

El uso de símbolos indígenas en la invención de la identidad nacional (1)

Nelly García Gavidia

*Departamento de Ciencias Humanas. Unidad de Antropología,
Facultad Experimental de Ciencias. La Universidad del Zulia.
Maracaibo, Venezuela. E-mail: gargavi@cantv.net*

Resumen

En el artículo se aborda la problemática del uso de la imagen del indio y de símbolos indígenas en el proceso de invención, re-creación y negociación de la identidad nacional venezolana. Los objetivos son: determinar, describir e interpretar su uso en el proceso de conformación y solidificación del Estado-nación venezolano. La identidad nacional es una identidad colectiva cuyos valores y códigos simbólicos son tipos ideales que se inventan, recrean y negocian en la interacción social, en diferentes contextos y con la eficaz participación de múltiples factores. Los referentes empíricos se obtuvieron de: la arquitectura, la escultura, la plástica, los textos de la Escuela Básica y discursos oficiales. Se concluye reconociendo que el pasado indígena resemantizado y emblemático tiene la función de legitimar el poder de los grupos que hasta hoy lo han ejercido, sus símbolos e imágenes son puestos en escena con la finalidad de darle un sentido histórico a la identidad nacional venezolana.

Palabras clave: Identidad nacional venezolana, indígenas, códigos simbólicos.

The Use of Indigenous Symbols in the Invention of National Identity

Abstract

This paper deals with the use of indigenous icons and symbols in the process of invention, re-creation and negotiation of the Venezuelan national identity. Its main objectives are to determine, describe, and interpret that usage in the process of conformation and signification of the Venezuelan Nation-State. Our national identity is a collective one, the symbolic codes and values of which are ideal, invented and re-created through social interaction in different contexts and through efficient participation of several factors. Data were collected from different sources: architecture, sculpture, political discourse, books used in basic (elementary) school, and the arts. The conclusion is that the past has the function of legitimizing the power of those groups that have always been in power. Their symbols and imagery are put on stage to give the Venezuelan national identity a historic sense.

Key words: Venezuelan national identity, indigenous groups, codes, symbolic.

INTRODUCCIÓN: LA PARADÓJICA VIVENCIA DE SER CRIOLLA

Para cualquier nativo es un riesgo abordar como problemática el tema de la identidad nacional y mucho más si pretende -como es el caso en este trabajo- determinar el uso de símbolos e iconografía indígena en el proceso de invención, re-creación y negociación de aquella. Es un riesgo, en primer lugar, porque es imposible olvidar el peso doloroso del pasado mediato de la conquista y la colonia, o el amargo -y no por ello menos doloroso- pasado inmediato del nacimiento de la república; y más aún, dejar de sentir en la propia piel el peso de la culpa por la destructora y etnocida práctica de la sociedad venezolana hacia las comunidades indígenas. Es un riesgo también, porque no quiero caer en un discurso indigenista que me permita, en tanto que criolla (2), lavar las culpas y eludir responsabilidades o por el contrario caer en exotismos que me impidan tomar distancia para la observación e interpretación de los procesos sociales o me conduzca a negar sus particularidades y la multiplicidad de

factores culturales y agentes sociales que en éstos inciden. Pero también es un riesgo porque cuando una reflexiona sobre la identidad propia necesariamente lo hace con o en relación con el otro, y si las diferencias no se reconocen en términos de igualdad, generalmente, se cae en la disonancia y se experimentan sentimientos o se toman actitudes y comportamientos que van desde la desvalorización absoluta (lo que muchos llaman “identidad negativa”) a la prepotencia aniquiladora.

Además, es un riesgo porque pertenezco a esa generación de venezolanos que ha crecido en el desarraigo, comenzando por la migración interna de mis padres desde su lugar de origen hacia la Costa Oriental del Lago de Maracaibo para establecerse en una ciudad que surgió en la zona fronteriza del campamento petrolero, de allí que nací y crecí rodeada siempre de extranjeros, en un pueblo, donde los de más edad, en su mayoría, confesaban estar de paso y con la esperanza del regreso a casa marcada en sus rostros. También es un riesgo por la vivencia, sufrida en carne propia, de un país que no se corresponde con el modelo homogéneo que aprendimos en la escuela, donde existe no sólo contingentes humanos diferenciados étnica y socialmente, sino también bloqueos, conflictos e inadecuaciones entre individuos, entre colectividades, surgidas, siempre, por las desigualdades y por la incapacidad de reconocernos como país en la multi e inter etnicidad.

En el proceso de hacer coincidir Venezuela con los venezolanos, cuyo objetivo ha sido no sólo la integración nacional, sino y sobre todo la asimilación de todos los grupos étnica y culturalmente diferenciados, se han utilizado símbolos y códigos culturales con la intención de generar sentimientos de pertenencia y solidaridad. El contenido o la imagen de muchos de esos códigos simbólicos, tanto en el pasado como en el presente, ha sido la idea de nación haciendo hincapié en lo territorial -nacidos en un mismo espacio geográfico-, se construye así un espacio interno, en el interior del grupo, una referencia espacial que hace posible el nosotros, una comunidad nacional.

Ahora bien, interesa conocer si en la formación de la comunidad imaginaria del Estado-nación venezolano se han utilizado otro tipo de símbolos, particularmente símbolos de origen amerindio. Para indagarlo es necesario formular las siguientes interrogantes hipotéticas: ¿Se han utilizado algunos símbolos e iconografía indígena en el proceso de invención, re-creación y negociación de la identidad nacional?, ¿cuáles han

sido éstos?, ¿de qué manera han sido utilizados?, ¿están estos símbolos e iconografías relacionados con la vivencia real de los pueblos indígenas?

Este trabajo tiene la intención de responderlas, para ello se han formulado los siguientes objetivos: determinar si en la conformación y reinvención de la identidad nacional se ha recurrido al uso de símbolos e iconografía indígena, describir cuáles son los símbolos más utilizados en este proceso, analizarlos e interpretarlos a partir de un modelo para el análisis de las identidades que se propone.

El modelo teórico para el análisis interpretativo se ha construido a partir de los aportes a los estudios sobre las religiones que han hecho Emile Durkheim (1968) y Max Weber (1987). De Durkheim se tomo la noción de representaciones colectivas, y por extensión considerar que las identidades colectivas, así como la religión, cumplen funciones cuando los procesos que las constituyen se mantienen latentes; de igual manera, son de origen durkheimiana las ideas sobre la construcción de sentido de pertenencia nacional y la de la cohesión del grupo por parte de la sociedad. De Max Weber, se siguen sus aportes sobre el diferente simbólico como una vía para desentrañar el problema de la salvación, su conexión con el modo de vida y la vida particular de los grupos sociales. En el modelo se asume que cuando se marcan las diferencias entre el nosotros y los otros, en las narrativas y códigos simbólicos construidos para ello existe una lógica binaria y distinciones dicotómicas y tricotómicas, de allí que para el análisis interpretativo de éstos la fuente de inspiración fue el estructuralismo.

Los referentes empíricos se buscaron en fuentes documentales de diferentes épocas de la historia venezolana como: discursos oficiales, políticos, literarios, textos escolares y las constituciones; de la observación de plazas, de los mensajes televisivos, de la producción artística como: la escultura y la plástica.

