

LA PATRIA MÍTICA

¿QUIÉN CREA LOS MITOS? En tanto no hay respuestas absolutas para esa pregunta, aceptemos provisionalmente que los crean los pueblos cuando los necesitan. Para su gran estudioso, Mircea Eliade (2001: 30), «parece improbable que una sociedad pueda prescindir totalmente del mito»; al definir las características esenciales de su comportamiento (modelo ejemplar, repetición, ruptura de la duración profana e integración del tiempo primordial), considera que «al menos las dos primeras son consustanciales a toda condición humana». Que la Independencia se constituyó en «modelo ejemplar» de los venezolanos es algo que ya comentamos; en cuanto a las otras condiciones tendremos oportunidad de visitarlas al examinar la Revolución Bolivariana, que por su mismo nombre indica la cualidad de repetición.

Ernst Cassirer (2004: 330) afirma que «en situaciones desesperadas, el hombre recurre siempre a medidas desesperadas —y nuestros mitos políticos contemporáneos han sido esas medidas desesperadas». El pueblo venezolano estaba en condiciones óptimas para crear y creer en el mito de la Independencia; creación y creencia indispensables en la situación desesperada que atravesaban los venezolanos al finalizar la guerra. «Por eso —apunta Tomás Straka (2007: 19)— a una realidad decepcionante y desgarradora, los primeros historiadores opondrán el romanticismo de los tiempos gloriosos de la gesta emancipadora; ante el pesimismo de que un pueblo y país como Venezuela no lleguen a las cumbres adonde soñaron volar en 1810, buscarán el refugio de los grandes héroes». No olvidemos que antes de que los intelectuales hubiesen dado forma literaria a la gloria de la emancipación, el propio Bolívar la había calificado de «consuelo» ante la pérdida. La misión consoladora de la gloria es, pues, parte del testamento bolivariano y contribuye a borrar la miseria del origen.

Más desmoralizante aún que la destrucción y la desolación en que se encontró el país al terminar la guerra, pudo ser la decepción de que la emancipación no hubiera traído consigo más que dolor y pobreza. La creación de un Estado soberano fue el gran resultado del proceso, pero, ¿era esta nueva realidad política una virtud suficientemente asequible para toda la población? Es imposible calibrar las percepciones y sentimientos de quienes no dejaron testimonio escrito; lo que sabemos proviene precisamente de aquellos que constituían la élite ilustrada, para quienes el resultado de la guerra era el esperado. Y ni siquiera pudiera afirmarse esto en un sentido pleno. «Los mantuanos –considera Aníbal Romero (2001b: 2)– buscaron un fin –preservar su control social y a la vez obtener el dominio político sobre la colonia–, con el resultado de que se logró otro, diferente y en sentidos fundamentales contrario a sus más hondos intereses como *grupo social*. El resultado final de su decisión emancipadora, lejos de mantener el estado de cosas que les colocaba en posición dominante, los desmembró decisivamente». No es, entonces, gratuita la conjetura de que la necesidad de exaltar la victoria, más allá de sus alcances trascendentes, era imperativa. ¿De qué otro modo hubiesen podido resarcirse quienes, además de perderlo todo, no habían alcanzado las promesas? (aquí consta una excepción y es que, como se anotó, sí hubo una casta que fue premiada por su sacrificio: la de los militares). ¿De qué manera los residuos de la élite, primeros actores del proceso, se hubieran reconciliado con lo ocurrido? Para mantener en alto la moral de un pueblo victorioso, y a la vez vencido, la exaltación del triunfo y la gloria fueron mecanismos esenciales, pero no se trataba solamente del consuelo que ya Bolívar había previsto. Ese consuelo, como reivindicación de todo lo perdido, seguramente tuvo una honda repercusión, es de suponer, pero, además, la Independencia, como proceso y como transformación política conformó el núcleo temático de la creación del mito de la patria, que no sólo se desprende del discurso político de los que tenían en sus manos las riendas de Venezuela y de las élites intelectuales, sino también del imaginario colectivo. Así nos dice Mariano Picón Salas (1983: 10):

Casi había un contraste trágico entre la ambición y grandeza de nuestra Historia, cuando en el período de la Independencia los venezolanos ganando batallas, formando Repúblicas y haciendo leyes se desparramaron por media América del Sur, y en lo que habíamos terminado siendo.

