

**HERMENÉUTICA CRÍTICA
DE LA HISTORIA DEL TIEMPO PRESENTE:
LA INVENCIÓN DE LA TRADICIÓN EN LA REVOLUCIÓN
BOLIVARIANA**

*J. Pascual Mora-García**
Grupo HEDURE
Universidad de Los Andes
Núcleo-Táchira
San Cristóbal - Venezuela
pascualmoraster@gmail.com

Fecha de recepción: 10.09.2006
Fecha de aceptación: 20.09.2006

Resumen

Este artículo analiza la historia del tiempo presente (Ricouer, 2003) tomando como categorías el concepto de la hermenéutica crítica, que en el sentido ricoeuriano significa ponerle límites a cualquier pretensión totalizadora; y por otra parte, la exploración de las razones de validez de una historiografía consciente de sus límites. Con estas premisas abordamos la inmanencia del imaginario social bolivariano en la invención de la tradición de «revolución bolivariana». Luego del proceso constituyente de 1999 se fraguó una Constitución para la rebautizada República Bolivariana de Venezuela. Desde entonces se inició un proceso político que ha sido conocido como la ‘Revolución Bolivariana’. Casi simultáneamente se inició la construcción de un nuevo nacionalismo que retoma las prácticas inventadas de la tradición (Hobsbawn, 2002) caracterizada por la ritualización de la figura de Bolívar y los símbolos de la Nación, en especial la Bandera y el Escudo. De la misma manera que se hiciera en el siglo XIX, hace referencia al pasado heroico del pueblo venezolano para

* **José Pascual Mora-García** (1963). Venezolano. Licenciado en Filosofía (Universidad Central de Venezuela-1986), Magíster en Educación, mención Gerencia Educativa (UNET-1994), y Doctor en Historia Económica y Social de Venezuela (USM-2001). Diploma de Estudios Avanzados por la Universidad Rovira i Virgili-España. Actualmente es Candidato a Doctor en Educación en España. Profesor de la Universidad de los Andes -Táchira, categoría Asociado, dedicación Exclusiva. Coordinador del Grupo de Investigación Historia de la Educación (HEDURE). Investigación realizada con auspicio del CDCHT-ULA, formando parte del proyecto de investigación: Código: NUTA-H-214-05-06-B.

refundar un neonacionalismo bolivariano. Se trata en definitiva de pasar del saber histórico a la hermenéutica crítica, para develar la pretensión de la historia como reflexión total. Ese prejuicio impuesto, según el cual la Historia da cuenta de todo, y como tal legitima todo, debe ser develado para superar la alienación del tiempo presente.

Palabras clave : hermenéutica crítica, neonacionalismo, imaginarios sociales

**CRITICAL HERMENEUTICS
OF PRESENT TIME HISTORY:
THE INVENTION OF TRADITION IN BOLIVARIAN
REVOLUTION**

Abstract¹

This paper analyses present time history (Ricouer, 2003) using as categories the concept of critical hermeneutics, that in Ricouer's view means putting limits to any totalitarian plan; and, on the other hand, exploring the validity reasons of a historiography conscious of its limits. With these premises in mind, we deal with the immanence of the social Bolivarian imaginary in the invention of the tradition of the «Bolivarian revolution». After the constituent process of 1999, a new Constitution was forged for the rebaptised Bolivarian Republic of Venezuela. Since then a new political process named Bolivarian Revolution started. Almost simultaneously, started the construction of a new nationalism that retakes the invented practices of tradition (Hobsbawn, 2002), characterised by the ritualization of Bolivar's figure and of the nation's symbols, specially the Flag and the Shield. In the same way as it was done in the XIX century, it makes references to the heroic past of Venezuelan people in order to set up a Bolivarian neonationalism. We will go from historic knowledge to critical hermeneutics, in order to disclose the idea of history as total reflection. That forced prejudice that History explains everything, and, therefore, legitimates everything, must be put in evidence in order to overcome the alienation of present time.

