

FORMAS IDEOLOGICAS DE LA PERCEPCION DE LA HISTORIA VENEZOLANA

Iraida Vargas Arenas y Mario Sanoja Obediente
(Venezuela)

Introducción

El tema sobre el que nos toca discutir, se refiere a un concepto estratégico para la educación: "Patrimonio Cultural" ha sido y es objeto de interés para las diferentes instituciones nacionales e internacionales que estudian y se ocupan de la cultura. Ha sido debatido en distintos foros, simposia y otros, abordándolo desde diferentes ángulos que van desde el legal al técnico pasando por la formación de recursos humanos, problemas de conservación e incluso enfocando aspectos concernientes a las definiciones conceptuales, filosofías, etc., que tienen que ver con el patrimonio cultural de los pueblos. Sin embargo, podemos decir que en todos estos abordajes este último aspecto -el que refiere a las definiciones conceptuales sobre lo que es patrimonio cultural- no ha sido debatido en profundidad, encontrándonos en la actualidad con una serie de nociones generales, o demasiado vagas o demasiado abarcales, sin que exista una reflexión seria sobre tales proposiciones, sobre los efectos que ellas han tenido sobre los investigadores e instituciones que se encargan de la cultura.

Sin pretender agotar el análisis de las causas de esta situación, nos interesa en el presente trabajo asomar algunas ideas para la discusión en ese sentido, así como también hacer un transepto histórico que nos permita visualizar -con mayor precisión- el papel de eso que se denomina "patrimonio cultural" en la estructuración y desenvolvimiento de los modernos Estados-Nación.

Definiciones básicas

Contradicciones entre los conceptos de patrimonio y herencia cultural

Hemos querido escribir algunas notas sobre los conceptos de patrimonio y herencia cultural, más para establecer ciertas líneas de discusión que para

disertar de manera magistral sobre los mismos. Establecemos como premisa fundamental para esta discusión que no se trata sólo de un problema de denominaciones, sino por el contrario de contenidos. También intentamos introducir en la discusión la noción de identidad cultural ya que uno u otro concepto (patrimonio y herencia) conllevan de manera necesaria al problema de la identidad cultural. Asimismo, creemos conveniente insertar en el análisis a la categoría cultural /Bate, 1978), ya que es evidente su interconexión con las nociones y conceptos anteriormente aludidos.

Titulamos estas reflexiones como contradicciones entre los conceptos de patrimonio y herencia cultural debido a que, la manera como se ha definido pero sobre todo usado el concepto de patrimonio, supone asumir una posición antagónica al concepto de herencia.

Tradicionalmente se observa que las definiciones de patrimonio cultural que se encuentran no sólo en textos escritos por especialistas (arqueólogos, arquitectos, historiadores, etc.), sino también en documentos emanados de organismos nacionales e internacionales que se ocupan de eso que se ha dado en llamar la cultura, aluden “al conjunto de bienes culturales tangibles e intangibles, producidos por los pueblos”. En ocasiones, se consideran también “a los procesos vividos” por tales pueblos. Pero, en uno u otro caso, tanto en definición como en uso, el trasfondo que se intuye y pone en práctica es aquel que fomenta lo que en otros espacios hemos denominado “la visión objetual de la cultura” (Vargas Arenas, 1986). Esta visión patrimonial objetual de la cultura adolece de varios elementos que parecen ser denominador común en nuestros países:

- 1) La cultura se convierte en un bien.
- 2) Los bienes culturales privilegiados son objetos (vasijas, iglesias, etc.).
- 3) Los objetos privilegiados son definidos por los organismos de poder y las clases dominantes.
- 4) No se consideran y se desprecian como bienes culturales aquellos objetos y procesos que revelan de la vida cotidiana de los pueblos.
- 5) Se descontextualizan bienes y procesos.
- 6) Los resultados producidos por “investigaciones” o “rescates” de bienes, se insertan en la sociedad cumpliendo su función ideológica como: a) objetos de arte (en museos y galerías) b) como francas mercancías en los mercados tradicionales del arte.

7) El “rescate patrimonial” se traduce en inventarios de bienes culturales.

La visión patrimonial de la cultura fomenta, entonces, la comercialización de la cultura y “anestesia” a la memoria histórica de los pueblos al impedir un reconocimiento real y objetivo por parte de esos pueblos, al estar mediada la percepción cultural -la identidad- por esas “catedrales del arte” que son los museos objetuales, o al implicar a sus herederos y hacedores en el comercio y el tráfico ilícito.

La utilización del concepto de patrimonio cultural privilegia una visión formal de la herencia cultural, lo que trae consigo la estatización o congelamiento del hombre, del sujeto social activo.