El artículo contiene en la primera parte las reflexiones sobre: las nociones de identidad, de identidad nacional y códigos simbólicos. En la segunda parte, se describe -haciendo siempre comentarios interpretativos- algunos ejemplos de los referentes empíricos donde es posible reconocer la utilización de contenidos simbólicos de origen amerindio en la invención y negociación de dicha identidad en la interacción social y en diferentes contextos espacio temporales. En la tercera, se presenta a manera de conclusión la interpretación de cómo se ha emblemizado la identidad nacional con iconos indígenas.

1. CONSIDERACIONES GENERALES

1.1. La noción de identidad

Este trabajo se inscribe dentro de la premisa general que aporta la Antropología cuando afirma que: ningún grupo humano se piensa a sí mismo como grupo sin pensar sus fronteras con el exterior y sus diferencias con el que vive más allá de aquéllas. Esto quiere decir que, reconocerse, lleva implícito la comparación con el otro y el reconocimiento de las diferencias. En esta disciplina se ha sistematizado un discurso sobre la alteridad/identidad, sin entrar en detalles sobre el recorrido histórico de la misma y el acento que han puesto sus investigadores en el “nosotros” -como sujetos que realizan la aproximación científica al objeto elegido- y “ellos” -ubicados casi siempre fuera del contexto espacial del “nosotros”-. Es importante remarcar el giro que en los últimos años ésta ha dado dirigiendo su mirada hacia dentro, hacia el “nosotros”, y las implicaciones de este cambio de actitud; las cuales se inscriben no sólo en el nuevo contenido de las comparaciones, sino y sobre todo en el hecho de que esta nueva posición exige, en una primera instancia, una comprensión de nuestra ideología que permita no cerrarnos a la comprensión de cualquier otra alteridad (Berthoud, 1992:127).

En esa dirección se apunta esta investigación; en la misma se asume una posición anti esencialista ya que al definir la identidad en sí misma es un obstáculo para reconocer las determinaciones y mediaciones, las identidades colectivas y las identidades individuales, las diferencias entre: la adopción y la adscripción, el cambio y la permanencia, lo universal y lo particular, lo nacional y lo local. Se asume la noción de identidad como un término relacional que implica reconocerse a sí mismo comparándose con el o los otros; esta noción lleva implícito el reconocimiento de las diferencias.

Las identidades se producen y configuran en el juego de las dinámicas colectivas que rigen lo social y en la intersubjetividad que implica a los actores sociales, lo que quiere decir que son reconstrucciones parciales y continuas; están sujetas a constantes modificaciones, reinvencciones y negociaciones, en consecuencia, son contingentes e inestables, se conforman en el proceso de interacción entre las personas que constituyen los grupos, es decir, a partir de las innumerables redes y formas de relación entre los tipos sociales de personas, en el interior y en el exterior de los grupos de una misma sociedad o de sociedades diferentes. Cada ac-

tor social va configurando en su experiencia de vida una multiplicidad de identidades, dependiendo su número de la pertenencia del individuo a múltiples agrupamientos sociales, de allí que esté en disposición permanentemente de recomponer y definir sus entornos identitarios (García Gavidia, 1996:11).

El proceso dinámico de conformación de las identidades es de carácter histórico. En él confluyen: a nivel social tanto las luchas como los conflictos, las negociaciones como las concesiones, los eventos como los sucesos cotidianos; a nivel individual tanto los dispositivos mentales y simbólicos como los afectivos y emotivos (García Gavidia, 1996:12).

Las identidades son representaciones, ideas, imágenes construidas en la confrontación con el otro a partir de la cultura propia con puntos de intersección en las vidas individuales, cuya objetivación se hace en la vida cotidiana.

1.2. La Identidad Nacional

La identidad nacional es, pues, una entre muchas de las identidades sociales y consiste en representaciones colectivas (Durkheim, 1968: 621), en cuya producción inciden las luchas y estrategias de los grupos que compiten entre sí por su control, por hegemonizar su significado y por el derecho a las prácticas culturales (Klor de Alva, 1993: 509); de allí que la misma sea una creación imaginativa y/o crítica, con características específicas que la hace distinguible y que se manifiesta en narrativas incanjeables, donde se narra la historia de la comunidad imaginada (es decir del Estado- nación), se repite la tradición y al mismo tiempo se re-define y se supera.

La identidad nacional tiene una dimensión que hace referencia a la vivencia de la adscripción subjetiva, la cual se realiza mediante la interiorización y apropiación, aun cuando sea parcial e involuntaria, del sistema simbólico cultural de dicha comunidad; e igualmente, tiene una dimensión objetiva que adquiere cuerpo en la vida social y se expresa en el conflicto, la concertación y la negociación; en ésta última se “armonizan o confrontan las propuestas modernas de organización social basadas en el concepto de *ciudadanía*” (Valenzuela Arce, 2000:30). Conformada en el ámbito de lo macrosocial funda la construcción de límites y fronteras que establecen la demarcación entre lo de adentro y lo de afuera, lo ex-

tranjero y lo familiar, los amigos y los enemigos, lo semejante y lo diferente, así como también, de la posibilidad de cruzar esas fronteras.

La existencia histórica de las comunidades políticas establecidas como Estados-naciones demuestra que éstos no fueron constituidos por poblaciones homogéneas, sino que se han definido, en la gran mayoría de los casos, en relación a una etnia mayoritaria que ejerce su hegemonía sobre las demás. Ahora bien, con la finalidad de lograr la unidad geopolítica y el sentimiento de unidad todo estado-nación además de establecer, por un lado, vínculos jurídicos que unen a los individuos a su jurisdicción territorial y política, por el otro, apela a la cultura para marcar y fijar sus particularidades y reafirmarse en sus relaciones con otros estados-nación. Es en este marco de inter relaciones -en el interior y al exterior- que se inventan o se crean las identidades nacionales:

“Para poder dar forma y servir de soporte a una identidad colectiva, el plexo de la vida lingüístico-cultural ha de ser hecho presente en unos términos capaces de fundar sentido. Y sólo la construcción narrativa de un acontecer histórico dotado de un sentido cortado al talle del propio colectivo puede suministrar perspectivas de futuro orientadoras de la acción y cubrir la necesidad de autoconfirmación” (Habermas, 1994:91).

En la construcción de esa identidad colectiva, o mejor de la identidad nacional, todas las sociedades, constituidas como estado-nación desde el siglo XVIII, han “fundado sentido” resemantizando el pasado, la “tradicición”, emblematizando todos aquéllos códigos simbólicos que marquen las diferencias con los vecinos y fundamenten la continuidad del grupo. En este contexto, la idea de nación tomó una connotación política que motorizó la sustitución del reino por la de colectividad y la de súbdito por la de ciudadano, con la consecuencia de que las jerarquías dejaron de ser centrípetas y sagradas. Esta idea -representación- de nación es cohesionadora, genera sentimientos y comportamientos de pertenencia, solidaridad y fidelidad de los integrantes de la comunidad (García Gavidia, 1997: 36) que asumen que el vínculo que les une es natural: “hombres unidos por un vínculo natural, existente ab inmemorabilis” (Bobio y Meteucci, 1982:1075-6).

