
*La dramatización social y política del imaginario popular: el fenómeno del bolivarismo en Venezuela**

— Yolanda Salas**

Los imaginarios colectivos y su relación con el modelo cultural

Por memoria o conciencia histórica colectiva entendemos cómo una comunidad recuerda e interpreta la historia. De estas percepciones emergen textos, representaciones y arquetipos culturales que se formulan en palabras e imágenes. Es decir, nos situamos en el campo de las subjetividades y de las construcciones de textos, de las representaciones e imaginarios. De cómo se inscribe la historia en la memoria, y ésta en el cuerpo social (Halbwachs, 1992; Salas de Lecuna, 1987). En otras palabras, estamos en el campo de la construcción social y simbólica de la historia oral, de cómo ésta verbaliza y dramatiza sus mitos, así como también en la búsqueda de descifrar las estructuras profundas que, a modo de arquetipos culturales, modelan la conciencia colectiva. Estas matrices, aunque asimilables a fenómenos o procesos universales, se revisten de particularidades propias de la cultura e historia locales.

Partimos también de un concepto semiótico de la cultura que enfoca el comportamiento humano como acción simbólica y visualiza al hombre suspendido en una urdimbre de significados que él mismo ha tejido. En este sentido, “cultura denota un patrón de significados históricamente transmitidos y corporizados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas mediante las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes de vida” (Geertz, 1973: 89).

* Este artículo se terminó de escribir en julio de 2000.

** Investigadora de tradiciones orales, imaginarios y representaciones colectivas. Mg. en Literatura de la Universidad Simón Bolívar. Estudios especializados en el Departamento de Folklore de la Universidad de Bloomington, Indiana.

En la recuperación o proceso investigativo de esta memoria colectiva ha sido clave la recolección de testimonios orales. El prestigio que la grafía ha conferido a la palabra ha propiciado el descuido de un aspecto importante de la cultura: el testimonio oral vinculado con la tradición y memoria locales. La recuperación de estas formas de narración, algunas veces cercanas al tono conversacional, crean un gran texto cultural, sustentado principalmente en los testimonios y comportamientos verbales de un conglomerado. Allí tradición y narración oral se imbrican en un sistema de creencias y nociones compartidas por un determinado sector, ya sea social, étnico, regional o nacional. Es por ello que para entender la narrativa oral de carácter histórico es indispensable situarse en el interior del grupo hablante para percibir sus enunciados como axiomas socialmente válidos. La conciencia colectiva expresada mediante el testimonio oral es interpretativa, y su objetividad (su construcción) deviene de las expectativas sociales y culturales de quienes enuncian el texto. En este sentido, la verdad de la Historia Oral Tradicional es sociológica, y su axioma no cuenta con el respaldo sólido y confiable que ofrecen las fuentes escritas. Sin embargo, lo que la gente cree y afirma sobre los hechos reales representa una valiosa fuente documental para la comprensión y explicación del imaginario colectivo. En la subjetividad del testimonio yace precisamente su valor, pues allí se revelan mentalidades, valores y construcciones culturales. Hemos de concebir, por lo tanto, lo simbólico como un lenguaje estructurado cultural e históricamente que recurre a la representación indirecta y figurada de las ideas y acciones, de los conflictos y deseos reprimidos o frustrados (Salas de Lecuna 1987: 24-25)¹.

Uno de los centros de análisis de este ensayo consiste en poner de relieve los significados latentes que subyacen en los contenidos manifiestos de las prácticas verbales que construyen la memoria colectiva, particularmente del sector popular. En este sentido, interpretamos la enunciación del testimonio oral como una práctica verbal determinada por el entorno social y cultural. Igualmente, partimos para nuestro análisis de un concepto semiótico de la cultura que enfoca el comportamiento humano como acción simbólica.

Las voces populares subalternas que en este trabajo discurren, provienen de múltiples sitios de enunciación y representan una forma de construcción e invención de identidades y memorias colectivas². Son discursos, originados al margen del poder político central, que han ganado un espacio importante de poder, al convertirse en marco de referencia de las emociones e imaginarios a los que apela el actual Presidente de la República en sus frecuentes arengas y alocuciones.

El poder de lo simbólico en el escenario político

Noviembre del año de 1999, a pocos días del fin de milenio. La República de Venezuela, en estricta obediencia al mandato de su Presidente electo por vía de-

mocrática, el Comandante Hugo Chávez, debió cambiar su nombre por República Bolivariana de Venezuela. Este cambio de denominación es un asunto que debe ser entendido, según la voz oficial, en el contexto de una idea de renovación del orden de la vieja república por uno nuevo, basado en la ideología del bolivarianismo, que en más de un discurso público ha definido como la que sustenta el gobierno que busca la felicidad de su pueblo.

La noción de renacimiento envuelve al pensamiento político de la nación, bajo la promesa y el sentimiento de la esperanza. La figura del héroe histórico Simón Bolívar se convierte en centro de inspiración del movimiento político que detenta el poder y tiene como propósito “refundar la V República”, “poner en marcha una revolución pacífica”, “resucitar la Patria” y sacarla a flote “del saqueo más grande que se tenga memoria en 200 años de historia republicana (que) con la corrupción, con el mal ejemplo y con la impunidad, se estaba horadando los valores sagrados de la Patria (...) convirtiendo el templo de la Patria en un verdadero nido de víboras y mercaderes”. La voz presidencial retoma su discurso, y les recuerda a los futuros militares a quienes se está dirigiendo en el mismo recinto de la Academia Militar que “nosotros, hijos y amantes de esta Casa (Militar) tuvimos un día que retomar el látigo y llegar al templo a sacar a los mercaderes” (Chávez, 1999: 14-15).

Patria Sagrada, resurrección, revolución bolivariana, imágenes y comparaciones bíblicas envuelven el discurso político, mesiánico y redencionista del actual presidente. Revolución bolivariana ha sido también el lema del candidato contrincante, Francisco Arias Cárdenas, compañero de golpe de Chávez y fundador del movimiento bolivariano, aunque separado del grupo desde hace poco tiempo y erigido en su más pertinaz opositor.

A raíz de la crisis de representatividad de los partidos políticos e instituciones que habían detentado el poder, y el consecuente vaciamiento de los signos políticos, ocurre en el discurso político vigente un sobredimensionamiento del imaginario nacional referido a sus héroes y memoria histórica colectiva, así como una hipertrofia de aquellas imágenes y arquetipos culturales construidos paralelamente a la cultura oficial y resguardados en la memoria colectiva popular.

Basados en diferentes trabajos de campo centrados en la recuperación de la memoria histórica colectiva, nos detendremos en esta oportunidad a señalar las matrices culturales profundas del fenómeno que caracteriza al panorama político que se desarrolla actualmente en Venezuela.

