momento de citar las fuentes a las cuales acudieron, así como también ponen en tela de juicio ciertos datos que ellos consideran inverosímiles...Desde el punto de vista antropológico, los Cronistas que escribieron sobre Indias, dieron un gran aporte a la historia, ya que recurriendo a esas fuentes ha sido posible reconstruir, en forma más o menos exacta, la cultura de los pueblos indígenas prehispánicos, pudiéndose apreciar, a la vez, el impacto psicológico que dicha cultura, de características tan disímiles a la suya, produjo en el ánimo de los primeros conquistadores” (Troconis, 1968: 277 y 304)

⁷⁹ .-“Los libros fundamentales que han narrado esa historia de nuestro país son éstos: la *Recopilación Historial* de Fray Pedro de Aguado (1538-c.1590), primera Historia orgánica de la Provincia de Venezuela y parte de lo que son hoy Colombia y Venezuela; las *Noticias Historiales* de Fray Pedro Simón (1581-c.1627), quien caminó por las tierras venezolanas, siguió en su obra - que utilizó muchas veces textualmente- a Aguado, y se convirtió en el más grande historiador provincial, hoy figura señera de nuestras letras; la *Historia de la Conquista y población de la Provincia de Venezuela* de José Oviedo y Baños (1671-1738), de tan amplia resonancia en nuestra historiografía; el *Resumen de la Historia de Venezuela* de Rafael María Baralt (1810-1860), convertido en manual obligatorio y en texto básico desde el mismo momento en que se publica por primera vez en 1841; y por último la *Historia Constitucional* de José Gil Fortoul (1861-1943), por la cual se han guiado los programas oficiales y se han escrito los manuales desde 1907 a nuestros días...Aguado narra en agraz, de modo directo y con la hermosa tosquedad del idioma del siglo XVI, cuando se recrea el castellano; Simón no sólo hace historia, sino que dedica también sus profundas reflexiones a la raíz misma de la cultura y por eso es moralista, lo cual quiere decir que es filósofo; Oviedo narra con soltura y fortalece el estilo barroco de su tiempo...” (Morón, 1971,a: IX-X). De las cinco obras historiográficas consideradas claves por Morón sólo tres (Aguado, Fray Pedro Simón y Oviedo y Baños) hablan de los indígenas pero sólo en los momentos de contacto (XVI-XVIII), debido a que entre otras cosas coincide con la propia biografía de los autores, de mas está decir que los indígenas son analizados sólo desde el punto de vista etic y no emic, incluyendo en esta visión etic los intereses como dominadores. Los otros dos historiadores (Baralt y Fortoul) simplemente no toman en cuenta lo indígena.

⁸⁰ .-Muy recientemente las publicaciones de la Academia Nacional de la Historia han comenzado a modificar su visión tradicional sobre el tema, especialmente con la colección sobre los pueblos indígenas americanos que han publicado bajo la dirección del Historiador Guillermo Morón.

⁸¹ .-Ver el acápite que más adelante dedicamos a este tema, en el cual destacamos algunos comentarios críticos a los Programas de Historia.

⁸² .-Ver el análisis de la Encuesta sobre la enseñanza de la historia a nivel nacional organizado por la Fundación Polar, cuyos resultados citamos y comentamos en el aparte sobre la enseñanza de la historia.

⁸³ .- “En la *Historia Apologética* de Las Casas... hay primero una `conciencia del otro ´-el indio- y en base a esta conciencia se elabora la tríada de justificación público y comentario. Sin embargo el comentario no resulta en su totalidad veraz porque como se parte de una conciencia-identificación con lo `otro ´, producido por una pasión humanitaria, a la hora de elaborar el discurso, el padre Las Casas dejó muchas cosas de lado -que no interesaban a su causa -y exageró otras tantas, en un intento de equilibrar la balanza a favor de lo americano”. (León, 1989: 117)

⁸⁴ .-“La manera como estén presentados, el énfasis que se le de a uno u otro de los elementos indica la postura que sobre el Nuevo Mundo tiene el cronista. Tal es el caso de los cronistas criollos los padres Molina y Clavijero quienes en sus historias de Chile y México elaboran la conciencia nacionalista, la perspectiva criolla, el conocimiento desde adentro de lo americano.” (León, 1989: 118)

⁸⁵ .-Ver en este mismo trabajo: “Continuación de la imagen degradada de los Indígenas, por parte de un Historiador español contemporáneo: Morales Padrón”, la demostración de como aún en la actualidad, en un Manual de Historia Universal de Espasa Calpe, escrito por el historiador español Morales Padrón, se difunde una imagen muy negativa y peyorativa de los indígenas presentes en América para los siglos XV-XVII.