La idea de una unidad político- territorial, económica y cultural inspiró las diferentes luchas independentistas en la América del Sur. Sin embargo, a diferencia de las naciones europeas, los estados-naciones que

se gestaron de este lado del Atlántico tenían la particularidad de ser, cada uno de ellos, una unidad administrativa desde el siglo XVI; además, en todos ellos, el grupo social que motorizó el proceso independentista -y más tarde tomó el poder-, compartía con aquellos en contra de quien luchaba, la lengua, la ascendencia y la cultura. Estos movimientos independentistas nunca estuvieron motivados por la movilización política de los grupos más desfavorecidos (Anderson, 1993: 78). El deseo de integración como Estado-nación independiente no reconoció las diferencias internas y se impuso en detrimento de la diversidad étnica, cultural y sociaria, imprimiendo sentimientos nacionalistas a las luchas de los criollos frente a los peninsulares. Una vez rotos los lazos coloniales, las nacientes repúblicas se incorporaron al escenario internacional, impregnadas de los valores europeos pero en condiciones no ya de prolongación de Europa sino de protagonistas. Todas ellas se definieron como Estado-nación en relación a uno solo de los grupos sociales y étnicos -los criollos- que las constituían.

Ahora bien, al igual que los Estados-naciones europeos, las nuevas repúblicas americanas han tenido que producir al interior de cada una de ellas : códigos simbólicos y sentimientos de pertenencia y solidaridad que les identifiquen como un grupo particular o nación, por oposición a los diferentes otros -amigos, enemigos, vecinos lejanos y próximos- y a todo lo que es extraño a la comunidad nacional. Para ello han tenido que elaborar frente a propios y extraños códigos simbólicos que establecen las líneas y fronteras que separan inconmensurablemente el interior del exterior y marcar las posibilidades de cruzar esas fronteras. En otras palabras, ellas han tenido que producir una lógica de exclusión-inclusión cuya función es la de generar tipos ideales de distinción.

1. 3. La invención de la identidad nacional venezolana

La etnogénesis de la sociedad venezolana es la resultante de la conjugación de diferentes contingentes humanos profundamente diferenciados tanto en lo cultural como en lo poblacional, así como también en su deculturación y mestizaje, bajo condiciones de extrema compulsión, precedida por el dominio colonial y la esclavitud (Ribeiro, 1977:297). En la base de su formación hay grupos diferenciados de amerindios, de negros africanos y de españoles, y más recientemente -durante el presente siglo-, confluyen en ella contingentes migratorios europeos y suramericanos, dando origen así, a una realidad plurisocietal y pluricultural.

Ahora bien, la definición de Venezuela como Estado-nación en relación con un solo grupo social y étnico en detrimento de los otros, dio lugar a dos situaciones: a) que la integración ha sido casi una tarea sin fin, y b) que las representaciones y convicciones que hasta ahora tienen los venezolanos sobre ellos mismos y las relaciones entre los diferentes otros que conforman el mapa del país sea incompleta, amputada (Bonfil Batala, 1989: 106), cargada de ambigüedades y de paradojas. En los actuales momentos los venezolanos viven una crisis de reorganización de sus identidades étnica y nacional que probablemente les lleve a asumir en su propia piel el peso de sus identidades múltiples que se entrecruzan en la humanidad de cada uno de ellos.

De allí que después de 1830, el primer problema a resolver por la oligarquía criolla, quien sin tomar en cuenta las particularidades de los diferentes grupos étnicos y societarios, definió y formuló el Proyecto nacional (Carrera Damas, 1984:19), basado en el paradigma del Estado-nación, fue la integración nacional. En aras de lograrla se han realizado ajustes y concesiones para luchar contra la entropía interna, por un lado y por el otro, con la intención de reafirmar las particularidades frente a los otros Estados. En consecuencia, desde un primer momento fue necesaria la definición del “nosotros” -venezolanos- por oposición a “ellos”, a los “otros”, particularizados en los españoles durante el período independentista, y con la intención de ser reconocidos, posteriormente, por los otros Estados como integrantes de un Estado autónomo y diferenciado.

En consecuencia, el primer contenido semántico del “nosotros venezolanos” fue el referido al “derecho natural de suelo”; es decir, se centró en los símbolos que marcan las distinciones espaciales, haciendo hincapié en lo territorial. El fundamento de este código simbólico es el derecho natural en cuanto “nacidos en” o “pertenecer a la tierra donde se ha nacido” por oposición a los extranjeros o nacidos “fuera de”. Los instrumentos jurídicos que han legalizado esta oposición semántica han sido: en un primer momento la Constitución de 1811, luego las de 1864, 1877 donde se definió con claridad el Proyecto Nacional, y más tarde el Proyecto del Nuevo Ideal Nacional propuesto durante el período del General Marcos Pérez Jiménez y las Constituciones de 1961 y la de 1999.

En este sentido, el cuadro del mundo adquiere características espaciales que organiza los diferentes niveles y da sentido a la ideologización del Proyecto Nacional. La nación como un espacio determinado por fronteras naturales, a pesar de la indefinición de las mismas (todavía hoy

se discuten con los vecinos más cercanos), poblado de ciudadanos unidos por un espíritu nacional, basado en la unidad lingüística y cultural que no existe. Este modelo de nación, ha obligado a los grupos hegemónicos a desplegar estrategias para inducir los códigos simbólicos referidos al Proyecto Nacional como un proyecto único para todos los diversos grupos tanto étnicos como societarios, excluyente de cualquier otro (Carrera Damas, 1986: 173), sin respetar las diferencias y haciendo de la integración un proceso que cuando no es etnocida es asimilador, criollizador y que ha generado un acelerado proceso de descaracterización étnica de los grupos sociales que configuran el mapa de la sociedad venezolana.

Así pues que, durante todo el proceso de constitución del Estado-nación, se soslayó a las comunidades indígenas. Estas como unidades diferenciadas y autónomas no tenían cabida en el proyecto de unificar y cohesionar a todos los grupos en aras de constituir una sociedad nacional homogénea culturalmente. La burguesía criolla no tuvo interés en promover el conocimiento de las diferencias, en consecuencia, la historiografía oficial venezolana ha abordado poco o casi nada los aspectos indígenas de la cultura nacional. Tampoco se ha identificado en ningún momento ni con el indio ni con el negro sino todo lo contrario, su actitud ha sido la de rechazo,

“un rechazo que conlleva el cargo de que la persistencia de su cultura ha pesado de manera determinante y negativa en el “progreso” (sic) de las sociedades criollas” (Carrera Damas, 1993:194).

Sin embargo, a pesar de lo dicho, en la comunidad imaginaria que es el Estado-nación venezolano se ha apelado, en muchas oportunidades a símbolos e iconografía indígena para fundamentar la identidad nacional como se expondrá más adelante.

1. 4. Códigos simbólicos

Todo individuo humano tiene un acceso simbólico al mundo, al mismo tiempo que elabora la construcción simbólica del universo. En este doble proceso se conforman los sistemas simbólicos que pueden ser desmembrados en códigos simbólicos. El término código simbólico hace referencia al acopio de informaciones a las cuales acuden los miembros de un grupo social para formular sus mensajes, y cuya comprensión exacta es una condición indispensable para funcionar en la sociedad ya

que permiten la adaptación de los comportamientos individuales e interpersonales al contexto. Los códigos simbólicos conforman el contenido de la cultura.