Consecuencia con esta visión patrimonial, es la definición de cultura que acuña la antropología tradicional: “toda creación humana”, “todo lo que el hombre hace y crea”, “sus tradiciones, costumbres, pautas de comportamiento”, etc. Esta definición, con sus innumerables variantes, al convertir a la cultura en un todo amorfo, vacía a tal concepto de contenido, lo que permite que los “patrimonialistas” sientan que “rescatan”, “preservan”, “protegen” a tal patrimonio cuando descontextualizan, cuando hacen exposiciones de objetos -verdaderos display dysneochescos-, etc.

Un elemento importante de señalar es la relación que existe entre la visión patrimonial de la cultura y los proyectos políticos burgueses en los modernos estados-nación. La manera cómo el concepto de “patrimonio cultural” ha servido a los proyectos políticos de los distintos Estados Nacionales radica precisamente en su inoperancia para “rescatar”, “revitalizar”, “proteger”, etc. ese patrimonio. Todos los investigadores de la vida social y cultural de nuestros pueblos vemos como, día a día, el patrimonio histórico cultural se ve mermado, desvirtuado, distorsionado y manipulado; como impera la desidia oficial. Las políticas culturales en algunos países de Latinoamérica -como en el caso de Venezuela- son las no-políticas; los llamados bienes patrimoniales que aluden a singularidades específicas, son dejados en el camino para dar paso a la cultura occidental universal, “la verdadera cultura”, la que no sólo se pretende rescatar sino que también se impone.

El carácter antagónico que con respecto a patrimonio posee el concepto de herencia cultural que hemos usado en otras oportunidades (Vargas Arenas, 1986), estaría dado por una concepción de éste último como: los mecanismos de cesión histórica que permiten reconocer el carácter dialéctico procesal de la cultura. La categoría cultura, como ha sido definida en el marco de la arqueología social latinoamericana (Bate, 1978), expresa y alude al nivel fenoménico de la estructura y las transformaciones de la sociedad. La cultura,

así definida, da cuenta de lo variable, lo diverso, lo singular que caracteriza a todo grupo humano pero -y esto es fundamental- sólo en inseparable conexión con la esencialidad histórica en la cual (y de la cual) tal cultura se expresa y es consecuencia.

En su dimensión estructural los elementos que conforman a la herencia cultural se concretizan en las acciones compartidas por los individuos dentro de una sociedad. Vemos así, que no privilegiamos una definición de herencia cultural como una especie de halo histórico que flota sobre los hombres. Su carácter material está dado porque se trata de acciones que realizan hombres, hombres reales -como diría Marx-, acciones que sólo son posibles mediante las interrelaciones sociales.

Definir a la cultura como paso previo a los conceptos de herencia y finalmente de identidad, es necesario por cuanto tales conceptos aluden -de forma imprescindible- a la naturaleza actual de la cultura y porque los procesos identitarios, cualquiera que ellos sean, adquieren una forma cultural; asimismo, porque las distinciones más inmediatas entre los grupos sociales son culturales (Bate, 1984). El hombre, la sociedad no sólo es creador de cultura, sino también es producto de la misma. Es sujeto y objeto social y cultural.

Todo proceso de acción e interacción societaria requiere de niveles de reconocimiento, de formas de identificación que cohesionen a los grupos y hagan posible el logro de metas comunes. tales metas constituyen el campo de intereses compartidos que se establecen en términos de semejanzas pero que implican, asimismo, las diferencias que son -precisamente- el área de delimitación y contrastación de lo semejante. De esta manera, las acciones sociales se dan en marcos de comunidades de conducta, donde se manejan claves (casi siempre diabólicas) que hacen que la identificación opere y que son posibles, también, porque tal identificación opera (Vargas Arenas, 1986).

La cesión histórica que supone la herencia, implica que cada marco histórico de acciones e interrelaciones sociales incorpora progresivamente nuevos elementos, pero que se estructuran sobre los anteriores. La cultura, y por ende la identidad cultural, supone las transformaciones de lo antiguo, su negación; pero tales negaciones (el proceso de creación y recreación) mantienen una línea procesal en la historia de los pueblos, que supone precisamente lo que definimos por herencia cultural. No se trata pues de un proceso de simple agregación, de sumatoria de rasgos y bienes culturales, sino de reactualización de los mismos y de incorporación de los nuevos. Si sólo fuese un proceso acumulativo sería difícil que se diesen procesos identitarios comunes entre los “viejos” y los “nuevos” o “recién llegados”.