En este sentido, es importante destacar que los mitos nacionales propios de los tiempos de secularización asumen funciones de mitos religiosos, reflejándose en ellos ciertas tendencias de la vida política y social (Misane y Priedite 1997: 158-169). Se ha tratado de comprender la política como parte exclusiva del reino de la razón. Sin embargo, existe una dimensión cultural del comportamiento po-

lítico de una nación que también debe ser estudiada, ya que sus raíces han sido maceradas en el contexto de la cultura local.

Una visión mágica y mesiánica de la historia

“Para mí, Bolívar fue como una cosa que Dios mandó para darme la liber - tá de los españoles, porque éramos esclavos de ellos. El no era una persona de carne humana como uno. Nunca manchó su espada ni mató. Eso sería bendi - ción de Dios que mandó eso” (67)³.

“Usted sabe que nuestros padres desde el momento que uno nace le hacen ver cómo es Bolívar. Y que Bolívar es prácticamente parte de Dios que hay que respe - tarlo. Usted sabe que esas son las primeras cosas que le enseñan a uno” (70).

“Lo más grande que hizo Bolívar fue la libertad que concedió a los esclavos” (71).

“El hombre fue un segundo Jesucristo, porque nadie es capaz de hacer lo que hizo Bolívar. Si Bolívar naciera de nuevo, más de uno correría: esa pila de bandidos que no han sabido manejar los dineros de este país nuestro. Bolívar no puede descansar en paz, porque es un país donde tanto ha fallado” (81).

Dos matrices de conciencias históricas colectivas determinantes se señalan en el trabajo *Bolívar y la historia en la conciencia popular* (Salas de Lecuna: 1987). La conciencia mitológica y la épica. En la primera, de extracción eminentemente popular, la construcción del héroe nacional se realiza en la esfera donde la Historia Sagrada y la Historia Patria funden sus espacios, emergiendo de ellos un Simón Bolívar predestinado y sacro, dotado de poderes sobrenaturales, con una misión redentora de origen divino por cumplir. Este mandato redentor ha infundido en las nociones de libertad y opresión connotaciones sociales que trascienden la razón originaria de la emancipación americana de liberarse del poder metropolitano ejercido entonces por la monarquía hispánica. En el sentir popular, libertad y opresión, por el contrario, son conceptos más bien asociados con la experiencia histórica vivida y recordada. La libertad de los esclavos fue la obtenida para quienes se sienten descendientes de una situación de gleba. La preponderancia de esta dimensión social y humana, aunada a la misión redentora y libertaria de ese Bolívar sacralizado, fundamenta la razón de su permanente vigencia en la sociedad venezolana. Hoy en día, desde el más allá, el héroe sigue ejerciendo sus poderes para proteger y velar por las necesidades de un conglomerado que todavía se siente desprotegido.

Las construcciones y representaciones elaboradas por esta conciencia mitológica formulan un culto bolivariano de raíz popular, gestado paralelamente al culto bolivariano oficial letrado. En este sentido, es importante destacar la diferencia de ambos cultos. El oficial, tratado extensamente por el historiador Carrera Damas (1973) y por Castro Leiva (1991), gestado además en lo que Angel Rama llamaría *La ciudad letrada*, representa la base donde se forjó la conciencia nacional, cuya versión primigenia estaría en concordancia con el planteamiento de Benedict Anderson de centrar el surgimiento de las naciones modernas en lo que él llamó *nuevas formas de comunidades imaginadas*, las cuales fueron posibles a partir de la convergencia de la imprenta y el capitalismo (1992: 46). Sin embargo, como bien señala William Rowe (1993), la debilidad del planteamiento de Anderson yace precisamente en la omisión del papel desempeñado por la cultura popular. Las metamorfosis del significado e impacto de Bolívar en la conciencia popular, por ejemplo, revelan las resignificaciones que sobre el héroe se han formulado en el espacio de la exclusión social y al margen de los ideales y límites de la nación formulada por la cultura letrada (Rowe, 1993: 25-45). Pues junto a la historia escrita, hay otra memoria retenida en la periferia.

Un Bolívar santo, mitificado, reivindicador de las clases que se sienten fuera de las esferas del poder, emergió de las verbalizaciones colectivas populares, así como el espíritu mesiánico del culto. Bolívar héroe cultural, fundador y civilizador de naciones, convertido en Padre de la Patria, encarna dentro de esa tendencia al profeta que se retiró del reino de este mundo y dejó tras de sí un mensaje que el sentir popular ha transformado en esperanza. De esta forma, Bolívar confirma su asistencia espiritual desde el más allá y queda abierta la posibilidad de un retorno. Bolívar el predestinado, mensajero divino, especie de santo guerrero, no descansa en paz desde su tumba y vela por su Patria, ofrece alivio a los desamparados, es un luchador infatigable por la justicia, por las necesidades de los pobres, por la libertad, abre caminos y genera sentimientos mesiánicos en sus admiradores y adeptos, quienes esperan una nueva liberación. Esta esperanza de liberación se objetiva en una nostalgia por el pasado o en un deseo por un mundo social más justo. Nostalgia que propicia expectativas enunciadas en frases como “las cosas cambiarían con otro Bolívar” o “sólo otro Bolívar podría salvarnos”.

Bolívar, héroe épico y libertador, es transformado por la conciencia popular en una suerte de Mesías que vino a redimirnos. Y esa conciencia histórica popular, regida también por una concepción épica y mitificadora de los procesos históricos pasados, ha propiciado y propicia un quehacer nacional a linajes de caudillos guerreros cuyas acciones reiterativas, especie de ciclos por cumplir, reproducen las del Mesías Bolívar. En ellos se encarna el espíritu guerrero y civilizador del Gran Profeta. Es así como una conciencia histórica popular, en la cual una parte de la sociedad expresa su pasado en una narrativa épica guerrera donde se exalta la esencia fundadora de caudillos o castas guerreras, se conjuga con una recepción mesiánica del devenir. Es decir, una conciencia sustentada por sociedades de linajes guerreros produce héroes civilizadores –caudillos– dispuestos a satisfacer ese espíritu mesiánico (Salas de Lecuna, 1987: 82-92).

La conciencia épica y la figura del guerrero

En el trabajo arriba citado observamos también que la conciencia épica se manifestaba en el espíritu heroico transmitido por el sujeto al relatar su intervención en la historia. En esa misma investigación detectamos dos posturas épicas: la de los vencedores y la de los vencidos. Los primeros caracterizados por la posesión de tradiciones y sagas familiares que los vinculan con una visión fundacional de la Nación, y los segundos tipificados por relatos que cuentan los avatares padecidos en sus actuaciones en la historia y en las guerras como figuras sin rostro y sin nombre, y como sujetos subyugados por una épica que narra la desbandada, el terror y los desafueros de caudillos recordados como la encarnación del mal y la violencia, aunque también de la venganza. Para los vencedores, la historia es la de los grandes hechos que ponen de relieve la acción protagónica del linaje familiar en la fundación y construcción de la Nación, mientras que para los vencidos la historia es la que se expresa en términos de sobrevivencia y narra su defectuosa participación en el proceso histórico.