Key words : critical hermeneutics, neonationalism, social imaginary

Introducción

Intentaremos abordar el imaginario social bolivariano retomando lo que Paul Ricoeur (2003) denomina historia del tiempo presente; a saber: «La historia de lo contemporáneo, llamada también historia del tiempo presente, constituye un notable observatorio para evaluar las dificultades que surgen entre la interpretación y la búsqueda de la verdad en historia» (Ricoeur, 2002:445). Uno de los conceptos incorporados por la historiografía actual es el que Jean Lacouture aportó en la década del sesenta del siglo XX con el nombre de Historia Inmediata, y que especialmente ha sido desarrollado por el grupo de historiadores de Historia a Debate en la Universidad Santiago de Compostela, bajo la coordinación del Dr. Carlos Barros. Al respecto retomo el criterio de Rojas (2004): «La historia inmediata, tal como la hemos descrito y concebido, no sólo debe responder a las demandas de un público ansioso de respuestas acerca de las causas de múltiples acontecimientos históricos que vive en el presente, sino que debe ser también una oferta del historiador consciente de su papel como intelectual comprometido en la necesaria comprensión del tiempo presente en su diálogo permanente con el pasado y con el futuro, no olvidando que la construcción de una imagen del pasado o del futuro no es monopolio exclusivo del historiador. Máxime cuando vivimos una especie de aceleración del tiempo histórico en el contexto de una revolución científico-técnica de la información y en un mundo más globalizado por los efectos de las comunicaciones que *«en directo, vía satélite»*, nos desbordan de sucesos y accidentes de la vida cotidiana que se le presentan al espectador como acontecimientos históricos, tal vez, sin serlo. Estamos, pues, frente a una responsabilidad social difícil de renunciar y de compleja actuación. ¿Cuál es nuestra experiencia, al respecto, en nuestro quehacer cotidiano? ¿Cómo ha sido nuestro acercamiento a la historia inmediata como historia del tiempo presente?» (Rojas, 2004).

Estamos concientes de que el tema de la historia inmediata aplicado al proceso actual venezolano no es nada novedoso, pues hay múltiples acercamientos importantes, en particular, cito el trabajo de Frederique Langue (2002): *Hugo Chávez et le Venezuela. Une action politique au pays de Bolívar*. Sin embargo, nuestro aporte se refiere al abordaje del tema desde la óptica de historia de los imaginarios sociales, entrecruzando las herramientas que nos proporcionan la antropología histórica y la psicología postjunguiana, entre otras.

Con esta orientación preliminar intentamos entrecruzar los tiempos históricos: de larga duración, de mediana duración y tiempo *évènementiale*, tal como los abordara Fernand Braudel, pero en nuestro caso aplicados al estudio del imaginario social bolivariano.

En Venezuela, como en todos los países de América Latina, el Estado es el que funda la Nación, y no a la inversa; cada gobernante se siente con derecho a refundar la Nación (en el siglo XIX y en el siglo XXI), quizá por eso el nacionalismo venezolano sigue preso de lo que Luis Ricardo Dávila (2005) denomina: «lo contradictorio y confuso. Ambas coordenadas definen las insuficiencias de la Nación.» (p. 286) Ayer como hoy, el nacionalismo se funda sobre la base de la invención de la tradición (Hobsbawm, 2001), invención que fue estelarmente dirigida por Antonio Guzmán Blanco en el siglo XIX y que hoy encuentra en Hugo Rafael Chávez Frías su expresión. Bolívar devenido en imaginario político adquiere otra performatividad; ahora es el héroe salvador que le devuelve la soberanía popular, es el héroe que le da mercados a precios solidarios, es el héroe que le crea una universidad para todos, es el héroe que alimenta la esperanza del pobre y del que sufre.

Recientemente se ha desatado una polémica por la modificación de los símbolos de la Nación, que responde a la línea del nacionalismo metodológico (Ulrich, 2004). De nuevo operó la lógica decimonónica, el Estado sigue fundando la Nación en el siglo XXI. Lo cual indica que todavía no hemos madurado como Nación. La intelectualidad se distrae discutiendo acerca del número de las estrellas en la Bandera Nacional, y el cambio del sentido del caballo en el Escudo, cuando el problema de fondo es la refundación de la Nación. Curiosamente esa no ha sido la discusión, los especialistas se detienen en discusiones estériles sobre lo accesorio descuidando lo substantivo.