Para nosotros la identidad cultural opera en dos dimensiones: la estructural o sincrónica y la procesal o histórica; ambas poseen un movimiento. En la primera se produce un reconocimiento al carácter actual de la cultura. En la segunda, se produce la síntesis histórica, se reconoce la interacción necesaria de todos los factores que convergen en la historia de un pueblo.

Así pues, al estudiar estructuralmente a la identidad, es posible establecer los elementos que conforman su núcleo, como si éste estuviese “congelado”. Cuando la estudiamos históricamente, el núcleo supone una “reactualización” de elementos que hace toda la sociedad en lo que a contenido se refiere, una “puesta al día” de los elementos culturales -y sus procesos de identificación- que corresponden tanto a realidades históricamente superadas como al nuevo carácter actual de la cultura. La herencia cultural supone, al mismo tiempo, la gestión y transmisión de valores culturales, pero también a su “modernización”, entendiendo por modernización la reformulación de tales valores en nuevas situaciones históricas.

De no entender que ese proceso de “puesta al día” ocurre objetivamente, preconizaremos una visión romántica de la cultura, en el mejor de los casos, o folklorista, en el peor. El proceso de modernización es tan obvio y actual que es el que permite que distintos sectores que operan en una nación moderna, traten de asignarle a la identidad cultural contenidos a conveniencia.

Quizá para abundar sobre lo dicho, deberíamos ejemplificar señalando que los valores con los cuales se produce la identificación, cambian de calidad a medida que cambia la situación histórica de la sociedad en donde se produjeron. Aunque formalmente los elementos culturales pueden lucir similares, las maneras y el sentido que adquiere su reconocimiento como elementos de identidad cambian. Asimismo, es necesario tomar en consideración que en su dimensión sincrónica, los procesos identitarios están mediados por variados factores, desde los de clase, hasta los religiosos, étnicos, etc.

La vida social del hombre requiere de los procesos identitarios: ellos se objetivan en distintos niveles, desde el individual hasta el comunal, el clasista, el nacional (del Val. 1986); reflejan comunidad de intereses, relaciones que determinan lo que constituye la personalidad individual, de clase, la nacional. Esa personalidad común, compartida, es elemento diferenciador y, al mismo tiempo, unificador. Si no sabemos qué nos diferencia, no podemos saber qué nos hace iguales. Esta dualidad: diferencia- semejanza es dialéctica. La igualdad, la semejanza, interpenetra, se opone y contradice a la diferencialidad. El resultado de este juego dialéctico permite el surgimiento de la identidad, lo que posibilita la identidad diferencial entre grupos similarmente constituidos. Asimismo, de lo anterior se deduce que no hay una sola identidad, ni siquiera

cultural, sino varias, las cuales están continuamente interactuando en su sincronía y en su diacronía.

El reconocimiento de las identidades puede ser un proceso dirigido o autogestado; en los casos de autogestión lo que sucede es que el reconocimiento se establece directamente sobre los elementos objetivos, estructurales e históricos, en donde no existe conflicto en los individuos en relación entre la conciencia en sí (habitual) y la conciencia para sí (reflexiva) que genera el núcleo de identidad y sus elementos. En el caso de la identidad inducida, no sólo existe dirección exógena en la acción para la generación de nuevos elementos dentro del núcleo, sino también para la "operatividad" de las conciencias en sí y para sí, las cuales -en tales casos- pueden entrar en contradicción. Las conciencias en sí y para sí se traslapan cuando la conciencia en sí posee un contenido objetivo que provee la herencia cultural contradictorio con el contenido de la para sí, cuando éste ha otorgado elementos que no generan valores de identidad reconocidos. La asimilación de la conciencia para sí está dirigida por la cultura hegemónica y, en ese proceso, a conciencia en sí queda subsumida.

Las grietas o espacios que este proceso permite, posee o genera -como sucede en cualquier otro- permite que la ciencia social, y la arqueología en particular, se convierta en un arma de lucha para la generación de proyectos políticos alternativos, en los cuales la conjunción dialéctica (en su armonía, contradicción y movimiento) de la conciencia en sí y la para sí en la identidad suponen el verdadero "rescate" de las conciencias históricas de los pueblos.

Fundamentos históricos de la noción de patrimonio

En la mayoría de las declaraciones concernientes a la protección de la herencia cultural: la Carta de Venecia, la Convención de San Salvador, la Convención de la UNESCO, la Declaración de Panamá, etc., se ha establecido ya, claramente, la extensión de los bienes culturales que constituyen, o deben constituir, la propiedad patrimonial de los pueblos, sean ellos bienes muebles, inmuebles, tangibles o intangibles: incluyéndose en la de Panamá, así como recientemente en el manifiesto de El Avila, en Caracas, la protección del ambiente natural como un bien cultural, en la medida en que éste constituye la base material natural y las condiciones naturales en las cuales se dan los procesos de la sociedad y la historia.