Un fragmento de esta narrativa épica fundadora puede servirnos de ejemplo para ilustrar una faceta de ese espíritu guerrero. Cuenta Juan Amparan de sus antepasados, hombres guerreros, hacendados, vinculados al quehacer político, particularmente de la segunda mitad del siglo XIX:

“¡Esos eran generales guerreros!

José Luis Amparan

Vicentico Amparan...

Mi abuelo estaba preso y el cura del pueblo estaba preso. (...) El enemigo le dijo a Don Vicente:

–Don Vicente, dígame a Vicentico que se rinda porque lo voy a sacar para que (él mismo) lo mate (a Usted).

–Moriré con gusto general Escalona, pero no le digo a mi hijo que se rinda. Apriétese los calzones que va a bregar como un hombre.

(Entonces) entró el capitán Corao con Vicentico (...) en lo que entraron, barrieron la gente que había en la plaza, pero quedaba atrincherada gente en la iglesia. Que tiraban por los huecos de la iglesia arriba. ¡Muy difícil! Y Vicentico le dice “¡Al degüello capitán Corao!”. Cuando el capitán Corao avanza, le matan cuatro hombres de su lado, y echa pa´trás. Cuando echó pa´trás, Vicentico le sacudió la espada por las nalgas:

–¡Pa´lante capitán Corao! ¡Al degüello! ¡La cortá Ampareña!–. Que era cabeza quitá con paleta y todo.

Bueno, degollaron toda esa gente en la iglesia, a los enemigos. Cuando Vicentico llegó a la Prefectura, le dice el espaldero de Escalona:

–¡Alto! ¿Quién vive?

El hombre le echó un disparo a Vicentico Amparan, pero Vicentico usaba la silla, que estaba el pico de la silla forrado en pura plata, y la bala pegó por entre la cabeza de la silla y se incrustó hacia el sudadero y por ahí se detuvo. A Vicentico no le hizo nada. Pero bajo la misma detonación del fusil, Vicentico le tiró la mula encima y le puso la lanza al espaldero de Escalona. Al otro día, cargaban por las calles de Aragua paseando al negro arrebiatado de la cola de un caballo y la ropa del general Escalona que se había ido en calzoncillos, por que no le dieron tiempo ni de que se vistiera.

(...)

Al otro día, pa' meter las vacas de leche que mi papá andaba buscando, tuvieron que apartar un poco de muertos que había en la puerta, en las aceras ahí. Eso me lo contó mi papá y así fue”⁴.

Los sucesos históricos protagonizados por el pueblo: la revuelta popular de 1989

Un retrato diferente de esos muertos anónimos, intrascendentes, regados sobre la acera frente a la puerta, que como plano de fondo se dibujan al cierre de la escena épica narrada por Amparan, se encuentra en los testimonios enunciados y referidos a los sucesos de febrero de 1989. Son otras las víctimas, y entre las de la narración antes citada y las del testimonio que sigue median varias décadas de historia nacional transcurrida, así como también una conciencia histórica diferente. Las voces que hablan, azotadas por el recuerdo de la masacre, enuncian su testimonio en el marco del dolor. Son cadáveres insepultos que claman por justicia y se convierten en los protagonistas de otra forma de narrar.

El 27 y 28 de febrero de 1989, en Venezuela el pueblo tomó las calles, invadió y se apropió de lo ajeno. Durante los días de marzo siguientes, la represión militar ocupó las calles para la defensa del espacio público, y para que ésta fuera efectiva penetró el espacio de las masas excluidas. Las balas entraron en sus viviendas y en sus vidas. La violencia, la muerte y el desorden se desbordaron: “motín”, “estallido”, “explosión”, “sismo”, “sacudón”, “huracán social” fueron los recursos lingüísticos favoritos para nombrar los sucesos ocurridos. El lenguaje usado instituyó imágenes de cataclismo telúrico para definir la situación: “sismo”, “explosión”, estallidos que arrojaron de las entrañas “oleadas de masas humanas enardecidas”, sin otra identidad que no fuera la pobreza y su exclusión del sistema instituido como si una mayoría invisible se hiciera presente repentinamente.

Cuéntame del 27 de febrero

“Aquí hubo un ejemplo del 27 de febrero, grande, con el padre Matías. Tú sabes que del padre Matías dijeron que era comunista y lo tienen vigilao. Lo que pasa es que el padre Matías es un sacerdote a todo dar, aquí todo el mundo lo quiere, y ese día él se arropó con una bandera de Venezuela y subió las escaleras de Mesuca, ahí donde está el Metro, a bajar los muertos. Ahí los soldados, una persona no podía asomar la cara que no le dieran el plumazo. Ahí mataron más de 200 personas. Ahí en Palo Verde, al salir de las escaleras donde dice “Mercado de los corotos”. Y él se arropó con la bandera de Venezuela, y entonces empezó a gritar desde arriba con un megáfono que era un sacerdote, y los soldados dejaron de disparar, y él comenzó a bajar muertos. No hubo control, el ejército soltó a los soldados nuevos a la calle, la ley era disparar al que se moviera, eso fue feo. Pero nos enseñó, verdaderamente somos otros. Nos enseñó que debemos organizarnos para hacer las cosas. La próxima vez no va a ser saqueo, va a ser algo más importante, más fuerte. El padre Matías en este barrio es un héroe” (Salas de Lecuna, 1987).

La dramatización política de esta conciencia (memoria) histórica

Tres años después de esta revuelta popular, un 4 de febrero de 1992, se madrugó en Venezuela el final de un descontento que se había generalizado en todos los estratos de la población. Un grupo de oficiales del ejército con rangos de jerarquía intermedia encabezó el fallido golpe de Estado dirigido contra el gobierno de Carlos Andrés Pérez. Los “cabecillas del movimiento”, los comandantes Hugo Chávez Frías y Francisco Arias Cárdenas, se identificaron como pertenecientes al “Movimiento Revolucionario Bolivariano”, que tenía en mente tomar el poder para poner en vigencia el “Proyecto Nacional Simón Bolívar”. El golpe de Estado resultó fallido y la imagen del Comandante Hugo Chávez fue expuesta a la audiencia televisiva en el contexto de la derrota, precisamente para hacer un llamado de rendición a sus compañeros de armas que todavía se mantenían en la resistencia. Pocos segundos de transmisión por la televisión bastaron para que Hugo Chávez Frías quedara convertido en héroe. Vestido en uniforme de campaña y con los distintivos de una boina roja sobre la cabeza, arengó el llamado a la subordinación, pero a la vez exhortó a la insurrección en el futuro. Su “hemos fracasado por ahora, tiempos mejores vendrán” quedó grabado en la mente de la audiencia receptora.