A partir de la nueva Ley de Símbolos Patrios (2006), en Venezuela se modificó la Bandera y el Escudo, pero es necesario ubicar el problema fundamental para ilustrar mejor el alcance de los símbolos de la Nación. Mientras la discusión se orienta hacia la nueva organización semiótica descuidamos el problema de fondo; cual es, el problema de la refundación de la Nación.

Frente a esta coyuntura nos planteamos estas reflexiones; en primer lugar, preguntarnos por qué no participaron suficientemente en la consulta los historiadores de oficio, ni los centros de investigación, ni las academias, ni las

universidades. En segundo lugar, qué implicaciones reales trae consigo esa modificación, más allá del número de las estrellas en la Bandera Nacional; o bien, la dirección hacia la izquierda del caballo en el Escudo Nacional, entre otras modificaciones. Y en tercer lugar, preguntarnos ¿acaso estamos en presencia de un nuevo imaginario social bolivariano? Es necesario deslindar entre los pseudos problemas y los verdaderos.

1. La invención de la tradición en los tiempos de la Nación

La primera respuesta nos permite confesar que los historiadores en Venezuela no han privilegiado el estudio de la invención de la tradición en los diferentes tiempos históricos de la Nación, de la misma manera, que nos hemos dedicado al estudio de la geohistoria. Nos hemos anclado en la vieja Historia Patria, que si bien tuvo un fin inmediato, como fue consolidar la memoria histórica nacional, también es verdad que no dejó de tener su ingrediente ideológico manipulador. Y en ese sentido, la Historia Patria sirvió servilmente a Antonio Guzmán Blanco, a Castro, a Gómez, a Pérez Jiménez, a Carlos Andrés Pérez y, en esa misma dirección, a todos quienes han detentado el poder durante el siglo XX para legitimarse. La transformación del nacionalismo venezolano de la decimonónica versión liberal a las versiones nacionalistas neoliberales, y últimamente, caracterizada por un neonacionalismo de izquierda, sigue sin estudiarse cabalmente. Sorprende el silencio de las Escuelas de Historia, de las Maestrías en Historia, de los Doctorados en Historia, junto a ellas, el silencio de los Centros y Grupos de Investigación. No dicen nada con densidad, porque el problema no es dar una respuesta preñada por la polarización política actual, que en suma es un hecho coyuntural. Sorprende que algunos historiadores, de reconocida trayectoria a nivel nacional, cuando opinan, simplemente respondan con el lenguaje del comunicador social, del periodista, y no con el lenguaje del *historiador*. El historiador más que un estudioso del acontecimiento, del tiempo évènementiale (como dirían los franceses), estudia el tiempo estructural, el tiempo de larga duración, es decir, el tiempo de la lentitud en la historia (Le Goff, 1991).

Sólo analizando el nacionalismo metodológico nos podremos percatar de las diversas escenificaciones del tiempo histórico nacional, y así comprender que la Nación no está constituida sólo por territorio, sociedad y gobierno, sino también por la articulación de los imaginarios sociales (Dávila, 1992).

En este sentido seguimos el enfoque de Bernardo Subercaseaux (2005), quien propone las distintas escenificaciones del tiempo histórico en Hispanoamérica. Históricamente las élites y la *intelligentsia* fueron los ejes protagónicos en su dimensión operativa al gobierno, funcionaron como aparatos ideológicos del Estado, y sirvieron de base en el diseño del tiempo histórico nacional; organizaron los ritos y conmemoraciones cívicas, la historiografía y la en-sayística, incluso las obras literarias. De esa manera, la escenificación del tiempo nacional diseñada desde las élites se convirtió como una suerte de esqueleto del imaginario nacional y, a la postre, como una gran maquinaria persuasiva.