⁸⁶ .-“Efectivamente, la Política Indigenista marcó en la historia venezolana un hito fundamental ya que se expusieron por vez primera los estamentos o ideales para un proyecto político-nacional en virtud de la carencia de mecanismos institucionales que adolecía (sic) en la Venezuela del siglo XIX...Dentro de estas disposiciones, se enmarcaron -por un lado- los reglamentos, leyes, promulgaciones y decretos que definieron de alguna forma, los primeros pasos para una política indigenista, enraizada en la concepción de un Estado Nacional y la `participación ´ de las sociedades indígenas. Esta realidad que envolvió a los grupos étnicos, provocó la desaparición de densas comunidades, obligando a las que sobrevivían, arrinconarse (sic) en regiones apartadas, muy diferentes de sus entornos tradicionales. Dichos procesos, marcó (sic) una incidencia notable en las estructuras socioculturales de los aborígenes, transformando las especificidades tanto materiales como ideológicas. Esto trajo como consecuencia, la pérdida de los valores y la enajenación de sus tierras y a su vez permitió la consolidación del carácter privado de la propiedad por parte

de los hacendados y proletarios. En este sentido, lo indígena debía ser sacrificado en aras de los propósitos promulgados y ejecutados por una élite económica que también ostentaba el poder político-económico y social, estableciéndose como un sector hegemónico echando por tierra los procesos y factores históricos de singularización de culturas e imponiendo los contenidos de la oligarquía criolla.” (Uzcátegui, 1995: 205-206)

⁸⁷ .-Este aspecto lo discutimos en un punto más adelante, dedicado expresamente a esta cuestión.

⁸⁸ .-“Durante todo el siglo XVIII, en los valles y costas centrales del país, se asiste a una progresiva disminución del número de terratenientes. Brito Figueroa calcula que desde 1744 hasta 1800, el número de grandes propietarios en esta región central disminuye de 438 a 169. No se trata del abandono de las tierras, sino del aumento en extensión de algunas propiedades en desmedro de otras y de la ocupación de baldíos y tierras indígenas. Este proceso de despojo de tierras se ve fortalecido por la indefinición de las Composiciones de tierras que facilitaba el reajuste periódico de los límites y la avanzada sobre los resguardos indígenas. Entre 1790 y 1810 hubo muchas denuncias contra estos grandes propietarios y algunos litigios se resolvieron en favor de los indígenas. Se puede citar, por ejemplo, una `Provisión´ del 30 de abril de 1800 que ordenaba restituir al pueblo indígena de Aripano una legua de tierra usurpada por un terrateniente. Por otro lado, la influencia que los grandes terratenientes ejercían sobre el sistema judicial con facilidad redundaba en sentencias favorables a sus intereses y en contra de los indígenas.” (Amodio, 1991: 286-287)

⁸⁹ .-“La resistencia indígena no es la única determinante de la supervivencia de la forma colonial de propiedad indígena. El análisis de la evolución de la legislación venezolana sobre temas indígenas nos llevan a identificar un movimiento ideológico que, en un primer momento, propone formas de propiedad indígena que se diferencian del modelo colonial. Una vez fracasados estos `experimentos´, se acaba volviendo paulatinamente al modelo antes rechazado. Esta progresiva vuelta al modelo colonial se cumplirá en el siglo XX, bajo el impulso del indigenismo moderno, con el reconocimiento de la propiedad colectiva como condición de la supervivencia étnica de los grupos indígenas.” (Amodio, 1991: 303)

⁹⁰ .-Pero que por obedecer a la lógica económica indígena -de ser terrenos no cultivados para dejarlos para la caza y recolección, actividad económica complementaria para cubrir sus necesidades materiales- y no obedecer a la lógica económica de los españoles -empeñados en orientar la economía hacia la producción de un excedente económico que pudiera ser realizado en el mercado internacional, en el marco de una economía cada vez con mayores ribetes capitalistas- serán tildados dichos terrenos de baldíos.