El ideario del Movimiento Revolucionario Bolivariano amerita un análisis, en particular su vinculación con la conciencia histórica colectiva. Los líderes del Movimiento Revolucionario Bolivariano basaron su discurso en el recuerdo paradigmático de tres héroes históricos: Bolívar, Zamora y Simón Rodríguez, cuya frase “o inventamos o erramos” se convirtió en el paradigma que sustenta una búsqueda

da de originalidad americana en la construcción de nuevos modelos. El tema de la masacre ocurrida el 27 y 28 de febrero de 1989 se convirtió igualmente en bandera política del levantamiento de 1992, cuando el teniente coronel Arias Cárdenas expresó que “de lesa patria consideramos nosotros que se esté preparando en los cuarteles solamente la forma de controlar las manifestaciones populares, (...) que en vez de practicar con nuestras armas de guerra estemos preparándonos solamente con barricadas para frenar y matar estudiantes” (Wanloxten, 1992: 138).

Con este ideario, Chávez capitalizó la simpatía del pueblo. Dos factores adicionales contribuyeron inicialmente al forjamiento inicial del “mito Chávez” antes de su elección como presidente: su experiencia biográfica con la región llanera, símbolo de la nacionalidad por antonomasia, y su admiración exaltada por su abuelo Maisanta, un caudillo de poca relevancia que pasó a los anales de la historia menor por ser uno de los últimos hombres a caballo que se opusieron a la dictadura de Gómez. Chávez, de este modo, también encarna otra tradición: la de la conciencia épica sustentada en la saga familiar que relata las hazañas fundacionales de la estirpe y de la nación.

Chávez –esa síntesis de conciencia histórica colectiva, una vez investido del poder obtenido en 1998 como Presidente electo por vía del voto democrático–, con una prédica que exalta a la Patria como Sagrada y a Bolívar como el Padre de la misma, ha llenado su discurso político de imágenes redencionistas. Su verbo, a modo de mago ilusionista, es capaz de movilizar las emociones más raigales que se mueven ya sea en la sombra cultural o en la esfera de los ideales. Odios y resentimientos corren paralelos a los anhelos de justicia social; cambio y reconstrucción de la nación se hermanan con destrucción de lo instituido. El discurso de Chávez se ubica en el lado rebelde, y su revolución conspira contra el orden instituido: por eso las masas son sus aliadas y mejores interlocutoras. Chávez se ha convertido en el gran narrador o cuenta-cuentos de la política venezolana. Para ello ordena a las televisoras nacionales actuar en red (“cadena”) y transmitir sus largos discursos, plenos de anécdotas y episodios cotidianos así como de llamados a la ruptura del sistema y del orden. En medio de ese contrapunteo narrativo entre la historieta y la historia, propone la subversión y aviva la esperanza de su gran público, cautivado por su verbo, que encuentra resonancia en los sectores populares por ser consonante con el mito bolivariano popular.

“Chávez es la encarnación de un maestro de luz, de un espíritu de libertador. No de Bolívar. Bolívar subió muchas escalas espirituales por lo que hizo, pero como los grandes profetas, no tiene que encarnar: tiene sus emisarios. Chávez es un espíritu de luz encarnado y se palpa en que es una persona que habla y no regresa nunca al mismo tema, porque ese espíritu es muy voluble. Cada vez que él habla y habla y habla (...) difícil es que él caiga en el mismo tema. Es por eso.”²⁵

Junto a la recuperación mitificada de la historia fundacional de la nación, Chávez refuerza su espacio de poder haciendo uso de los medios de comunicación de masas. Su comportamiento verbal, que lo ubica como personaje transgre-

sor de lo instituido, junto a sus actuaciones como jugador de baseball, sus apariciones en público vestido de militar, sus frecuentes viajes por el mundo alternando con estadistas y políticos de otros países, y su discurso encendido llamando al “soberano” a sumarse a la revolución, ofertan a la teleaudiencia una imagen variada del personaje, siempre en acción. Verbo y gesto rebasan el discurso político y sustentan un ejercicio de poder que irrumpe contra lo institucional, incluida la Iglesia. Su comunicación con lo sagrado es directa, sin intermediarios, pues “Dios es la voz del pueblo” y, en consecuencia, Chávez su vocero.

Más recientemente, el comandante Francisco Arias Cárdenas, cabecilla importante del golpe del 4 de febrero de 1992, y fundador autorizado del Movimiento Revolucionario Bolivariano 200 que dio nacimiento al actual proceso político, lucha por alzarse con la bandera bolivariana, rompe filas del movimiento liderado por Chávez y se lanza como el candidato presidencial con su llamado a “rescatar el proyecto bolivariano original, traicionado por su colega de armas”. Ambos aluden al mismo movimiento, mas las estrategias discursivas y persuasivas son diferentes. Chávez mantiene a la conciencia popular en efervescencia mediante el ejercicio de una retórica y un discurso que avivan las expectativas del mito bolivariano popular y los imaginarios del guerrero, mientras que Arias pretende hablarle a la razón y a lo instituido. Y porque la razón y lo instituido son asunto de minorías cuando el éxtasis colectivo está vigente, la voz bolivariana de Arias no capitaliza a las mayorías que se sienten desposeídas. Su discurso es un llamado a un orden y progreso basado en el trabajo, mientras que el mito bolivariano popular secuestrado por Chávez se adueña de lo emocional, vive su trance extático e irrumpe en la esfera de lo sagrado. Allí la verdad se hace absoluta, y todo enjuiciamiento, toda interrogación se torna herética. La conciencia colectiva efervescente, señala François Laplantine en su estudio sobre *Mesianismo, Posesión y Utopía: Las tres voces de la conciencia colectiva*, cuando pasa por su lógica misma a sobrevalorizarse de manera apologética en detrimento de todo cuanto está con ella en una relación de extraterritorialidad, es el *odio feroz, tenaz y militante que siente por la historia*. Según el autor, en la sociedad ocurre una negación de la historia por un retorno a los orígenes, y como se trata precisamente de mitos fundamentales o fundacionales, es decir, mitos de los que dimana la salvación del mundo, ninguna duda ni discusión está permitida (Laplantine, 1977: 26-27).

La dramatización política del mito bolivariano, mediante un discurso divisionista tal como lo enunció Chávez en sus campañas presidenciales, aviva las frustraciones del sector popular y se convierte en una estrategia para transformar la desesperación en esperanza. Es la desesperanza de la última esperanza puesta en el líder-profeta la que moviliza a las mayorías que lo siguen. Los mesianismos, y en nuestro caso podríamos hablar de un mesianismo originado en el mito bolivariano popular dramatizado políticamente por el verbo persuasivo de un líder carismático, surgen a raíz de situaciones de crisis, descomposición o desorganización social y amenaza. Sin embargo, pese a lo universal del fenómeno, estas manifestaciones del imaginario colectivo remiten a modelos culturales, y el mito sobre el cual se basa es uno de ellos.