Ahora bien, la cultura no es sólo cuestión de códigos simbólicos, en ella están incluidos, además de los modos de pensar, todos los modos de hacer y sentir de los grupos humanos influenciados por la biografía de la persona y por el contexto histórico donde se desarrollen; así como también, determinados por la organización y división del trabajo, la distribución y control de los recursos y las relaciones de poder. Lo que quiere decir, que la cultura es en definitiva un proceso dinámico de interacciones que “proporciona significado a la experiencia humana, seleccionándola y organizándola” (Rosaldo, 1991: 35). En su producción participan todos los grupos sociales y étnicos, unos más conscientes de su acción que otros, unos de manera más efectiva por el ejercicio del poder y la coercitividad; así por ejemplo, aquéllos grupos sociales que tienen la oportunidad de ejercer el gobierno tienen mayores oportunidades para obtener espacios que permitan la generalización de sus símbolos en la invención y negociación de la identidad nacional (Mato, 1993:223). En consecuencia, a medida que los diferentes grupos sociales y étnicos van ganando espacio o perdiéndolo, sus símbolos adquieren otras dimensiones y se reafirman unos y negaran otros. La transmisión de los códigos simbólicos se hace siempre dentro de un marco de coerción, cohesión y conflicto ya que su producción y reproducción es diferenciada: según la edad, el sexo, el status, etc.

En la formación de una conciencia nacional son diversos los códigos simbólicos que se han producido (3), en esta oportunidad se hará referencia sólo a: a) los códigos simbólicos temporales que se refieren a las distinciones que señalan las diferencias entre el pasado, el presente y el futuro; b) a los códigos simbólicos referidos a la relación del grupo con la naturaleza que proveen al grupo de una base firme y estable, por encima del dominio de las acciones voluntarias; c) códigos simbólicos cívicos y domésticos construidos en base a la familiaridad implícita de normas y recurrencia de prácticas sociales; e) y códigos referidos a la relación particular del sujeto colectivo con lo sagrado, lo sublime. Todos estos códigos pueden combinarse y de hecho se combinan, sobre todo, cuando se objetivan en la cotidianidad o en los rituales más sofisticados de las ceremonias conmemorativas, las consagraciones, las fiestas, etc.. o en los ritos de pasaje en ocasiones

como el nacimiento, el matrimonio y/o la muerte. De igual manera, estos códigos pueden reducirse a los que expresan la relación espacio-temporal y a los que hacen referencia a las dimensiones reflexivas a partir de las cuales los actores sociales definen los supuestos básicos de la vida social y cultural (García Gavidia, 1999: 82).

2. SÍMBOLOS INDÍGENAS EN LA INVENCIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL

En la cotidianidad de los venezolanos es objetivable una serie de códigos simbólicos, no completamente estructurados ni conscientemente asumidos, que forman parte de los contenidos diferenciadores de la identidad nacional cuyo origen puede buscarse en los diferentes grupos indígenas que existieron en el país, tal como lo observó Butt Colson, cuando afirmó que en Venezuela, en las ciudades -a pesar de la sofisticada vida moderna-, pueden apreciarse usos lingüísticos y códigos culturales de origen amerindio, además en las comunidades indígenas “más aisladas todavía encontramos vigentes diferentes idiomas y las estructuras socioculturales peculiares de sus habitantes indígenas” (Butt Colson, 1980: 23). Ejemplos de esta afirmación pueden ser observados en: las relaciones de amistad, parentesco, la distribución del tiempo sin atender a planes quinquenales, algunos valores, las prácticas alimentarias, en los intercambios no mercantiles con las deidades, con la naturaleza y con las personas, etc...

2.1. Símbolos indígenas usados como códigos de distinción temporal

Todo grupo humano, toda sociedad, toda cultura para asumirse y concebirse a sí misma y preservarse en el tiempo, se enfrenta a la necesidad de conocer o tener códigos referenciales sobre su pasado. Es precisamente en ese sentido que tanto la burguesía criolla, como los militares, artistas plásticos, dramaturgos y hasta movimientos religiosos, a partir de los años cincuenta, reivindican el pasado mítico-heroico de los caciques indígenas. Ante la fragilidad de los códigos de referencia territorial, la no consciencia de las prácticas simbólicas cotidianas como aspectos definitorios y particularizantes, las contradicciones y luchas en la asunción de los códigos identificatorios referidos a la unidad nacional, se hacía urgente la utilización y promoción de códigos simbólicos referidos a

la distinción temporal, a la permanencia de la sociedad venezolana en el tiempo, de allí la inducción del símbolo del indio heroico, como héroe civilizador.

Sin embargo, no fue en ese momento la primera vez que al indio se le utilizó como referente del código simbólico temporal, ya en tiempos independentista se le dio ese uso, en 1811 en la Provincia de Mérida se prohíbe la denominación de “indio” y se la sustituye por “Naturales”, de igual manera en la Constitución de 1811 se llama la atención para que:

“...procuren por todos los medios posibles atraer a los referidos Ciudadanos naturales a estas casas de ilustración y enseñanza, hacerles comprender la íntima unión que tienen con los demás Ciudadanos...” (C. F. 21/12/ 1811).

Lo Natural es lo que está en el origen, lo que siempre ha sido así y su permanencia en el tiempo es necesaria para la unidad de la nación. En la promoción de este código, en un primer tiempo “el otro” fue España. Veamos el siguiente ejemplo, en un fragmento de una carta de Bolívar dirigida a el Gobernador de Curazao, Señor J. Hodgson el 2 de octubre de 1813, puede leerse:

“El español feroz, vomitando sobre las costas de Colombia, para convertir la porción más bella de la naturaleza en un vasto y odioso imperio de crueldad y rapiña; vea ahí V. E. el autor protervo de estas escenas trágicas que lamentamos. Señaló su entrada en el Nuevo Mundo con la muerte y la desolación: hizo desaparecer de la tierra su casta primitiva; y cuando su saña rabiosa no halló más seres que destruir, se volvió contra los propios hijos que tenía en el suelo que había usurpado” (Bolívar, 2000:64).

Para Bolívar, los indígenas son “la casta primitiva” por oposición a los españoles que son los invasores. Aquellos son la familia de los primeros tiempos, la familia originaria, son quienes permiten explicar el origen y las características de la situación que en ese momento se vive. La idea de esa comunidad -casta primaria- con los que nacieron en esta tierra -aun cuando son hijos de españoles- genera sentimientos de cohesión y de movilidad del grupo a los objetivos de la lucha contra España.

Esta concepción de los indígenas como la familia originaria se ha repetido hasta el presente. En la Constitución de 1999 se señala:

“Los pueblos indígenas, como culturas de raíces ancestrales, forman parte de la Nación, del Estado y del pueblo venezolano como único, soberano e indivisible. De conformidad con esta Constitución tienen el deber de salvaguardar la integridad y la soberanía nacional” (C. R. B. 1999, Art. 126).

Desde 1830 “el otro” es el vecino más cercano. En el texto además de reconocerse el carácter originario de las culturas de los pueblos indígenas señala expresamente su pertenencia al Estado-nación; los convierte en un nosotros nacional que además tienen el deber de garantizar o guardar la soberanía frente a los extranjeros, particularmente con los vecinos fronterizos.

También este código simbólico temporal que significa la familia originaria es posible percibirlo en el discurso cotidiano en expresiones como estas: “los indígenas que son nuestro pasado más remoto”. En todos estos discursos se reafirma el sentido de continuidad de la sociedad venezolana desde tiempos prehispánicos, al indio que se reivindica es al indio muerto, al indio del pasado.