En Venezuela durante el siglo XIX y XX, la *intelligentsia*, vale decir, los in-telectuales, los académicos y políticos fueron los responsables de la elaboración simbólica y el perfilamiento de ideas-fuerza de la Nación. Y este aporte a la historia se convirtió, a la larga, en el gran pecado, pues su rol como conciencia nacional precursora también sirvió para retardar los cambios. Indudablemente que se han dado también momentos de osmosis (y conflicto) entre la *intelligentsia* y el mundo popular. La Revolución de Octubre de 1945 puede ser recordada como el primer intento de participación directa de las masas en el estamento político, incluso ha pasado a la historia con el slogan siguiente: «época de cuando los *alpargatúos* tomaron el poder». También se caracterizó por articular la dupla: pueblo-ejército y pueblo-partido, que, a la postre, se convierte en el primer antecedente de integración política del ejército y el pueblo (Dávila, 1992).

Y recientemente podemos decir que, a partir del proceso que vive Venezuela después de las elecciones de 1998, se inicia una nueva reminiscencia de la integración entre la *intelligentsia* y el mundo popular, pero que paulatinamente se fue quedando sólo en poder de las versiones populares. No nos olvidemos de la participación importante de la *intelligentsia* tradicional en la Constituyente (1999), o entre los asesores del Presidente Chávez el inicio del «proceso bolivariano.» El abandono de esa *intelligentsia* ha dado paso a una forma de participación de los liderazgos populares, subordinados incondicionalmente a la figura del presidente. Esta circunstancia en nada beneficia ni a Venezuela ni al actual sistema de gobierno.

Es necesaria la emergencia de una nueva *intelligentsia* que participe en la elaboración simbólica, una nueva *intelligentsia* que salga del acomodo político, y la supuesta neutralidad valorativa. Una nueva *intelligentsia* que supere la

visión aburguesada, una nueva *intelligentsia* que responda responsablemente como intelectual orgánico.

2. Los símbolos patrios y la invención de la tradición

Los cambios en los símbolos patrios, más allá de las significaciones semióticas o semiológicas, inducen a una nueva reminiscencia de la invención de la tradición (Hobsbawm, 2002). Eric Hobsbawm ha señalado que el liberalismo, durante el siglo XIX, fracasó como ideología, al menos en el sentido de que no pudo proporcionar unos lazos de autoridad y de lealtad sociales como los que había en las sociedades anteriores. Para subsanar este fracaso, el liberalismo hubo de llenar este vacío con «*prácticas inventadas*». Hobsbawm ha llamado a la creación de tales prácticas la «*invención de la tradición*». Dichas prácticas consistirían, básicamente, en un proceso de ritualización y formalización por referencia al pasado. Siguiendo a este autor, las tradiciones inventadas pueden ser de tres tipos: a) las que establecen o simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo, ya sean comunidades reales o artificiales; b) las que establecen o legitiman instituciones, estatus o relaciones de autoridad, y c) las que tienen como principal objetivo la socialización, el inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones.

En el siglo XIX el nacionalismo metodológico apeló a la invención de la tradición desarrollada por el liberalismo para revestir el fracaso social sembrado por su ideología personalista, una tradición anclada en un pasado mítico de la Nación, en la que ésta apareciera dotada ya de los rasgos de una comunidad política liberal.

Acabo de señalar que la invención de la tradición supone apelar a un pasado mítico, pero esto no quiere decir que se trate de la apelación a un pasado falso. Basta con que se seleccionen del pasado aquellos hechos más acordes con la identidad de la Nación para que puedan ser utilizados como reminiscencia en el tiempo actual.

El estudio de las tradiciones inventadas tiene, para Hobsbawm, una importancia sobresaliente. A través del mismo podemos ver de qué manera invenciones distintas señalan proyectos políticos distintos o formas radicalmente distintas de entender la Nación. Por ejemplo, en Venezuela está por estudiarse en profundidad las tradiciones inventadas; desde las visiones contrapuestas del nacionalismo liberal venezolano (siglos XIX y XX) hasta sus modelos sucesorios,

el nacionalismo autoritario durante las dictaduras de Castro y Pérez Jiménez, el nacional-neoliberalismo durante la etapa democrática en las décadas de los ochenta y noventa del siglo XX, e incluso, el neonacionalismo actual. De esta manera aprenderíamos bastante acerca del carácter polimórfico y contradictorio del nacionalismo venezolano.