El mesianismo, según Laplantine, mantiene un diálogo patético con la historia y con lo sagrado. Este diálogo suele tornarse patológico cuando la promesa del saber absoluto o el retorno a la edad dorada se convierte en derivados oníricos o evasiones alucinatorias de toda la energía del grupo, toda vez que son respuestas a frustraciones económicas y culturales muy intensas, que surgen generalmente en contextos de situaciones coloniales y ofrecen una compensación a poblaciones que ya no pueden soportar un estado de opresión (Laplantine, 1977: 199). Dentro de los elementos patológicos de la esperanza mesiánica, señalados por el autor citado, están los procesos de “proyección y escisión”. Señala Laplantine que “no parece que haya término medio entre los elegidos y los damnificados, entre los buenos y los malos, los defensores del género humano y sus adversarios. De ahí su impermeabilidad a la experiencia y al desmentido de los hechos, su negativa a admitir que las líneas de escisión que nos separan y nos oponen unos a otros también nos atraviesan a nosotros mismos” (1977: 200). Se crea así un sociocentrismo. En efecto, el discurso actual de Chávez revela cierta patología al dividir a la sociedad en las dicotomías oligarcas y soberanos, corruptos y bolivarianos, patriotas y traidores. Este carácter disfuncional y autodestructor del fenómeno, según el autor que hemos venido citando, constituye a escala colectiva estadios de negación de una cultura y la aniquilación de lo que se posee. En este sentido, los mesianismos del fracaso son suicidas (Laplantine, 1977: 204).

Los espíritus guerreros del imaginario religioso y su dramatización social: los guerrilleros de la lucha popular

Escuchemos la voz del espíritu de un guerrillero de los años sesenta, quien toma posesión de un médium para realizar prácticas curativas en el contexto de un culto religioso de filiación afroamericana. Julio, como se da a conocer nuestro espíritu informante, deja correr sus palabras a través de la garganta del médium para contarnos apenas algunos datos de su pasado, y por ser éste demasiado reciente y tener todavía fuertes ataduras con el plano terrenal, debe guardar en confianza mucho de sus datos biográficos.

“Nosotros, por decirte, éramos guerrilleros. Y fui guerrillero en la época de los sesenta. Imagínate: no hay ni treinta años. Hay un tipo de espíritu que se ha desprendido mucho más antiguo, ellos sí te pueden dar muchos datos. No nosotros estamos cerca de este plano, estamos desprendidos pero estamos ligados. Yo puedo decirte que fui guerrillero, ahora quién fui, qué realicé, no te lo puedo decir, tengo mis vínculos, mis cordones todavía en este plano, tengo todavía que cumplir mi evolución.

¿Cómo era la vida de un guerrillero? La más maravillosa que te puedas imaginar. Es tan así que me desprendí [murió] por ella. La guerrilla quería

cambiar un sistema social. Un imposible. Es tan así que no dejó ni huella. ¿No ve cómo está ahorita la sociedad? Peor. Nosotros aspirábamos a cambiar una conciencia que está hoy en día peor. Todo lo que nosotros buscábamos rescatar, los valores sociales, los valores humanos, los valores de la familia, los valores de los derechos humanos: todo está por el suelo. Hay otros espíritus que no nacieron aquí en Venezuela, como el Che Guevara.

La guerrilla fue muy violenta. El problema que sucedió con la guerrilla fue que el gobierno puso al pueblo en su contra. Había caseríos, por ejemplo, donde llegaba un capitán, por ejemplo, disfrazado de soldado guerrillero, violaba mujeres, quemaba cosechas: el campesino pensaba que era el guerrillero”⁶.

Estas voces de espíritus de guerrilleros actúan en un culto de corte afroamericano⁷, caracterizado por creencias y prácticas de posesión, que tiene como fin curar al paciente creyente, así como también protegerlo de fuerzas negativas o daños que le han sido impuestos desde afuera. Detrás del rito se narra y dramatiza una conciencia histórica, imaginada y mitificada en la exclusión y verbalizada en el espacio liminal del trance⁸.

Los espíritus desencarnados de los guerrilleros de los años sesenta pertenecen a la historia próxima. Como protagonistas de la misma poco pueden narrar de su vida, pues sus vínculos con la tierra son recientes y se pone en peligro el proceso de evolución espiritual por el que están atravesando. Son ellos espíritus que murieron en la lucha por unos ideales hermosos que aspiraban a transformar la sociedad en una donde no hubiera pobreza.

Otros espíritus guerreros más potentes y efectivos dentro de este culto son los africanos, particularmente aquellos prestados de cultos antillanos, cuyas historias remiten a la trata esclavista. Las estrategias para la obtención de libertad quedan apenas enunciadas por acciones que remiten al ocultamiento en cuevas. Su porte aguerrido, semidesnudo, en gesto dispuesto a la lucha, se puede observar en las imágenes expuestas en los altares y generalmente compradas en tiendas especializadas, llamadas perfumerías. Guerreros son también los espíritus vikingos que se unen al culto⁹ por los años setenta y toman fuerza y popularidad en los ochenta. La representación de estos vikingos los hace lucir rubios, semidesnudos, cubiertas sus partes con pieles de animales cazados, y mostrando su piel blanca. Altos y fornidos, con porte semibárbaro, daga a la cintura y casco cubriendo la cabeza con su típica cornamenta, representan al hombre rudo, bárbaro, guerrero y conquistador. Tanto los espíritus africanos como los vikingos (especialmente estos últimos) son fuertes, cortantes y de comportamiento violento cuando se manifiestan y toman posesión del cuerpo ajeno, a quien someten y violentan con hojillas, vidrios rotos y metales punzantes. Tanto vikingos como africanos son espíritus que agotan al médium. Este conjunto de ademanes y comportamientos violentos y cortantes posibilita el desarrollo o progreso del médium a la vez que la

curación o protección de los peticionarios. Mediante la mimesis y recreación histórica, se representan experiencias sociales e históricas traumáticas.

La corporización de estos espíritus guerrilleros, africanos y vikingos, se gesta casi paralela al período de pacificación de la guerrilla urbana iniciado por el gobierno del Presidente Leoni a fines de 1964, con la promulgación de la Ley de Conmutación de Penas. La aceptación popular de estos espíritus continuó fortificándose al mismo paso que la violencia social (delincuencia) se incrementó, así como también se evidenciaba la corrupción y descomposición de los partidos políticos que monopolizaban el ejercicio del gobierno. Podríamos decir que la creación y fortificación de estos espíritus guerreros es una estrategia simbólica de progreso y curación para una sociedad enferma. Se reproduce la violencia para dominarla y expulsarla, pero a la vez se la postula como eje modelador.