⁹¹ .-Visión que sostiene que la historia de España desde los romanos y la expansión y difusión del cristianismo en la Península ha sido la de un pueblo homogéneo en lucha permanente contra el invasor. La presencia musulmana es considerada como algo absolutamente exógeno que apenas duró ocho siglos, sin "contaminar" la pureza racial y católica de los "españoles". Esta visión no se corresponde con lo que arroja la historia, la cual nos dice las numerosas ocasiones cuando un reino musulmán se aliaba con un reino cristiano para luchar contra otro musulmán o contra uno cristiano. Es decir que las alianzas obedecían a intereses políticos muy concretos e inmediatos, antes que a intereses confesionales, al menos durante la mayor parte de los ocho siglos de presencia musulmana en España. Esto obedecía entre otras cosas a que sólo en algunos momentos los musulmanes tuvieron un sólo mando en España, por ejemplo con el Califato de Córdoba, mientras numerosas veces (piénsese en las conquistas almohades y almorávides dirigidas por distintas tribus de origen bereber), sólo existían distintos reinos (los llamados reinos de taifas), agrupados en base a lealtades étnicas (no podemos dejar de recordar las diferencias latentes entre una aristocracia árabe, que le imponía sumisión a otros miembros no árabes aunque musulmanes, como por ejemplo los bereberes) y no religiosas. De igual modo sucedía con el lado cristiano, pues la hegemonía de Castilla sobre los otros reinos cristianos sólo comienza a ser nítida hacia los siglos XIII y XIV. Antes tuvo que compartir con los reinos del norte, no conquistados nunca por los musulmanes y es sólo a través fundamentalmente de una estrategia de alianzas (en donde la clave por supuesto es la de Aragón y Castilla, conseguida con los reyes Católicos), que llega Castilla a convertirse en la potencia política hegemónica y posteriormente también cultural.

⁹² .-Nosotros hemos utilizado -al menos desde 1992- el término de Guerra de Secesión para caracterizar los procesos de ruptura habidos entre España y sus Provincias Americanas a partir de 1809, pues anteriormente formaban todos los territorios peninsulares, americanos y asiáticos una misma entidad llamada Imperio Español, el cual al desgajarse creó el fenómeno político llamado secesión. De igual forma pensaba ya en 1979 -aunque tímidamente- Fray Cesáreo de Armellada: "Los españoles de la Península y los españoles americanos, aún en medio de las angustias de la guerra de Independencia de España y de las guerras de secesión (llamémosla así) de la América española..." (Armellada, 1979: 498)

⁹³ .-"Considero que las trágicas consecuencias de la conquista y colonización de los pueblos autóctonos del continente americano por parte de los españoles, desde 1492 hasta la independencia, a comienzos del siglo XIX, siendo múltiples y siempre desdichadas, no fueron, en la mayor parte de los casos, buscadas voluntariamente por quienes, al descubrir y colonizar aquellas tierras para su propio beneficio personal, intervinieron en aquel acontecimiento tan desgraciado, que condujo al hundimiento demográfico

del continente americano en proporciones que nunca antes se habían alcanzado en ninguna región del mundo (al menos, que se sepa). La primera de las causas de tal hundimiento demográfico fue la guerra. La resistencia de los indígenas ante un pueblo desconocido como era el español provocó casi siempre acciones bélicas y represalias sin fin, que perseguían el beneficio económico de los conquistadores, la satisfacción de sus deseos sexuales y, en cualquier caso, el ejercicio del predominio sobre el pueblo conquistado muchas veces con crueldad extrema buscada, intencionalmente, para causar el terror entre los vencidos, de manera que ello contrarrestase la debilidad del conquistador cuyo número siempre fue escaso. La segunda causa del exterminio de poblaciones se debió al indudable desequilibrio cultural entre conquistadores y conquistados. Los pueblos cazadores, recolectores, pescadores y horticultores no se hallaban preparados para un trabajo intenso, regular y disciplinado como aquél al que les obligaban los españoles. Por eso, los pueblos antillanos desaparecieron prácticamente en su totalidad en los cincuenta años siguientes al primer contacto con los españoles y hubo que reemplazarlos por esclavos negros importados de África. De ahí también que los pueblos más adaptados a una organización social y política más dura y a un trabajo más intenso, como los mexicanos y peruanos, sufriesen menos por ese cambio de dominadores. Pese a lo dicho, la causa más determinante de la caída demográfica se debió al impacto de las múltiples y desconocidas enfermedades que importaron los recién llegados desde el Viejo Mundo: viruela, tifus, fiebre amarilla, etcétera, frente a las que no poseían anticuerpos que los defendiesen de los terribles efectos de dichas epidemias. La caída de la población, que alcanzó hasta más del noventa por ciento, se produjo no sólo en el siglo XVIII, en poblaciones más alejadas de los primeros centros de colonización. De lo dicho se puede concluir que el fenómeno del hundimiento demográfico de América india no puede ser calificado, en absoluto, de `genocidio´, tal como el holocausto nazi, ya que se carecía de intención de destruir una `raza´ que, en definitiva era para los conquistadores españoles la `mano de obra´ imprescindible para su propia prosperidad.” (Alcina, 2000: 16)