El estudio de las tradiciones inventadas proporciona herramientas útiles para que podamos examinar los problemas recientes: el neonacionalismo, la comprensión del Estado-Nación de la «revolución bolivariana», y las verdaderas implicaciones de los cambios en los símbolos nacionales. Sólo así podremos abordar la curiosa paradoja *de la nación mo-derna venezolana*, de lo contrario seguiremos en discusiones cíclicas y bizantinas que responden más a parcialidades políticas momentáneas.

3. ¿Estamos en presencia de un nuevo imaginario social bolivariano?

Abordamos el estudio de los imaginarios desde la óptica de la antropología histórica, especialmente en la interpretación de Gilbert Durand (2000). La obra de Durand se remonta a los años sesenta, cuando publicó *Estructuras Antropológicas de lo Imaginario*. Heredero de la tradición de Mircea Eliade, Gaston Bachelard, Claude Levi Strauss, y Paul Ricoeur, ha sabido conciliar el estructuralismo figurativo y las corrientes hermenéuticas.

La investigación de los imaginarios no tiene nada que ver con ficciones, como comúnmente se entiende. Lo imaginario alude a las imágenes mentales y visuales organizadas por la narración mítica de cada individuo, de cada pueblo, de cada Nación. El enfoque tiene que ser interdisciplinario, por eso tendríamos que decantarlo desde el análisis de la memoria (Halbwachs, 1994), de la memoria colectiva (Bloch, 1994), del *utillage* mental (Febvre, 1993), de las formas simbólicas (Cassirer, 1972), y sus respectivas memorias o mentalidades; en fin, no puede abordarse en forma plana. Como dice Evelyne Panthagean (1996), la historia de lo imaginario es una cuestión demasiado amplia, pues sus dominios abarcan desde la historia de las religiones hasta la historia de la literatura.

El imaginario bolivariano implica el estudio del mito bolivariano y el símbolo de la venezolanidad. Los imaginarios están sembrados en nuestros hábitos, tradiciones, en las comidas y bebidas, en la vida y en la muerte, en el odio y en el amor; en los tiempos catárticos (Vovelle, 1998): lo apolíneo y lo dionisiaco.

¿Qué estamos pensando cuando hablamos del imaginario social bolivariano? En principio nos estamos refiriendo a las formas de representación de la figura de Bolívar en el «utillaje mental» del venezolano; a la forma como Bolívar está interiorizado en el inconsciente colectivo venezolano; a la forma como Bolívar está sembrado en la mentalidad venezolana; a la forma como Bolívar se constituyó en el mito fundacional de la Nación; en la forma como Bolívar dejó de ser el hombre que existió históricamente para convertirse en un tiempo antropológico. Cuando nos preguntamos si estamos en presencia de un nuevo imaginario social bolivariano en el tiempo histórico actual, queremos preguntar si hay alguna variante novedosa; porque el imaginario social bolivariano no es nuevo, es un proceso que se inició en el siglo XIX y se ha extendido hasta el día de hoy (Cfr. Pino Iturrieta, 2003; Caballero, 2006).

Hemos querido aproximarnos, por otra parte, tratando de evitar el sesgo de la polarización momentánea, para tratar de abordar el problema como investigadores y no como simpatizantes de uno u otra tendencia en la cual está repintada la proliferación de títulos que tocan el tema, incluso por parte de los investigadores más connotados. Aquí recordamos con Ricoeur la pregunta: «¿Cómo y hasta qué punto el historiador y el juez cumplen con esta regla de imparcialidad inscrita en sus deontologías profesionales respectivas? (...) Estas preguntas se inscriben en la prolongación de las dirigidas a la pretensión de la Historia de situarse fuera de cualquier punto de vista, y a las de la época presente para juzgar todas las formas caducas de modernidad» (Ricoeur, 2003:420).

No nos hagamos ilusiones ni propósitos de enmienda espirituales, el imaginario social bolivariano siempre ha servido para legitimar la relación saber/poder. El que tiene el poder define cuál es y cuál debe ser la verdad; «la verdad —afirma Foucault— no está fuera del poder, o careciendo de poder (...) la verdad es de este mundo (...) cada sociedad tiene su propio régimen de verdad, su política general de verdad: es decir, los tipos de discursos que acepta y los hace funcionar como verdaderos; los mecanismos e instancias que capacitan a uno para afirmar la verdad o falsedad de determinadas expresiones» (Foucault, 1980:131). De lo cual podemos inferir que cada sociedad tiene su propia economía política de la verdad. Bolívar evidentemente ha sido utilizado para legitimar los discursos históricos en torno a la verdad.