De modo que esta aspiración de cambio espiritual y social se realiza en un espacio histórico, metafóricamente construido sobre las nociones del guerrero, de la lucha y de lo primitivo.

Por otro lado, la guerrilla de los sesenta se convierte en memoria de lo que no fue posible, de lo no consolidado. La función de estos espíritus es curativa para los pacientes y su misión reside en el perfeccionamiento de su evolución espiritual. Los espíritus africanos invocados tienen la potestad de convertir al mito en historia vivida. Hacen del mito un relato de experiencias históricas fechables alejadas del *illo tempore*. La memoria recuperada de la trata y la resistencia esclava se aviva y se torna ejemplarizante. Mientras, los espíritus guerrilleros convierten a la historia reciente en mito por su necesidad de olvido y de cortar con los vínculos aún existentes en la tierra. La experiencia vivida se transforma rápidamente en utopía frustrada, en mito.

El guerrillero, por otro lado, se transmuta en curandero de almas. Si la lucha armada no fue posible, la espiritual se propone como alternativa para hacer surgir una sociedad nueva. La historia nacional se universaliza en el espacio metafórico de lo guerrero y de lo primitivo. No se trata de civilizar la barbarie sino de civilizar *en y mediante* la barbarie y lo guerrero. Lo primitivo se postula como agente de progreso. Los espacios no son antagonísticos sino complementarios. No hay dicotomía sino continuidad, y de la continuidad deviene la posibilidad. El lenguaje verbal y gestual del espíritu de una guerrillera entrevistada, Trina, entendido en otro contexto, resultaría incomprensible. Por un lado, vestida en túnica satinada roja, con boina militar del mismo color sobre su cabeza e insignia del Che Guevara como distintivo, realiza curaciones y se preocupa por el progreso espiritual y la sanación corporal de su paciente; por el otro, al evaluar en situación de entrevista las masacres acaecidas en Caracas en la revuelta popular del 27 y 28 de febrero de 1989, señala que un pueblo desarmado no debe salir a la calle a enfrentarse con un ejército aprovisionado, pues la lucha en la calle no se realiza con piedras sino con armamento en mano. En consecuencia, allí murieron muchos inocentes.

“¿Quieres saber quién fui yo en vida? En verdad nosotros somos entidades que venimos a este plano y si recordamos cuando estábamos vivos nos atrasa el desarrollo. De la vida mía lo único que te puedo decir es que fui guerrillera, como te expliqué, tenía ocho meses en estado (de gravidez) cuando me mataron. Eso fue en Cantaura. La guerrilla para mí era mi ideología, luchábamos en una lucha contando con el pueblo. Lamentablemente, el logro fue que los mataron y el pueblo sigue igual. Pero para nosotros, en aquel tiempo, esa lucha fue muy importante. ¿Mi misión ahorita? Somos curanderos del alma”¹⁰.

Estamos ante una manera especial de concebir e interpretar la historia en un culto de posesión, en el cual se escenifican rituales protagonizados por *mediums*, quienes, en un estado alterado de conciencia, de “su yo”, dan paso a otra persona o expectativa. Estos espíritus o subjetividades de corte guerrero¹¹, hospedados al margen de la sociedad nacional anfitriona que se postula igualitaria y felizmente mestiza, asumen la voz de subgrupos sociales para formular una experiencia compartida de mundo donde afloran contenidos diferenciadores, que posibilitan la emergencia de otros discursos y la configuración de conciencias alternativas o adaptativas al cambio social y cultural. Esta historia social recrea el pasado en una realidad donde verdad y ficción se imbrican para producir metáforas y representaciones sociales que fortifican la experiencia cognitiva del sujeto. Para entender los significados profundos de estas construcciones históricas elaboradas y recreadas en el espacio de la liminalidad y del margen, es necesario determinar las mitificaciones y los olvidos presentes.

En este campo semántico de espíritus guerreros se narra una mitología popular. De esta forma la memoria se carga de nuevas subjetividades, que buscan su razón de ser en episodios ficcionalizados de la historia. Es la historia recontada desde un campo de significación que exalta la heroicidad de lo aguerrido.

Estos procesos de reestructuración de identidades nos revelan que la memoria histórica popular no es una estructura tan estable y consolidada como en un principio se creyó: en ella se observa un dinamismo que la moviliza al cambio de percepciones, liberando la irrupción de paradigmas culturales y arquetipos psicológicos que habían estado adormecidos. En estos arquetipos, la naturaleza no domesticada es parte del hombre mismo: la piel del animal cazado se confunde con la del hombre. Lo animal es esencia de la humanidad. El vestido deja de ser ropaje y apariencia cultivada; ni siquiera es protección contra la intemperancia del clima. La piel que recubre al espíritu bárbaro en su representación verbal y visual es el emblema de ese lado oscuro y sombrío que la modernidad ha querido ocultar y reprimir. Aunque la voz que ellos emiten es el reconocimiento y legitimación del bárbaro: no se le reprime, no se le oculta; por el contrario, se le venera y se le pide fuerza; se le tiene como modelo de guerrero y hombre luchador.

“Los vikingos (...) es como decir algo guerrero, algo fuerte. Son tremendos. Son guerreros asesinos. Son tipos rudos. También suenan así como especie de alta mar. Son peludos, con cachos, guerrilleros. Tienen unos cuernos que ellos se ponen. Los cachos y las pieles son de animales que ellos cazan”¹².

El Bolívar guerrero de la lucha popular: la dramatización social del imaginario religioso

Un interesante ejemplo de la versión mitologizada del Bolívar guerrero popular se encontró en el imaginario de los prisioneros¹³ en una de las cárceles más violentas de Caracas, el hoy demolido Retén de Catia. Durante un trabajo de campo realizado en el interior de esta prisión pudimos observar un mural, suerte de altar cívico, realizado por los reclusos. Este mural es un excelente ejemplo de los imaginarios y símbolos de la población penitenciaria allí recluida¹⁴.

Encabezando la pintura, los rostros de un Simón Bolívar guerrero y del Che Guevara se dejaban ver en los extremos izquierdo y derecho respectivamente. Debajo de cada uno corrían las siguientes inscripciones: “la libertad no se mendiga sino se conquista” y “es preferible ser pocos y buenos que ser un ejército y no servir para nada”. En medio de ellos había símbolos patrios alusivos a la libertad, como dos brazos alzados rompiendo las cadenas que los ataban, al unísono de las estrofas del Himno Nacional *Gloria al Bravo Pueblo que el yugo rompió*. En la parte inferior se leía la divisa “Más vale una libertad peligrosa que una esclavitud tranquila”. Otros símbolos libertarios como la paloma y la famosa estatua de la Libertad americana, añadidas posteriormente, se juntaban en este mural como figuras emblemáticas de uno de los “pabellones guerreros”, como se les llamaba a los sectores más violentos de esa conocida cárcel venezolana.