Este mismo código simbólico de continuidad en el tiempo se expresa cuando se presenta en los libros de historia de la escuela básica y en la historiografía oficial, que la lucha por la emancipación venezolana es una sola y sigue un hilo conductor desde el rechazo de los caciques indígenas al conquistador español, pasando por los movimientos de rebelión de negros y mulatos hasta las guerras de Independencia y la de la Federación. Ellos ocupan el primer lugar, de allí que los nombres de Tiuna, Tamanaco, Manaure, Mara, Yare, Guacaipuro, Urimare, Guaicamacuto, Terepaima, Sorocaima, Yaracuy, o simplemente los indios, los indígenas, etc... son los personajes y principales protagonistas a los cuales se hace referencia. De igual manera, la dirigencia política utiliza este mismo código para referirse al pasado, a “nuestro pasado”, a “nuestros indígenas”, son ellos los protagonistas heroicos de los primeros enfrentamientos con “el español invasor”; es el modelo de heroísmo a imitar. Hay aquí una idealización del pasado: se resuelve el enfrentamiento en una forma heroica, los ancestros -los indígenas citados- después de ser vencidos se heroizan, se mitifican. El ejemplo que seleccioné para ilustrar esta situación es el de Guacaipuro y como se ha ilustrado su hazaña en los textos escolares a partir de la narración que hizo Oviedo y Baños en la “Historia de la Conquista y Población de la Provincia de Venezuela”, donde el cronista resalta el valor del conquistador para enfrentarse al in-

dígena, el texto habla del enfrentamiento del cacique con Losada, Fajardo, Suárez, Narváez. Todos los venezolanos aprendemos en la escuela básica que Guacaipuro, con valor, arrogancia, coraje y fortaleza defendió la casa donde estaba, que los españoles para lograr vencerlo decidieron prenderle fuego y aún así salió para enfrentarse a los enemigos:

“con aquella ferocidad de ánimo que siempre tuvo para menospreciar los peligros, (.....), defendió la entrada de tal suerte, que cuantos intentaron emprenderla volvieron para atrás muy mal heridos (.....) embistió con Juan de Gámez, a quien atravesó un brazo, sacándole el estoque por el hombro; y echando llamas de enojo aquel corazón altivo, dijo: “Ah españoles cobardes, porque os falta el valor para rendirme os valéis del fuego para vencerme; yo soy Guacaipuro a quien buscáis, y quien nunca tuvo miedo a vuestra nación soberbia” (Enciclopedia de Venezuela; s/f: 147).

Esta representación de Guacaipuro lo presenta como un ancestro, como uno de los héroes fundadores de la nacionalidad, de tal manera que como héroe fundador le corresponde, al igual que los otros “padres de la patria”, un puesto en el Panteón Nacional, esta es la opinión de un movimiento, integrado por criollos e indígenas, que promovió y solicitó al Congreso de la República llevar a Guacaipuro al panteón, lugar donde se sacralizan los héroes civilizadores de la sociogénesis venezolana.

También la imagen del indio heroico del pasado es utilizada dentro del campo de la lucha política de partidos tanto por gobernantes como por opositores, por los de derecha como por los de izquierda; así por ejemplo, una de las poesías más celebradas por la Generación del 28, grupo de estudiantes que opusieron resistencia a la dictadura del General J. V. Gómez y entre los cuales se encontraban los primeros integrantes del Partido Comunista Venezolano (PCV) conjuntamente con los principales protagonistas del pacto de Punto Fijo y fundadores de los partidos políticos Acción Democrática (AD), Unión Republicana Democrática (URD); la citada poesía es de Pío Tamayo, quien aprovechó la oportunidad de la coronación de la Reina del carnaval universitario para lanzar un manifiesto antigomecista:

“Agotarse llamándola en los senderos muros.
Oscurecerse en noches solitario y rendido,
!y sentirla que sufre y que se está muriendo!

!AH! Ya no puedo más reina Beatriz. !No puedo!
 Vuelve a llorar el indio con su llanto agorero....
 Pero no, Majestad
 que he llegado hasta hoy,
 y el nombre de esa novia se me parece a vos!
 Se llama: !LIBERTAD!
 (.....) Y yo, enhiesto otra vez,
 -alegre el junco en silbo de indígena romero-
 armado de esperanzas como la antigua raza
 proseguiré en marcha.
 Pues con vos, Reina nuestra,
 juvenil, en su trono, !se instala el porvenir!"
 (Blanco Muñoz, 1988: 20).

En este caso, el indio en el pasado que ha sufrido todos los embates del colonizador, que perdió su libertad, pero no se rindió sirve de inspiración a los que en el presente luchan por liberarse de la opresión.

También está presente este código simbólico en la construcción de plazas y monumentos con un indio heroico como personaje central: la plaza Indio Mara en Maracaibo, la Plaza de la India del Paraíso en Caracas, La plaza Manaure en Coro, La plaza Yaracuy en San Felipe, El monumento a María Lionza en Caracas, etc... Todos estos monumentos presentan un indio completamente diferente y distante de los indios reales, de carne y hueso, no sólo de aquellos que han sobrevivido a pesar de las conquista, la colonización, la independencia, la federación, la democracia, la industrialización, y últimamente la revolución del país, sino también de aquellos que, como carne de cañón, han sido víctimas durante todos esos procesos. Esta representación del indígena fuerte, musculoso, arrogante, en pie de lucha al estilo de gladiadores griegos, le da al indio héroe, ancestro, un contenido semántico distinto al del indio concreto wayuu, añu, barí, pemón, yucpa, de los cuales se ignora todo. Las pocas referencias que existían de ellos en los libros de texto de la escuela básica, a finales del siglo pasado los ubican sólo en el pasado a la llegada de los españoles:

“Objetivo 1.2: Describir los principales rasgos culturales de los grupos indígenas venezolanos desde los inicios del poblamiento hasta la llegada de los conquistadores españoles.

Objetivo 1.3: Diferenciar la forma de explotación y el uso de los recursos naturales por los indígenas venezolanos, desde los inicios del poblamiento hasta la llegada de los europeos” (Arias Amaro, Alberto; s/f: 5).

De igual manera, en libros de textos más recientes, como es por ejemplo el texto *Esta es mi Patria*, publicado por la editorial Usiacuri, C. A., en el capítulo 2 redactado por Elías Pino Iturrieta, Edwin Chacón y Sergio Delgado, titulado: *esta es Nuestra Historia comienza con el subtítulo: “Hitos y procesos fundamentales”* se lee que “nuestros indígenas” que habían logrado significativos avances, tenían una rica cosmogonía y estaban capacitados para la convivencia entre pares y también para la guerra, cuando inesperadamente en 1942 “los españoles se toparon con ellos”:

“En nombres como Baruta, Carapaica, Cayaurima, Chacao, Guacaipuro, Guaicamacoto, Orocopón, Tamanaco y Yamiri, se resume el vigor de un tipo de vida y los rasgos de un género humano que debía caer en los brazos de de una hostilidad sustentada en la arrogancia y en la superioridad de sus elementos ofensivos” (Iturrieta Pino, 2002:46)

Esta resemantización del indio heroico convierte al símbolo indio en algo fijo, lo ubica en el pasado, lo convierte en algo estático, petrificado como las estatuas; este indio representa el tiempo pasado por oposición al presente y al futuro. En todos estos mensajes del indio heroico como lo más “autóctono” de la venezolanidad hay una representación estereotipada del indio, en ellos no se espera que el destinatario, el pueblo, los venezolanos actuales (criollos e indios) argumenten nada, se trata de no suscitar proposiciones sino sentimientos silenciosos, es necesario que oigan lo que se dice como si no estuvieran allí, vivos como destinatarios y muertos como referentes.