La dependencia arquetipal de Bolívar no siempre ha conducido a caminos ciertos. A veces, ha sido deformada por quienes han manipulado al pueblo políticamente.

Por ejemplo, se ha aprovechado la dependencia arquetipal mesiánica para desarrollar una cultura de la dependencia en el pueblo venezolano, una cultura de la pobreza que nos presenta en el contexto de las naciones como un «pueblo joven», a la manera de Ortega y Gasset. Así se ha convertido a Bolívar (inconscientemente) en el Papá Noel de los venezolanos. Podríamos decir con López-Pedraza (2000), que la «cultura de piñata» que caracteriza a la cultura venezolana en parte descansa en una histeria hebefrénica, en donde se exagera la histeria de lo infantil. Queremos que el país funcione cual sueño Disneyland, o lo que la psicología junguiana llama ‘la psicología de cuento de hadas’; por eso nos emocionan las soluciones temporales.

El líder político busca conectarse sentimentalmente con la masa a través de sus imaginarios. En Venezuela, ésa ha sido una constante: en el siglo XIX y el siglo XXI, en regímenes de facto o en democracia, en las izquierdas y en las derechas, en todos los sectores de la sociedad. Bolívar ha sido el comodín: lo fue para Guzmán Blanco, Juan Vicente Gómez, Pérez Jiménez; Carlos Andrés Pérez, y, estelarmente, ha sido encarnado por Hugo Chávez Frías.

El mesianismo psico-social e ideológico encarnado en Chávez ha sido capitalizado para nutrir al mesianismo político, con altas cargas de utopía y, a veces, de alucinaciones; «en nuestros países cuando ciertas generosas utopías se vuelcan sobre los agudos problemas sociales, adquieren pronto un tono mesiánico» (Neira Fernández, 1997:88)

Ese mesianismo pudo captar la geografía del hambre en un sector de la población venezolana que históricamente había sido marginada. Chávez alimenta la esperanza en quienes habían sido infravalorizados; pero lamentablemente los medios para alcanzar el fin no han sido los mejores. No se puede negar al Otro por ser diferente, ni se pueden alimentar cargas tanáticas que buscan la destrucción de la diferencia; tampoco se puede invocar la virtud armada sobre la virtud civil.

El imaginario social bolivariano también ha sido alimentado por la extensa bibliografía que se teje alrededor del culto bolivariano, y en especial ha sido alimentado por la literatura latinoamericana. Podríamos decir que ese proceso se inició con el poeta ecuatoriano José Joaquín Olmedo (1780-1847) en su *Oda a la victoria de Junín, Canto a Bolívar*, editado por primera vez en Guayaquil en 1825. En sus novecientos nueve versos reconstruye la genealogía de los

imaginarios latinoamericanos, desde la versión arquetipal de la Gran Diosa Madre, la Pachamama, pasando por el último inca Huaina Cápac hasta la figura emblemática del héroe supremo, Simón Bolívar. El poema contiene la memoria colectiva de aquellas batallas que alimentaron la gloria de la gesta heroica, de Junín a Ayacucho. Es un himno al eterno retorno, un canto que integra las raíces prehispánicas con el mundo occidental.

Pero el poeta que más sembró en sus versos la perpetuación del imaginario bolivariano ha sido Pablo Neruda. La teogonía bolivariana en Neruda quedó plasmada en su *Canto para Bolívar*, ahí se expresa el ritualismo, cual invocación al Padre Nuestro en el catolicismo. El Padre Nuestro de Neruda nos remite a un panteísmo; Dios ya no está en el cielo sino en la naturaleza, por eso es inmanente. Este poema fue leído en la Universidad de México el 24 de julio de 1941:

Padre nuestro que estás en la tierra,
en el agua, en el aire
de toda nuestra extensa latitud silenciosa;
todo lleva tu nombre, padre, en nuestra morada:
tu apellido la caña levanta a la dulzura,
el estaño bolívar tiene un fulgor bolívar,
el pájaro bolívar sobre el volcán bolívar,
la patata, el salitre, las sombras especiales,
las corrientes, las vetas de fosfórica piedra,
todo lo nuestro viene de tu vida apagada,
tu herencia fueron ríos, llanuras, campanarios,
tu herencia es el pan nuestro de cada día, padre.