¿Qué significan para los pueblos aquellos bienes culturales? ¿Cómo establecer una clara definición de su pertinencia para la historia, y por tanto, de la necesidad de conservarlos?

Hasta el presente la mayoría de las legislaciones sobre el particular, concretamente en el caso venezolano, ha centrado la definición de lo que debe ser protegido y conservado en criterios que privilegian determinados bienes culturales: aquellos relacionados con el Período Colonial. Lo anterior responde a la hipostasia que se ha hecho de lo colonial como un factor civilizatorio, unilateral, donde existió una cultura donante (la española) y una cultura receptora (la indígena), que se convierte en un elemento pasivo dentro de ese importante proceso que, aparte de caracterizar “lo colonial”, constituye el fundamento de la concreción de la Nación Venezolana (o de las latinoamericanas).

Esa misma concepción ha determinado la creación de un estereotipo histórico: la inutilidad de las culturas indias prehispánicas o actuales en la explicación del proceso nacional. A ello ha contribuido también bastante, la tesis generalizada en la rama de la arqueología que estudia el pasado prehispánico, donde éste constituye solamente un objeto de investigación académica, sin conexiones aparentes con los procesos nacionales postcolombinos, excepto en la persistencia de determinadas tradiciones técnicas u orales que pasan a constituir el llamado “folklore” o cultura muerta dentro de la sociedad moderna nacional.

Desde los primeros escritos que marcan la constitución de la arqueología social latinoamericana (Lumbreras, 1974, 1981; Sanoja y Vargas, 1974, 1978; Veloz Maggiolo, 1976) se ha hecho énfasis en la necesidad de establecer que el análisis de la sociedad india prehispánica, debe hacerse en términos de los procesos sociales que fueron conformando la diversidad de regiones históricas que, posteriormente, habrían devenir en el siglo XVI, el fundamento de los Estados Nacionales Latinoamericanos. El análisis de dichos procesos debería hacerse utilizando conceptos y categorías que fuesen compatibles con el resto de las disciplinas que integran la ciencia social. Un estudio arqueológico orientado únicamente hacia la definición objetual de la cultura, difícilmente podría ser tomado en cuenta para analizar los procesos de formación de la sociedad nacional, salvo como parte de la historia del arte indio. Se hace necesario, pues, un análisis de la totalidad que representa el hecho arqueológico, que permita racionalizar la significación de la misma a través de tesis históricas que expliquen la causalidad social.

Al referirnos a las tesis tradicionales que han tratado de calificar, que no explicar, el proceso de sincretismo que llamamos indohispano, el cual consti-

tuye fundamentalmente el sincretismo de dos sociedades, donde la india tiene la mayor cuota de responsabilidad para consolidar y orientar y definir el futuro de la sociedad nacional, vemos, como dijimos, que aquéllas refieren a un proceso civilizatorio sólo visto desde el ángulo hispánico. Será necesario, entonces, elaborar una tesis que estudie los procesos de constitución de la nación en términos del concepto de los indohispánico, única manera de comprender la causalidad que genera la presencia y concentración de bienes monumentales en determinadas áreas y que indican, particularmente, el interés y la necesidad del grupo hispano dominante de establecer una trama urbana que permitiese la concentración y el fácil acceso a la fuerza de trabajo india a sus tradiciones técnicas que eran indispensables para poder estabilizar la nueva sociedad en proceso de constituirse.

La garantía de aquella estabilidad sólo podría residir en la expansión del capitalismo mercantil (Kossok, 1973) hacia todos los ámbitos del territorio ocupado por los hispanos. En tal sentido, las misiones constituyen la avanzada que abre caminos para la colonización y pacificación de los territorios, para la reducción de la fuerza de trabajo india en áreas definidas, única manera como los hispanos y los criollos, que devienen en clase dominante nacional, podrán generar las bases económicas y sociales que hagan posible la implantación del orden colonial como una empresa rentable.