En ese «contraste trágico» que don Mariano intenta matizar anteponiéndole un «casi», vemos la clave de la necesidad de la construcción mítica para todos los sobrevivientes, por encima de sus insalvables diferencias. Valga la salvedad de que al considerar la Independencia como mito, de ninguna manera se persigue disminuir o tergiversar la naturaleza de su significación universal. Que el orden monárquico occidental se viera obligado a dar paso a la creación de Estados soberanos en América, y que estos Estados fuesen reconocidos como tales por el propio imperio del cual se desprendieron, es, más allá de toda duda, un hito que cambió la historia; pero ello no impide que la gesta de la Independencia, como fenómeno social y político, se convirtiera en un mito para América Latina, y particularmente para Venezuela. Considera Luis Ricardo Dávila (2005: 8) que la Independencia, con el patriotismo y heroísmo que comportaba, aportó los componentes para la construcción de un mito identificador. «No obstante, a la nueva estructura política republicana era necesario añadirle nuevos sustentos ideológicos y políticos», y estos fueron la creación de una historia de la génesis de la nación, de sus héroes fundadores y sus antihéroes; en suma, «una leyenda del horrible pasado y del luminoso porvenir». La fuerza simbólica de la nación adquiriría sentido y unidad. Es en ese sentido que interesa analizar cómo ese fenómeno responde en su estructura a las condiciones calificadas como míticas por diferentes teorías.

Según Rafael Fauquié (2000: 78-80) los mitos de origen se convierten en arquetipos de convivencia y contribuyen a organizar los espacios anteriormente vacíos o caóticos. Ocurre, sin embargo, que en el origen venezolano no se encuentran mitos reunificadores, o funcionales que, como dijera don Manuel García Pelayo, contribuyesen «al sostenimiento de posibilidades y actitudes vitales y, con ello, al mantenimiento o cambio de situaciones existentes»¹. Fauquié define las dos primeras temáticas; el arquetipo del conquistador («la fuerza y el aleatorio destino de seres humanos que parecieron proponerse imponer un orden y un modelo de convivencia a partir del imperio de sus ambiciones»); y otra, la leyenda del Dorado, ampliamente conocida y que no se limita a Venezuela. Tendríamos así dos líneas míticas, cuya importancia no puede soslayarse; una, la fuerza del individuo para imponerse por sí solo, y otra, la noción de una riqueza maravillosa que se ofrece a quien quiera encontrarla. Esta riqueza podría asociarse también a lo que Cunill Grau (2007: 25) denomina

la «magnificencia territorial» de Venezuela, que, sin duda, tendrá mucha importancia en la concepción venezolana del paisaje. Pero ambos temas, el conquistador y la riqueza de la tierra, no ofrecían la consistencia necesaria para construir un mito unificador y funcional para toda la sociedad colonial. Podríamos considerarlos, más bien, como lugares de la utopía que formarán parte del imaginario nacional.

De las muchas definiciones posibles de mito escogemos la de Raoul Girardet (1999: 14) por su claridad expositiva:

- el mito cuenta el origen de una realidad;
- es un relato que altera los datos de la observación experimental y contradice el razonamiento lógico;
- tiene una función de animación creadora, es un llamado al movimiento y a la acción, y un estimulador de energías poderosas («conjunto ligado de imágenes motrices» para Georges Sorel).

* La construcción de un mito preindependentista era imposible en una sociedad como la colonial, heterogénea y contradictoria, compuesta por tres culturas completamente diferentes entre sí. Estas culturas, a lo largo del tiempo, lograron mezclarse y sincretizarse en grados variables, pero sería ingenuo considerar que con el mismo rango y representación. El orden de la sociedad colonial era el español, los africanos ingresaron como esclavos, y los aborígenes habían quedado sometidos, o bien mediante la institución de la Encomienda de indios, o bien permanecido en estado marginal sin integrarse a los asentamientos. En el caso venezolano la tradición prehispánica fue muy precaria con relación a las de otras provincias y virreinos. Comenta Frédéric Martínez (2006: 247), al comparar las tradiciones venezolana y colombiana, la escasa y tardía representación del patrimonio estético precolombino en Venezuela, y cómo éste se incorpora posteriormente a través, precisamente, de los valores de la Independencia. Esto, a su vez, dio origen a otro componente del imaginario nacional, como es la ausencia de tradición, pero, en todo caso, aunque la cultura aborigen tuviera sus propios mitos, éstos no formaban parte de un mito común, ni siquiera común a las distintas etnias existentes. Otro tanto pudiera decirse de los africanos, y también de los españoles. Cada grupo étnico y cultural vivía dentro de su propia mitología, y los entrecruzamientos entre unos y otros no alcanzaban una solidificación unificadora. En otras palabras, era imposible la construcción de un pasado común, y menos aún la de un futuro cohesionado.