Junto al *Canto para Bolívar* de Neruda, tendríamos que incorporar el *Credo* de Miguel Ángel Asturias, para que quede completo el devocionario. Con Padre Nuestro, Credo y todo; las dos oraciones más potentes que identifican el rito cristiano han sido *mutatis mutandis* aplicadas ahora al rito bolivariano.

Creo en la libertad, madre de América,
creadora de mares dulces en la tierra,
y en Bolívar, su hijo, señor nuestro,
que nació en Venezuela, padeció
bajo el poder español, fue combatido,

sintiose muerto sobre el Chimborazo,
y con el iris descendió a los infiernos,
resucitó a la voz de Colombia,
tocó el Eterno con sus manos
y está parado junto a Dios.
No nos juzgues, Bolívar, antes del día último
porque creemos en la comunión de los hombres
que comulgan con el pueblo,
sólo el pueblo hace líderes a los hombres,
proclamamos guerra a muerte y sin perdón a los tiranos,
creemos en la resurrección de los héroes
y en la vida perdurable de los que como tú, Libertador, no mueren,
cierran los ojos y se quedan velando.

Bolívar ha dejado de ser el hombre que existió históricamente para convertirse en un género literario, está en la plaza pública, pero también está en el altar junto a las imágenes religiosas: ha pasado a formar parte de la imaginaria del pueblo venezolano. Desde los puros habaneros llamados «Bolívar», pasando por líneas de transporte público, bodegas, farmacias, barberías, monedas, y hasta una estrella que descubrió Flammarion, todos llevan el nombre *Bolívar*. Por eso ingresa a la memoria del niño casi al nacer y se perpetúa durante toda su existencia. En ese sentido decimos que Bolívar está sembrado en el zócalo de memoria venezolana; por eso «no quedó enterrado en su tumba, sino sembrado en toda la tierra.» (Briceño Guerrero, 1983:10). Lo que los dioses del Olimpo para los griegos, Bolívar lo es para los venezolanos: «ser bolivariano es igual a ser venezolano» (Castro Leiva, 1991: 10).

El imaginario colectivo también opera con dispositivos catárticos, el Bolívar imaginario social le permite al pueblo sublimar cargas inconscientes, a veces llenas de manifestaciones tanáticas (destructoras), que de otra manera terminarían desbocando al pueblo por el estado de frustración ante la carga de promesas incumplidas. Pero recordemos que cuando el pueblo pierde la conexión con el símbolo, inmediatamente arremete y actúa ciegamente. Los imaginarios se conducen sobre una frontera muy tenue entre la razón y la tradición (Ricoeur, 2003).

A manera de conclusión:

1. La invención de la tradición ha sido una de las estrategias que ha retomado el proceso político actual para legitimar su estructura de poder, y así poder modificar los símbolos de la Nación. Es la demostración fehaciente de que se busca

- refundar la Nación, y para eso, se ha echado mano de una nueva simbólica.
2. El imaginario social bolivariano ha sido la herramienta que ha permitido conectar al presidente con las masas. El imaginario bolivariano interiorizado en las masas ha echo posible despertar las manifestaciones inconscientes en busca de una nueva tierra prometida.
3. La evidencia de falta de maduración política en nuestro pueblo se manifiesta en el estado de manipulación al que siempre está sujeto, a la espera de cualquier Mesías o salvador que pueda darle la solución milagrosa a sus dificultades. En esta dirección y visto el discurso de los líderes que se disputan las elecciones actuales (diciembre de 2006), se observa un punto en común: quién da más, quién promete más, quién es el nuevo Moisés que pueda hacer llover el nuevo maná (petrodólares) para ser repartido en las «misiones» de Chávez Frías, o en «la negra» prometida por el candidato opositor.