2.2. Códigos simbólicos referidos a la relación del grupo con la naturaleza

La naturaleza no es una variable completamente independiente de lo humano ni un factor constante, es una realidad que el hombre más o menos transforma por sus diversas formas de operar sobre ella o de apropiarse de sus recursos; esta situación impone constricciones de diferente índole a las sociedades. Los integrantes de éstas -individuos y grupos- desarrollan representaciones de aquella a partir de las cuales la intervie-

nen. Estas representaciones proveen a los individuo y a los grupos de una base firme y estable por encima del dominio de las acciones voluntarias.

En la conformación de la identidad nacional venezolana se han ideologizado algunos códigos simbólicos referidos a la relación del grupo con la naturaleza, entre ellos pueden citarse: el petróleo como recurso natural y la imagen mítica del indio en el paraíso perdido. Esta descontextualización de los indígenas (nada tiene que ver este indio idílico con la vivencia cotidiana de los indígenas tanto en sus lugares de origen como en las zonas urbanas) y resemantización de una realidad histórica ha sido utilizada tanto por intelectuales como por los medio de información masivos: prensa, cine, televisión, exposiciones museísticas y artistas plásticos. Veamos los ejemplos: uno de los canales de televisión comerciales presenta, en los intervalos de la programación y entre los mensajes publicitarios, su identificación con las siguientes imágenes: la Laguna de Sinamaica con sus palafitos y frente al palafito de la iglesia un niño Añu (o paraujano) con una bandera nacional, la cámara se acerca, primero al niño y después a un primer plano de la bandera ondeando, luego vuelve a moverse la cámara para fijar la imagen en las aguas y después en el niño, para ir cerrando la imagen con el niño que asoma su rostro por una puerta del palafito hasta disolverse en un paisaje que da entrada a otras imágenes de los llanos venezolanos con jinetes portando banderas y su rebaño de ganado; sobre las imágenes aparece la siguiente leyenda “Venezuela es grande” y “tú también”. En este mensaje se asocia la unidad, el “origen natural”, la continuidad de la nación con espacios y personajes que son considerados como patrimonio y de mayor antigüedad: los indígenas y los llaneros.

Hay otros mensajes de esta naturaleza que presentan un conjunto de imágenes donde se pretende mostrar la diversidad en las tradiciones: en ellas aparece el indígena (yanomami en algunos casos, wayuu en otros) a quien se le inserta como parte de esa tradición, como el origen “común” y “natural” de todos los venezolanos. En otro de los spots publicitarios hay un conjunto de imágenes para mostrar la diversidad de paisajes, y entre ellos, el indígena confundido con la naturaleza, con el río de fondo, con carácter nostálgico se remarca su permanencia en esos espacios. Es lo natural, el debe ser que ya no es.

Ese mismo código se repitió en la telenovela *Kaina* y en la exposición museística sobre el Amazonas.

Otro ejemplo de la utilización de ese mismo código es el texto que uno de los promotores del “Congreso cultural Cabimas 2000: contra la Globalización y el Pensamiento Único”, publicó en la prensa regional titulado: “Nigale habla por nosotros” y del cual citaré sólo un párrafo donde el autor remarca parte del mito donde el indio se enfrenta al español acompañado de las madres de agua, es decir las anacondas:

“Fue Nigale acompañado por tres madres de agua, quien encayó sus naves en la barra; con las macanas destrozó sus yelmos y con sus flechas atravesó sus armaduras” (Quintero Weir, 2000).

En este código lo más resaltante es la creación de una imagen natural que hable del pasado común imaginario metamorfoseado con los colores actuales, reinventando así la “etnia nacional”.

2.3. Códigos simbólicos cívicos y domésticos

Como ya afirmé en páginas anteriores, hay aspectos de las identidades -códigos simbólicos- que son involuntarios, aprendidos por la fuerza de la presencia de ellos en la vida diaria, su objetivación es la que permite reconocerse con cierta continuidad en el devenir del tiempo. La rutina los hace parecer como naturales. Es a la presencia de ese tipo de códigos que hace referencia Butt Colson (1980) y cualquier otro que tenga la oportunidad de observar en la cotidianidad a cualquier población venezolana. Estos códigos marcan la diferencia entre la rutina y lo extraordinario, por medio de ellos no es posible considerar las identidades colectivas como representativas de una referencia externa sino en la continuidad espacio-temporal de haceres y sentimientos presentes en la constitución de la comunidad. En estos códigos están inmersos los nexos de solidaridad y pertenencia a todas las prácticas institucionales, desde la familia, las fiestas (como la de las Turas por ejemplo en el Estado Falcón o la de los locos en el Estado Lara), hasta aquellos comportamientos, sentimientos, decires, toponimia, usos, hábitos alimentarios, técnicas corporales, etc. que generalmente no se discuten porque son demasiado evidentes. El que está dentro está plenamente familiarizado con ellos que no se plantea o cuestiona ni el origen ni la autoría de los mismos y algunas veces, puede llegarse a los extremos de ser incapaces de nombrarlos o de explicarlos. Si bien mi intención no es hacer el repertorio de este tipo de códigos puedo citar uno de esos usos tradicionales, sea por ejemplo la

presencia del maíz en la dieta básica de todos los venezolanos, aun cuando muchos de ellos no sepan ni su origen ni el porqué de su uso más común en el pan cotidiano o mejor dicho en la arepa.

Además de este tipo de códigos simbólicos primordiales, de origen amerindio, presentes de una manera no consciente en la invención de la identidad nacional venezolana, existen otros del mismo origen que pueden ser calificados como un desplazamiento de la tradición a la conciencia, una conciencia que fue apropiada por la elite criolla y mediatizada por la experiencia personal. Así por ejemplo, de las comunidades amerindias pre-hispánicas se han tomado: la toponimia de pueblos y ciudades tales como Caracas, Caravalleda, Los Teques, Los Taques, Bobures, Maracaibo, Mara, Yare, Catatumbo, Caroní, Choroní, Cujicito, Chuao, Orinoco, Cabudare, Aragua, Yaracuy, Curiepe, Piritu, Zapara, Zulia, Orituco, Paracoto, Macuto, Zorocaima, Ziruma, Boburata, Paraguaiipoa, Cabimas, Kasmara, Amacuro, etc...

De igual manera, se le utiliza en la asignación de nombres a escuelas, plazas, avenidas, premios, edificios, conjuntos musicales y en muchos casos, para nombrar a las personas.