La expansión del capitalismo mercantil sólo fue viable en el período indohispano, esto es, entre el siglo XVI y la mitad del siglo XVIII aproximadamente, hacia aquellas regiones históricas donde la sociedad india prehispánica había tenido una base social, económica y política avanzada, como ocurrió en aquéllas ligadas al modo de vida cacical jerárquico de la Formación Social Tribal (Vargas Arena, 1987), o a las sociedades clasistas iniciales que ya existían en Perú y en México. En las primeras, existían relaciones sociales de tipo estatal; en las segundas, ya se habían consolidado estructuras estatales basadas en la diferenciación entre ciudad y campo, y la presencia de una apropiación estatal del excedente de trabajo producido por las comunidades indias campesinas o artesanales. Las sociedades cacicales jerárquicas o clasistas iniciales, no sufrieron como las otras, el desarraigo y la aniquilación física y pudieron integrarse como etnias, no como individuos aislados, dentro de la sociedad de clases impuesta por los hispanos. En razón de lo anterior, los procesos de trabajo y tradiciones técnicas indias, así como en muchos casos la organización social para el trabajo, pasaron directamente a la sociedad indohispana como suplidores de bienes manufacturados, materias primas y alimentos, que no sólo eran utilizados en el consumo doméstico cotidiano, sino que constituían también el fundamento del comercio entre las diferentes regiones históricas (Sanoja, 1987), ahora generalmente provincias, de las colonias.

En muchos casos, esta producción artesanal india subsistió como la principal suplidora de bienes manufacturados para la vida cotidiana, hasta finales del siglo XIX o comienzos del XX, como es el caso de Venezuela. Ello quiere decir que, aquellas tradiciones técnicas, procesos de trabajo que persisten de manera transhistórica hasta el siglo XIX, sólo pasan a ser folklore, esto es, cultura muerta, cuando son desplazados por el capitalismo industrial.

De lo anterior podemos deducir que el concepto de patrimonio sólo es explicable en razón de un análisis y una reflexión científica sobre lo que hemos llamado el proceso de la herencia cultural, proceso acumulativo de las distintas formas de la creatividad humana, definidas dentro de -un espacio territorial, políticamente establecido y que, en nuestro caso particular, Latinoamérica, representa la concreción del trabajo y la vida de las diferentes sociedades que desde hace 15.000 años, o más, han ocupado los territorios que hoy sirven de fundamento a los Estados Nacionales. Como vemos, no hay ruptura histórica sino transformación histórica de sociedades preclasistas en una clasista, a través de un proceso simbiótico que llamamos primeramente indohispano y luego nacional, cuyo ritmo está determinado por la velocidad de transformación de capitalismo mercantil en capitalismo industrial dependiente.

Si partimos de lo anterior, el llamado patrimonio histórico sólo representaría los distintos niveles temporales de concreción de la herencia cultural. En consecuencia, debería existir una teoría general que explicase la génesis de la herencia cultural latinoamericana y tesis particulares que diesen cuenta de cada sector nacional y sus respectivas concreciones temporales. Sólo de esa manera podríamos racionalizar, no sólo la definición de bienes en recursos culturales, esto es, aquellos que pueden tener mayor utilidad y beneficio en la definición histórica de los valores sociales, sino también de las disciplinas sociales como la arqueología, la historia, la geografía, la antropología, que dan cuenta en sus respectivos niveles de análisis, de procesos generales y particulares que define la ontología o el ser de las naciones latinoamericanas.

Bibliografía

- Bate, Luis Felipe (1978). **Sociedad, Formación Económico Social y Cultura**, Ediciones de Cultura Popular. México.
- (1984) **Cultura, Clases y Cuestión Etnico-Nacional**. Juan Pablos Editor. México.
- del Val, José (1986) **Identidad: Etnia y Nación**. México. En prensa.
- Kossok, Manfred (1973) **Feudalismo y Capitalismo en la Historia Colonial de América Latina. ¿Tema de polémica o de investigación?**
- Lumbreras, Luis Guillermo (1974) **La arqueología como ciencia social**. Ediciones Histar. Lima. 2da. Edición, 1981.
- Sanoja, Mario (1974) **Ideas para el origen de la nación venezolana**. Academia Nacional de la Historia. Caracas.
- Sanoja, Mario e Iraida Vargas Arenas (1974) **Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos**. Ediciones Monte Avila. Caracas. 2da. Edición, 1978.
- Vargas Arenas, Iraida (1986) **Algunas notas sobre la identidad cultural como proceso**. GENS. Boletín de la Sociedad Venezolana de Arqueólogos, Vol. 2, N° 2, marzo, 1986. Caracas.
- (1987) **Arqueología, Ciencia y Sociedad**. Academia Nacional de la Historia. Caracas. En prensa.
- Veloz Maggiolo, Marcio (1976) **Medio ambiente y adaptación humana en la prehistoria de Santo Domingo**. II Tomos. Ediciones de la Universidad Autónoma de Santo Domingo. República Dominicana.