«Ese sentimiento de falta de mitos nacionales —comenta el historiador cubano Rafael Rojas (2006: 56-60)— reviste los síntomas de eso que Jacques Derrida llamaba ‘el mal de archivo’: una sensación de ausencia de acervo que, en muchas ocasiones, es provocada por la incapacidad de las élites para organizar la tradición que realmente poseen... ese ‘mito que faltaba’ no era tanto de ‘origen’ como de ‘destino’». En Venezuela, antes de la Independencia, no existió un héroe fundador, ni una lucha común contra un enemigo común, ni un destino reunificador. La cohesión social se sostenía en el eje del poder Dios-Rey, es decir, en el orden monárquico del mundo occidental, y en su basamento teológico, pero, al mismo tiempo, la dominación del grupo blanco sobre los otros creaba una tensión permanente que se manifestaba en las resistencias y conflictos que tuvieron lugar durante el período hispánico. Si bien el orden monárquico prevaleció, no fue la Colonia una «siesta», como se la ha calificado en ocasiones, ni «trescientos años de calma», como los denominó Bolívar. A lo largo de esos trescientos años fueron surgiendo los nombres del conflicto. Guaicaipuro, como arquetipo de la resistencia indígena; el tirano Aguirre, héroe de la oposición al rey; José Leonardo Chirinos, en nombre de las rebeliones de los esclavos contra los amos, además del cimarronaje, los cumbes y las rochelas, que comenzaron desde el siglo XVII como expresiones subversivas de la esclavitud; la sublevación del canario Juan Francisco de León contra la discriminación de los peninsulares hacia los isleños; para no mencionar los constantes pleitos de competencia entre las autoridades coloniales y locales, incluyendo las diatribas de los gobernadores con las autoridades eclesiásticas. Al menos en Venezuela, si hubo calma, fue tensa.

Una vez consolidado el mito de la patria, todas estas expresiones de descontento y rebeldía fueron unificadas en el imaginario del «indómito pueblo venezolano», que señala Carole Leal, aunque, como es evidente, obedecían a objetivos y causas muy distintas. Guaicaipuro no es recordado como parte del pasado prehispánico, sino como «un verdadero héroe nacional, forjado en los albores del siglo XX, y que encontró su destino con su ingreso simbólico al Panteón Nacional en 2001 —dice Frédéric Martínez (2006: 247-248)— ... en Venezuela, el pasado se limita al perímetro de la República... y lo prehispánico no sirve sino en la medida en que refuerza el mito fundamental de la Independencia. No expresa, de ninguna manera, una diversidad adicional en el seno de la nación (‘los indígenas’), sino al contrario, la adhesión de todas las partes de la nación y de todos los posibles fragmentos del pasado al mito central, cívico, de la República».

Con respecto al entierro simbólico de Guaicaipuro, que tuvo lugar el 8 de diciembre de 2001, se pregunta Aníbal Romero (2001a: 43): «¿y por qué no llevar también a ese 'templo de la nacionalidad' a uno de los primeros peninsulares que acá vinieron, a Diego de Losada —para citar alguno— cuya sangre, lenguaje y legado cultural en general son igualmente parte de nosotros? La respuesta es simple: la ruptura con aquellos a quienes Bolívar juró 'una guerra eterna y un odio implacable' sigue siendo parte de nuestra conciencia colectiva, una conciencia que en no poca medida define su identidad en función de la visión puramente heroica de la Independencia, y en consecuencia en función del combate 'eterno' contra el pasado en lo que concierne a su parte española».