2. 4. Símbolos indígenas en la relación del sujeto colectivo con lo sagrado

Todos los sistemas socioculturales construyen una relación cerrada con el dominio de lo sagrado, sea que éste se entienda en un sentido restringido -dios, las deidades, los espíritus, los ancestros- o en un sentido amplio y secularizado -la razón, el progreso, la racionalidad-. En ambos casos lo que interesa es que primordialmente los individuos se adhieran a un modo de vida colectivo que les proporcione algunos medios de interpretación de sus roles, funciones y hasta de sus destinos. Esta relación se presenta como el eje dominante a partir del cual se estructuran todas las otras relaciones, distinguiendo, por una parte, entre el valor trascendental de los valores eternos y los principios de razón o los mandamientos divinos; y por la otra, marcando la distinción entre los procesos históricos, las conveniencias sociales o las comunidades mundanas. De tal manera que, se enfatiza la fragilidad de las construcciones sociales frente a la permanencia, estabilidad y unidad histórica de la identidad colectiva o identidad nacional que trasciende las circunstancias particulares, así como su fundamentación en la representación del progreso lo que le da un acceso privilegiado a lo universal, a lo sagrado.

En los códigos simbólicos de la identidad nacional que hacen referencia a este tipo de relación de los individuos con lo sagrado se superponen tanto aquellos códigos que están estrechamente relacionados con la ideología del progreso -fundamento ideológico del Proyecto Nacional-, como los tomados a partir de la religión Católica y finalmente los que han sido producción propia a partir de la etnogénesis venezolana. En estos dos últimos es donde se puede apreciar la utilización de símbolos de origen amerindio.

Para ejemplificar, tomaré, en primer lugar, los casos de dos de las advocaciones de la Virgen María, como son las vírgenes del Rosario del Paraute y la de Nuestra Señora de Cormoto (4), los mitos de la aparición de ambas deidades narran la aparición de la Virgen María a indígenas, a quienes convence para que se conviertan al catolicismo, una vez que se da la conversión éstos tienen la misión de promover entre los suyos el culto católico. El otro ejemplo es la Virgen de Chiquinquirá o Chinita que en el Estado Zulia se le representa como una mujer wayuu. En todos estos casos, el indio convertido en portavoz e intermediario entre el grupo y María -representada en las tres advocaciones- es reinvicado, convertido e incorporado como parte sustancial del proceso de contextualización de la deidad católica. Al convertirse estas tres vírgenes en patrona de sus regiones y en la patrona nacional al indio se le incorpora como uno de los elementos identitarios.

El otro ejemplo, es la gestación y formación de lo que pudiera considerarse una “religión nacional” -venezolana-, el Culto a María Lionza el cual ha emergido de los grupos rurales subalternos a todo el contexto nacional. El personaje central de este culto de posesión -o de marcada influencia espiritista para otros- es según los creyentes una diosa indígena (5) en unos casos, en otros una mestiza de indio y blanca, que está llamada a ser la protectora, la salvadora de Venezuela. María Lionza además de ser el personaje central del culto, forma parte conjuntamente con Guacaipuro y el negro Felipe de la trilogía sintetizadora y cohesionadora de la gran multiplicidad de prácticas y creencias que el mismo contiene. El panteón del culto, está dividido en “cortes” -organizadas en forma ascendente de espíritus de menos luz a espíritus de más luz- una de las cuales está integrada por indios, los caciques y otros indios producto del imaginario popular; igualmente hay otras deidades menores -como los Dueños o Dones- que son reminiscencias formales de deidades amerindias.

Igualmente, dentro del culto a María Lionza Guacaipuro es uno de los personajes centrales no sólo de la “corte india” sino también del culto, conforma conjuntamente con María Lionza y el negro Felipe las “tres potencias”, trilogía básica de esta manifestación religiosa. Guacaipuro es:

“Gran padre Guacaipuro, jefe indio que no tuvo miedo de enfrentarse a los españoles a pesar de que sus armas eran superiores y de su crueldad ; él es fuerza y protección, se le invoca o se acude a él en cuando se emprenden empresas donde el valor y la fortaleza de carácter son necesarias o en caso de conflictos interpersonales y hasta para que proteja y defienda las casas de intrusos y ladrones (6)” (Lucy Villalobos, creyente del culto a María Lionza).

A MANERA DE CONCLUSIÓN: ICONOS AMERINDIOS PARA EMBLEMATIZAR LA IDENTIDAD NACIONAL

A partir de los ejemplos que en este artículo he descrito puede muy bien deducirse que en algunas de las narrativas que sirven de motivación y articulan muchos de los códigos simbólicos utilizados para la invención, re- invención y negociación de la identidad nacional, se han nutrido del componente amerindio de la etnogénesis venezolana. Son imágenes, temas de descripciones, de leyendas y de historias proporcionadas por la realidad o por los textos (Marin, 1978: 121) ya sea de los cronistas, de los historiadores, de los antropólogos, etc... a los cuales puede caracterizárseles de iconográficas, extendiendo el significado del término icono a representaciones visuales que están fuera del campo religioso, o más precisamente en el sentido que Greimas y Courtes (1979: 178) le dan al neologismo *iconisation* para designar: a) la figuración propiamente dicha que da cuenta de la conversión de los temas en figura, y b) la que toma en cuenta las figuras ya constituidas, les atribuye valores particulares, susceptibles de producir una ilusión referencial que en este caso sirven para articular las metáforas narrativas de la venezolanidad. En ellas se acenúan los aspectos específicos de la cultura nacional, sea resaltando los códigos de diferenciación temporal y/o espacial, sea en los referidos a su relación con lo sagrado, sea para ejemplificar las rutinas y hacer cotidianos. Es en este sentido que la figura del indio ha sido utilizada consciente y voluntariamente en el proceso de invención de la identidad con la finalidad de representar, por una parte un referente de origen y por el

otro la unidad integradora del Estado-nación, o lo que es lo mismo, la idea de la continuidad en el tiempo del Proyecto Nacional, de sus raíces más lejanas del pasado, se une a una imagen que tiene un doble valor mnemónico e interpretativo (Marín, 1978:148), ya que los sistemas de representaciones que se producen en la sociedad están estrechamente relacionados. El lenguaje visual por ejemplo, es un lenguaje semejante al lenguaje oral y al escrito. Y así como para los dos últimos es necesario tanto una alfabetidad como una sintaxis, en el lenguaje visual existe una alfabetidad visual y una sintaxis que no es calcada de los dos anteriores aunque se integren y se refieran recíprocamente.

Igualmente, en cuanto a la significación la imagen en unos casos puede ser autónoma y en otros reenvía a otros sistemas de significación. Así por ejemplo la estatua de María Lionza, de Alejandro Colina puede ser percibida como uno de los temas míticos del pasado que hacen referencia a la fertilidad, pero cuando las reproducciones de la misma (sea hechas en yeso o en fotografías) se encuentran colocadas espacialmente en un centro ritual, su lectura cambia y se la percibe como uno de los temas inherentes a la historia de la deidad central del culto a este personaje.

En todas las imágenes pictóricas, entre otras, como el mural del pintor Cesar Rengifo (ubicado en el paseo Los Próceres, y caracterizado por ser uno de los monumentos más grandes dedicados a la venezolanidad), los cuadros del proceso independentista de Tovar y Tovar, los temas mitológicos amerindios recreados por Luis Cuevas, las diferentes versiones, tanto de profesionales como de los artesanos de: María Lionza (esta deidad ha sido una de las figuras míticas más representada en diferentes versiones por los artistas plásticos, incluidos artesanos), de Guacaipuro, de la Coromoto, de la Virgen de Chiquinquirá o Chinita etc... tienen un contenido último y esencial que está dado por la voluntaria e inconsciente auto-revelación de una actitud de fondo hacia el mundo, que es característica, en igual medida del creador individual, de la época particular, de un pueblo específico, de una única comunidad cultural.