⁹⁴ .-“El pensador español Julián Marías afirmaba en una conferencia que sólo dos países han sufrido el peso de la leyenda negra, entendida como descalificación global de todo lo que en un país hace o emprende, sin concesión alguna a una visión mínimamente positiva: es el caso de España en el s.XVI, a los ojos sobre todo del mundo protestante, o el actual de los Estados Unidos de América, particularmente a los ojos de amplios sectores latinoamericanos. España y Portugal, bajo esa visión, habrían sido intolerantes, explotadoras, esclavistas. Esta interpretación negativa estuvo favorecida por dos factores: uno político, que fue el enfrentamiento entre los príncipes del Sacro Imperio y el César Carlos. Más tarde por la excomunión de Isabel I por Pío V y la rivalidad tradicional de Inglaterra contra el Imperio Español. El otro factor es religioso, y fue el influjo del protestantismo.” (Orcasitas, 1996: 203-204)

⁹⁵ .-“La *Brevísima* no pretendió ser una historia objetiva, sino escandalosa, con el propósito de conmover a Carlos V. Sus dos grandes defectos fueron las generalizaciones, que hizo para presentar el tema en forma de breviario (consciente de que el Rey no se leería un libro de grandes dimensiones) y las exageraciones introducidas por su afán polemista. Estos defectos se agigantaron al narrar las conquistas de lugares que desconocía el dominico, pues para ello seleccionó los relatos más espeluznantes escritos por terceras personas. En términos globales, Las Casas calculaba que la conquista había matado a unos 24 millones de indios. La *Brevísima* fue publicada en Sevilla sin permiso del Consejo de Indias, pero la edición no fue secuestrada, ni su autor sancionado. No cabe pensar por tanto en un ‘horror’ del aparato estatal ante la aparición de este librito...Pero si la *Brevísima* pasó casi desapercibida en España, tuvo en cambio enorme repercusión en el resto de Europa, donde fue utilizada para fundamentar la llamada *Leyenda Negra* (junto con otros acontecimientos de la propia Historia peninsular) por quienes luchaban contra la hegemonía española.” (Lucena, 2000: 18)

⁹⁶ .-“Acabó la *Brevísima* en 1542 y logró su objetivo de escandalizar a Carlos V, que ese mismo año dictó las *Leyes Nuevas*, prohibiendo seguir esclavizando a los indígenas y suprimiendo las encomiendas en segunda vida (luego dio marcha atrás, ante la rebelión de los encomenderos)...La denuncia de Las Casas sobre las brutalidades que se estaban cometiendo en América fue respaldada por muchos cronistas, aunque con tintes menos dantescos: Gonzalo Fernández de Oviedo, Bernal Díaz del Castillo, Pedro de Cieza, Huamán Poma de Ayala, Fernando Alva Ixtlixochitl, el Inca Garcilaso, Muñoz Camargo, etc. Consta asimismo en numerosos documentos oficiales de religiosos y mandatarios y finalmente en los escritos de algunos viajeros de otros países, entre los que destacó Thomas Gage, cuyos datos sirvieron al gran poeta inglés John Milton para escribir su famoso *Scriptum domini protectoris contra Hispanos* (1655), lleno de los tópicos sobre las crueldades españolas.” (Lucena, 2000: 18). Para tener una idea de la contribución de la *Brevísima* a la creación de la Leyenda Negra, traemos la opinión de Orcasitas: “Baste este dato como ejemplo: los reformados holandeses hicieron diecisiete ediciones en un sólo año de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Fray Bartolomé de las Casas. A lo largo del s.XVII se hicieron más de 50 ediciones de esta *relación*, alguna con el título *Tiranía y crueldades de los españoles* o *El papismo al desnudo*. Fue un excepcional instrumento de publicidad para Holanda, que luchaba por su independencia, en contra de España, y de los protestantes en contra del catolicismo.” (Orcasitas, 1996: 204)

⁹⁷ .-“En cuanto al mestizaje, fue otro factor de incidencia en la disminución de los indios. Españoles y negros se mezclaron con las indias (menos frecuente fue la mezcla con indios), dando origen a mestizos y zambos,

grupos étnicos diferenciados de sus ancestros. El problema fue aumentando progresivamente, pues los mestizos volvían a unirse frecuentemente con las indias, mermando la descendencia auténticamente indígena. Los 400.000 mestizos que existían a mediados del siglo XVII eran prueba de ello.”(Lucena, 2000: 23)

⁹⁸.-Por cierto que este reconocimiento de la existencia de los Pueblos Indígenas, debería ser continuado lógicamente, con la revisión de los fundamentos de la Leyenda Negra repetida por nuestros historiadores y otros científicos sociales, acerca del grado de enfrentamiento entre españoles e indígenas en los siglos XV, XVI y XVII. Es evidente que los indígenas no fueron totalmente aniquilados como lo han repetido los discursos historiográficos dominantes, pues sino ¿cómo explicar la existencia actual de al menos 38 millones de indígenas en la América hispanoportuguesa, cifra muy cercana a la existente en el momento del contacto?. Urge revisar con criterio más científico lo acaecido, aún a sabiendas que el resultado va a dinamitar uno de los lugares más sólidos de la historiografía dominante.