La elevación de la figura del Che Guevara a sitial de honor en compañía de Simón Bolívar ubica la lectura del mural en el campo de la lucha revolucionaria. Bajo este enfoque mitificador de la contienda, ambos personajes, convertidos en héroes paradigmáticos, se transfieren entre sí sus atributos de combatientes-liberadores. Por otro lado, el crimen y el delito de los delincuentes allí recluidos se impregnan de sus irradiaciones. Las consignas implícitas de lucha revolucionaria de los años sesenta y guerra libertadora de la independencia, paradójicamente, legitiman su transgresión, para darle el basamento ideológico de lucha social al quebrantamiento de la norma. Bajo la licencia del mito y una visión mágica de la historia, se cobija el delinquir.

A pocos días de la toma de poder presidencial, Chávez, en un discurso público que estaba siendo televisado, justificó el robo como estrategia de sobrevivencia para un padre de familia con hambre y necesidad de alimentar a sus hijos. Para ratificar su afirmación, le preguntó a la entonces presidenta de la Corte Suprema de Justicia si ella no haría lo mismo. Es indudable la capacidad comprensiva que es-

te líder político tiene de la conciencia popular al exponer sus creencias y aspiraciones de modo relevante en el espacio político. De esta forma, esta conciencia popular ha ido ganando un espacio de poder importante con el aval político de su máximo exponente, presidente de la república elegido mayoritariamente por el voto de las mayorías. Sin embargo, ese espacio de poder se mantiene indefinido, caótico, en búsqueda de su forma, porque el sistema de valores sobre el cual se sustenta es el resentimiento acumulado en los largos años de exclusión social.

Cabe aquí agregar que la vigencia del Che Guevara en la memoria popular no es una característica individualizadora de la población carcelaria: si estuvo allí presente, es porque el héroe por excelencia de las guerrillas latinoamericanas de la década de los sesenta, con el transcurrir del tiempo, ha sido coronado por la memoria popular como inspiración y guía ejemplarizante¹⁵. Hecho del cual no ha estado ajeno el presidente Chávez, quien en el cierre de su campaña electoral estuvo acompañado por su “bravo pueblo” enarbolando banderas con el rostro estampado del emblemático mártir y líder revolucionario.

Consideraciones finales

El pasado histórico narrado por la conciencia popular escapa, en cierta medida, a la esfera de la historia para alojarse en la del mito, que es el lugar de la invención y la creación, donde la historia no tiene cabida.

Es importante identificar y analizar la mitología sobre la cual se sustenta la memoria popular, en particular las matrices y significados profundos del mito colectivo popular. Por otro lado, los imaginarios nacionales se construyen sobre narrativas y creencias colectivamente compartidas, en donde la relevancia de un período histórico o un héroe sirven como elemento cohesionador eficaz de una comunidad, cuya composición interna es heterogénea.

Actualmente, en Venezuela, los mitos e imaginarios populares, que anteriormente ocupaban el lugar de una conciencia subalterna que corría paralelamente al margen de la sociedad nacional, son fuente de referencia del discurso del poder central. En el presente político venezolano, la versión gestada en la exclusión social es la matriz donde se están generando las emociones colectivas populares que son movilizadas por el discurso de Chávez. Para que el mito sea efectivo debe tener resonancia, es decir, debe estar vinculado a la memoria colectiva. En este ensayo hemos demostrado las matrices culturales y el arraigo del mito popular, así como sus múltiples enunciados. La apropiación de mitos colectivos y el uso emocional que ciertos líderes políticos hagan de los mismos para preservar el poder, en nuestro caso, pueden conducir a un reduccionismo del gran mito colectivo bolivariano nacional, en el cual todos tienen cabida: tanto la tradición letrada como la popular. La exaltación del mito bolivariano, acompañado de un discurso

emocional divisionista que demoniza a una parte de la población, está remitiendo a un uso y una resignificación política del mito popular, y sirve de instrumento para exaltar las emociones y las (des)esperanzas de las mayorías excluidas.

Estamos ante una apropiación nacionalista del pasado, en la cual el sector popular mayoritario tiene una recepción diferenciada, en concordancia con su perenne situación histórica de opresión. La energía mesiánica del mito popular bolivariano es capitalizada por un liderazgo que llama al pasado: por un lado pide el renacimiento de una nueva república cobijada bajo los ideales bolivarianos de la felicidad a modo de retorno a una edad dorada, al mismo tiempo que lo inserta dentro de la esperanza de la revolución. Pero al fin de cuentas, una revolución centrada en el pasado.

Las historias construidas por la memoria popular modelan conciencias: en el caso de Venezuela, la exaltación del pasado se alista en la causa disidente y rebelde. En este sentido, la historia, según la memoria popular, se ha convertido en un campo de lucha política, y su apropiación por los grupos que actualmente poseen el poder político resignifica el mito bolivariano popular del Bolívar guerrero, Mesías, redencionista, protector de las clases populares desposeídas. El estudio de las formas de apropiación, construcción y mitificación popular de la historia y sus héroes abre un fecundo campo de aprendizaje y comprensión cultural. Allí se encuentran estampadas las premisas sobre las que se ha organizado, simétrica o asimétricamente, la sociedad con sus específicas mitologías.

En el caso de la Venezuela actual, es importante preguntarse quién o quiénes controlan tanto la mitología popular como el lenguaje político, cuáles son los niveles de comprensión y recepción de este imaginario, y cuáles son los sectores sociales que se sienten allí representados con mayor resonancia. Se trata de una conciencia popular subalterna, que había estado operando paralelamente al margen del poder constituido y que ahora se ha erigido en la voz de las mayorías y ha pasado a ocupar el centro del espacio público y del poder.