La función más resaltante que tiene la producción de imágenes y símbolos amerindios es la de definir y marcar las diferencias culturales en la invención, re-creación y negociación de la identidad nacional, o mejor dicho de la venezolanidad. En las imágenes citadas, como en otras, y en los ejemplos de los discursos que revisé puede leerse: el peso que tiene la intervención de ese otro interior y próximo -los indígenas-, el

cual fluctúa entre la similitud y la diferencia radical, convirtiéndose así en un espacio óptimo para fungir de espejo de la propia humanidad:

Indio de carne y hueso ————— Otro

Indio héroe del pasado ————— Igual a nosotros.

El pasado indígena resemantizado y emblemático tiene la función de legitimar el poder de aquéllos que se apropiaron de las mismas y las pusieron en escena con la intención de darle un sentido histórico a la identidad nacional venezolana.

Notas

1. Esta investigación ha sido posible gracias al financiamiento de El Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia (CONDES).
2. La categoría de criollo se utiliza en este trabajo para designar la entidad étnica resultante del proceso de etnogénesis que se vivió en el mundo americano después de 1492 y que se asume como heredera de los paradigmas culturales de los criollos del período colonial.
3. Ver al respecto García Gavidia, N (1996). “Códigos utilizados en la invención, re-creación y negociación de la identidad nacional”; *Opción*, Año 12, No. 20: 5-38.
4. Advocación de la Virgen María que según la leyenda en el 1600 se le apareció al jefe de la tribu de los Coromotos, grupo de indios Copes que se rebelaron ante el régimen de las encomiendas huyendo hacia los bosques y montañas circundantes, para convencerlo de las bondades de la conversión al cristianismo.
5. Gilberto Antolinez, publicó en 1939 en la *Revista Guarua*, una de las versiones míticas más populares sobre el origen de esta diosa, hija de un Cacique de la tribu de Nivar (García Gavidia, 1981: 45).
6. Testimonio recogido en Maracaibo en enero 2000.

Bibliografía

- ANDERSON, B. 1993. **Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- BERTHOUD, G. 1992. **Vers une anthropologie général. Modernité et alterité**. Librairie Droz, Genève (Paris).
- BLANCO MUÑOZ, A. 1988. **De Gómez a Lusinchi : la misma Libertad. Caracas**. Cátedra Pío Tamayo CEHA/IES/FACES/UCV.
- BOBBIO, N y MATTEUCCI, N. 1986. **Diccionario de Política**. 4ta. Edición en español Siglo XXI editores, México D. F.
- BOLÍVAR, S. 2000. **Obras completas**; Vol. I. Maveco de Ediciones, Caracas.
- BONFIL BATALLA, G. 1987. **México Profundo. Una civilización negada**. Grijalbo, México, D. F.
- BUTT COLSON, A. 1980. "Introducción" en Coppens, Walter; **Los aborígenes de Venezuela**. Fundación la Salle de Ciencias Naturales. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Vol. I. Caracas.
- CARRERA DAMAS, G. 1984. **Una nación llamada Venezuela**. Monte Ávila Editores, C. A. Caracas.
- CARRERA DAMAS, G. 1986. **Venezuela: Proyecto Nacional y Poder Social**. Editorial Crítica S.A., Barcelona.
- CARRERA DAMAS, G. 1993. **De la dificultad de ser criollo**. Grijalbo, Caracas.
- DURKHEIM, E. 1968. **Les formes élémentaires de la vie religieuse**. P.U.F. 5éme. Édition. Paris.
- GARCÍA GAVIDIA, N. 1981. **Descripción Etnográfica del culto a María Lionza**. Departamento de Ciencias Humanas, Facultad Experimental de Ciencias. LUZ, Maracaibo.
- GARCÍA GAVIDIA, N. 1996. "Consideraciones Generales sobre los Códigos utilizados en la invención, re-creación y negociación de la Identidad Nacional" en **OPCIÓN**, Año 12, No.20, 5-38; DCH/FEC/LUZ, Maracaibo.
- GARCÍA GAVIDIA, N. 1997. "Vírgenes, Santos y Personajes Sagrados en la identidad Nacional Venezolana" en Ferrero, Medina, G. (comp.) **Religión y Etnicidad en América Latina**. T. I, División de Antropología Social, Instituto Colombiano de Antropología, Santafé de Bogotá.
- GARCÍA GAVIDIA, N. 1999. "Santa Rosa de Agua no es un barrio. ¡Es un pueblo!", en Meneses Pacheco, L; Clarac de Briceño, J; Gordones G. (editores). **Hacia la Antropología del Siglo XXI**; T. II. CONICIT, CONAC, ULA, Mérida.

- GREIMAS, A.J. & COURTES, J. 1979. **Sémiotique dictionnaire raisonne de la theorie du langage**. Hachette, Paris.
- HABERMAS, J. 1994. **Identidades, Nacionalismos y Postnacionalismos**. Tecnos, Madrid.
- ITURRIETA PINO, Elías 2002. "Hitos y procesos fundamentales" en **Esta es Venezuela**. Editorial Usiacuri, Madrid.
- KEATING, M. 1994. "Naciones, nacionalismos y Estados", en **Revista Internacional de Filosofía y Política** No. 3, Dpto. de Filosofía, Moral y Política, UNED, Dpto. de Filosofía UAM-Unidad Iztapalapa, Barcelona, *Anthropos*, 39-59.
- KLOR DE ALVA, J. J. 1993. "La invención de los orígenes étnicos y la negociación de la identidad latina 1969-1981" en Gutiérrez Estévez, M.; et.. al.. **De palabra y de obra en el Nuevo Mundo**. 2. Encuentros Interétnicos. Siglo XXI de España, Madrid.
- MARIN, Louis. 1978. **Estudios semiológicos. La lectura de la imagen**. Comunicación, Madrid.
- MATO, D. 1993. "Construcción de identidades pannacionales y transnacionales en tiempos de globalización. Consideraciones teóricas y sobre el caso de "América Latina"" en Mato Daniel (Cord.) **Diversidad cultural y Construcción de Identidades**. Centro de Estudios Posdoctorales, FACES, UCV, Tropykos, Caracas.
- RIBEIRO, D. 1977. **As Américas ea Civilizaçáo**. Editora Vozes Ltda. Brasil.
- ROSALDO, R. 1991. **Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social**. Grijalbo, México D. F.
- QUINTERO WEIR, J. 2000. "Nigale habla por nosotros" en **Signos en Rotación**, Suplemento Cultural del diario la Verdad, Año III, No. 130.
- VALENZUELA ARCE, J. M. (coord.). 2000. **Decadencia y Auge de las identidades**. El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés y Editores, 2da edición, México, D.F.
- WEBER, M. 1987. **Ensayos sobre sociología de las religiones**. T. I. II. III. Taurus Ediciones, Madrid.

CONSTITUCIONES

- Constitución Federal del 21 de diciembre de 1811, en Fray Cesareo de Armelledda, Fuero Indígena Venezolana, Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Caracas. 1977.
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela 1999, Gaceta Oficial 36.860, Caracas. 1999.