Notas

¹ Traducido por: Ingrid Goilo de Tyrode. Directora del Centro de Investigaciones en Lenguas Extranjeras (CILE), Escuela de Idiomas Modernos, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes, Mérida, VENEZUELA.

Bibliografía

- BRICEÑO Guerrero, J. M. (1983) *Recuerdo y respeto para el héroe nacional*. Azul-Rectorado ULA. Mérida.
- CABALLERO, M. (2006) *Por qué no soy bolivariano, una reflexión antipatriota*. Alfadil:Caracas.
- CARRERA Damas, G. (1973) *El Culto a Bolívar*. BUCV:Caracas.
- CASTRO Leiva, L. (1991) *De la patria boba a la teología bolivariana*. Monte Avila:Caracas.
- COLOM GONZÁLEZ, F. (2005) *Relatos de nación. (La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico)*. España, Iberoamericana.
- Dávila, Luis R. (1992) *Imaginario político venezolano*. Caracas, Alfadil.
- (2005) *Independencia e insuficiencia en la construcción de la nación venezolana*. En Colón, F (Compilador) *Relatos de nación*. España, Iberoamericana.
- DURAND, G. (2000) *Lo imaginario*. Ediciones del Bronce: Barcelona.
- FOUCAULT, M. (1978c) *Microfísica del poder*. Madrid:La Piqueta.
- HOBSBAWN, E. y Terence Ranger (Eds) (2002) *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica.

- HOBBSAWM, E. (1991) *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.
- LANGUE, F. (2002) *Hugo Chávez et le Venezuela. Une action politique au pays de Bolívar*. L'Harmattan :París.
- LE GOFF, J. (1991) *El Orden de la Memoria* (El tiempo como imaginario), Barcelona, Paidós
- LOPEZ-Pedraza, R. (2000) *Ansiedad Cultural*. Acea: Caracas.
- MORA-GARCÍA, José P. (1997) *Los sin patria: ¿una nueva organización mental de la nacionalidad?* Aldea/Mundo, Año 1, No. 2. San Cristóbal. Pp. 14-15
- (Mayo-octubre 1997) De la gerencia global a la gerencia glocal. *Aldea/Mundo*, Año 2, No. 3. San Cristóbal. Pp. 34-35
- (2000) Bolívar: mito fundacional de la venezolaneidad, en *Rev. Sociedad Bolivariana del Táchira*, N° 15. San Cristóbal.
- (2005) Venezuela: La revolución bolivariana de Hugo Chávez y el neo-nacionalismo de la V República. *Programa Aula: Nacionalismo y Globalización. Fundación Canaria Manuel Velázquez Cabrera, Fuerteventura-Islands Canarias*. Disponible en <http://www.fuerteventuradigital.com/noticias/FUNDACION/2005/11/24/211346.asp> (24 de noviembre de 2005)
- NEIRA Fernández, E. (1997) Por una izquierda viable y diferente: cómo salir del infierno al paraíso. *Rev. Venezolana de Ciencia Política*. N° 11, enero-junio. Mérida
- NERUDA, P. (1950) *Canto General*. Bruquera:Barcelona.
- PINO Iturrieta, E. (jul-ago. 1999) Bolívar santo de vestir. *Revista Bigott*. N° 50. Caracas.
- (2003) El divino Bolívar. Ensayo sobre una religión republicana. *Catarata:Madrid*.
- RICOEUR, P. (2003) *La memoria, la historia y el olvido*. Trotta: Madrid.
- ROJAS, Reinaldo (2000) El retorno de los héroes: el discurso político de Hugo Chávez Frías y el proceso constituyente en Venezuela. En *Memorias del XI Congreso Colombiano de Historia en la ciudad de Santafé de Bogotá*.
- SUBERCASEAUX, B. (2005) «Tiempo nacional e integración. Etapas en la construcción de la identidad nacional chilena.» En *Colom, F. (Compilador) Relatos de nación. España, Iberoamericana*.
- ULRICH, B. (2004) Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial. *Barcelona, Paidós*.