Bibliografía

- Anderson, Benedict 1992 (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London-New York: Verso).
- Carrera Damas, Germán 1973 *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de las ideas en Venezuela* (Caracas: Universidad Central de Venezuela-Ediciones de la Biblioteca) N° 46.
- Castro Leiva, Luis 1991 *De la patria boba a la teología bolivariana* (Caracas: Monte Avila Editores).
- Chávez, Hugo 1999 *Alocuciones del Señor Presidente de la República Hugo Rafael Chávez Frías, en el Paseo de los Próceres y la Academia Militar. 5, 6 y 7 de julio de 1999* (Caracas: Ministerio de la Secretaría de la Presidencia de la República).
- Geertz, Clifford 1973 *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc. Publishers).
- Halbwachs, Maurice 1992 (1941) *On Collective Memory* (Chicago-London: The University of Chicago Press).
- Laplantine, François 1977 (1974) *Mesianismo, posesión y Utopía: las tres voces de la imaginación colectiva* (Barcelona: Granica Editor).
- Marcus, George 1998 *Ethnography through Thick and Thin* (Princeton: Princeton University).
- Misane, Agita y Aija Priedite 1977 “National Mythology in the History of Ideas in Latvia: A View from Religious Studies”, en Hosking, Geoffrey and George Schöpflin (eds) *Myths and Nationhood* (New York: Routledge). pp 158-169.
- Rowe, William 1993 (1991) *Memory and Modernity. Popular Culture in Latin América* (London-New York: Verso).
- Salas de Lecuna, Yolanda 1987 *Bolívar y la historia en la conciencia popular* (Caracas: Instituto de Altos Estudios de América Latina de la Universidad Simón Bolívar).
- Salas de Lecuna, Yolanda 1996 “Las desarticulaciones de una modernización en crisis: revueltas populares y la emergencia del caudillismo en Venezuela”, en *Montalbán* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello) N° 29, 55-76.
- Salas de Lecuna, Yolanda 1997 “Una biografía de los espíritus en la historia popular venezolana”, en *INTI. Revista de Literatura Hispánica* (Rhode Island, Roger B. Carmosino Editor) N° 45, 163-174.
- Salas de Lecuna, Yolanda 1998[a] “La cárcel y sus espíritus guerreros: una aproximación a los imaginarios de la violencia”, en *Tribuna del investigador* (Caracas) Vol. 5, N° 1.

Salas de Lecuna, Yolanda 1998[b] “Nuevas subjetividades en el estudio de la memoria colectiva”, en *Primer Simposio sobre Cultura Popular “Venezuela: tradición en la modernidad”* (Caracas: Equinoccio-Ediciones de la Universidad Simón Bolívar y Fundación Bigott).

Turner, Victor 1969 *The Ritual Process. Structure and anti-structure* (Ithaca-New York: Cornell University Press).

Wanlosten, Gustavo 1992 *El 4 de Febrero. Por Ahora.* (Caracas: Fuentes Editores, C. A.).

Notas

1 En otros trabajos más extensos he publicado una selección significativa de los testimonios de estas voces. Remito, en particular, a Salas de Lecuna (1987).

2 Sobre el papel de la voz como perspectiva y su comprensión en la etnografía de la modernidad, véase Marcus (1998: 57-78).

3 Testimonios orales tomados de Salas de Lecuna (1987). Al final de las citas de los testimonios se señala la página específica.

4 Testimonio grabado en Petare, Caracas, junio de 1997.

5 Testimonio expresado en estado de trance por un líder médium de un conocido centro espiritual religioso en Caracas, marzo de 2000.

6 Entrevista grabada en Petare, en un centro espiritual religioso. Caracas, octubre de 1995.

7 Un estudio más extenso sobre el tema lo trato en Salas de Lecuna (1997).

8 En el trance y la posesión se crean espacios liminares. Como espacios de la antiestructura interesa observar en ellos las formas creativas y emergentes que allí se producen. Para el concepto de liminalidad véase Turner (1969).

9 Es importante señalar que el conocimiento sobre los vikingos y su imaginaria se obtiene de películas exhibidas en los cines y televisión, según me lo señalaron algunos informantes.

10 Entrevista grabada en Petare, en un centro espiritual religioso. Caracas, octubre de 1995.

11 En otros trabajos he señalado que esta figura guerrera, representada por diferentes espíritus, construye en el culto afroamericano conocido como María Lionza un campo de significación que he llamado “cimarronaje”, tomando como referencia sus historias o biografías de sus vidas pasadas. Véase Salas de Lecuna (1996: 55-76). El tema de los imaginarios religiosos populares, y en especial el campo semántico del cimarronaje y la africanización de los espíritus, ha sido tratado en Salas de Lecuna (1998[b]: 261-278). También Salas de Lecuna (1997: 163-174).

12 Testimonios grabados en la cárcel de Catia. Caracas, 1996.

13 Es importante señalar que se trata de individuos enjuiciados o en proceso de juicio por delitos contra personas, contra la propiedad privada, tráfico y tenencia de drogas. No se trata de presos políticos.

14 Un tratamiento más extenso sobre estos imaginarios de la violencia, es abordado en Salas de Lecuna (1998[a]).

15 En el sector popular, el culto a los guerrilleros como luchadores sociales no sólo se hace presente en algunos centros religiosos de corte espiritista, también se les rinde homenaje en barrios populares. Por ejemplo, en barrios populares como El 23 de Enero se mantiene viva la costumbre de izar banderas para recordar la muerte de algunos de ellos.

Próxima Edición

Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización II

Caracas: CLACSO-UNESCO-CIPOST/UCV, 2001

Estudio Introductorio

Daniel Mato (Universidad Central de Venezuela)

*Estudios latinoamericanos sobre cultura y
transformaciones sociales en tiempos de globalización II*

Lourdes Arizpe y Guiomar Alonso (CRIM-UNAM, México)

Cultura, comercio y globalización

Isidro Cisneros (FLACSO-México)

La Intolerancia después del Comunismo

Gioconda Espina (Universidad Central de Venezuela)

*Cada una, cada uno, la masa y el
Comandante en Jefe de Venezuela (1998-2000)*

Jesús "Chucho" García (Fundación Afroamérica)

*Deconstrucción, transformación y construcción
de nuevos escenarios de las prácticas de la Afroamericanidad*

Alejandro Grimson (IDES, Buenos Aires)

Fronteras, estados e identificaciones en el Cono Sur

Gustavo Lins Ribeiro (Universidad de Brasilia)

Planeta Banco: Diversidad Étnica en el Banco Mundial

Fabio López la Roche (Universidad Nacional de Colombia)

*Ciudadanía cultural y comunicativa
en contextos de globalización, desregulación,
multiculturalismo, y massmediatización: el caso colombiano*

Mireya Lozada (Universidad Central de Venezuela)
Política en Red y Democracia Virtual: la cuestión de lo Público

Daniel Mato (Universidad Central de Venezuela)
*Des-fetichizar la “globalización”:
basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones,
mostrar la complejidad y las prácticas de los actores*

Luz Adriana Maya Restrepo (Universidad de Los Andes)
*Memorias en conflicto y paz en Colombia:
La discriminación hacia lo(s) “negro(s)”*

Carlos Ossa (Universidad Arcies, Chile)
La profecía vulgar

Angel Quintero (Universidad de Puerto Rico)
*El debate sociedad-comunidad en la sonoridad.
El desafío de las músicas mulatas
a la modernidad eurocéntrica convencional*

Nelly Richard (Universidad Arcies, Chile)
*La Problemática del Feminismo
en los Años de la Transición en Chile*

Yolanda Salas (Universidad Central de Venezuela)
Morir para vivir. La (in)certidumbre del espacio (in)civilizado

Ana Wortman (Universidad de Buenos Aires)
El desafío actual de las Políticas Culturales en la Argentina

Este libro se terminó de imprimir en el
taller de Gráficas y Servicios en el
mes de junio de 2001.
Primera impresión, 700 ejemplares

Impreso en Argentina