En suma, en el principio de la patria no tuvo lugar un mito alentador y constructivo de la identidad, una imagen trascendente que produjera un sentido de unidad y pertenencia de origen y destino. Por el contrario, se instauró una memoria traumática. Los aborígenes, los españoles y los africanos quedaron marcados por la negatividad, tanto en su identidad como en sus relaciones mutuas. Los españoles y sus descendientes llevaban sobre sí la vergüenza de haber perpetrado una invasión violenta, y «cualquiera haya sido la verdad histórica sobre la frecuencia de tales hechos (fuerza y crueldad de la Conquista y Colonia), el sentimiento colectivo de esa clase es el de que su antecesora, la clase dominante de antes de la Independencia, era culpable» (Viso, 1982: 40). Por ello, sólo la independencia redime a los blancos, ya que toda su civilización anterior es considerada desde la negatividad de la explotación y la crueldad. Los aborígenes, destruida su cultura y alterados sus modos de vida, permanecieron en estado de humillación y marginalidad. No se conservó en Venezuela el orgullo prehispánico que sigue vigente en otros países de la región, y en ello es obvio reconocer que los grupos indígenas del territorio venezolano no produjeron una cultura similar a la conformada en otros lugares del continente. La esclavitud de los africanos los colocó en el desarraigo de sus culturas de origen y en la situación de trabajo forzado en beneficio de los criollos blancos. Éstos, a su vez, se percibían en condiciones de inferioridad con respecto a los blancos peninsulares. De este modo ninguna de las identidades iniciales se construyó libre de un origen traumático. Recordar cómo se interrelacionaron es recurrir a percepciones y autopercepciones que lesionan las identidades. Todo ello dio origen a la noción de que los tres siglos de dominación colonial eran tiempos que debían ser borrados de la memoria y fueron versionados en la leyenda negra y la leyenda dorada, cuyos mismos

adjetivos que las definen conllevan percepciones de las que se desprenden obvios prejuicios. Germán Carrera Damas (1993: 85-88) interpreta este conflicto de la identidad criolla con singular claridad.

El criollo latinoamericano comienza el aprendizaje del arte de asumir toda su historia. Ello lo llevará a superar el trauma causado por el ser señalado, todavía hoy y con lujo de miopía histórica, como el producto infortunado de la acción coincidente de un genocidio, de un etnocidio y hasta de un ecocidio... La mala conciencia criolla, engendrada por un siglo XVI que está todavía presente, determina la dificultad de la afirmación de la identidad cultural del criollo latinoamericano mediante la comprensión de que el suyo es un legado como el de otros.

El criollo latinoamericano es un mestizo reciente, tanto en lo étnico como en lo cultural, cuyo ser histórico reúne los siguientes rasgos, de ninguna manera exclusivos: exterminador de sociedades autóctonas; implantador de una modalidad civilizacional; explotador de africanos esclavizados; creador de nuevas sociedades; destructor de culturas autóctonas; creador de una cultura que ya goza de legitimidad histórica; demolidor de los monumentos de las sociedades autóctonas; constructor de catedrales; cruel sometedor de «imperios», tenaz fundador de Repúblicas; discriminador racial; constituyente de sociedades de aspiración igualitaria.

De las distintas estimaciones acerca de la composición de la población a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, tomamos la de Soriano de García Pelayo (1988: 37-39). La estructura poblacional indica que, al margen de la endogamia del grupo blanco y las regulaciones jurídicas que prohibían las uniones interraciales, la mayoría (cincuenta por ciento) estaba integrada por el grupo de los llamados «pardos», muchos de ellos libres, es decir, personas en capacidad para ejercer oficios y comercios, pero discriminadas para el ejercicio de cargos públicos, educación, etc., por ser descendientes de las distintas combinaciones de uniones entre negros (trece por ciento), indios (diecisiete por ciento) y blancos (veinte por ciento); entre estos últimos se distinguían los peninsulares, los criollos propietarios llamados «mantuanos» (menos del uno por ciento) y los «blancos de orilla». El conjunto ofrece el cuadro de una sociedad organizada en castas y clases bajo la dominación blanca, y al mismo tiempo una composición mucho más mezclada que la de otras provincias del imperio español. El origen multirracial de la mayoría de los venezolanos se con-

sagró en la noción del mestizaje, recurso que agrupa a la nación en torno a un significante común. Nadie puede odiar a otro porque contiene las mismas memorias: las culturas destruidas y la cultura impuesta se reunen en una sola mestiza y sincrética. Sin embargo, el argumento no es suficientemente válido porque la dominación se continuó ejerciendo, así como las discriminaciones, y en todo caso, la noción del mestizaje como valor intrínseco e igualador de la nación es muy posterior a los tiempos independentistas, ya que se sitúa a mediados del siglo XX.

Comenta Frédéric Martínez (2006: 250):

Acción Democrática... promueve el mestizaje como símbolo de la vocación democrática de la sociedad venezolana, a través de un personaje como Juan Bimba, o de la celebración de la «Fiesta de la tradición»... presentada en el Nuevo Circo de Caracas, con motivo de la posesión del Presidente Rómulo Gallegos en febrero de 1948. Es este primer intento oficial en el sentido de representar completamente la nación venezolana en toda su autenticidad; lo auténtico, lo vernáculo, lo nacional, lo popular, lo mestizo, indio, negro y mulato, vendrían por lo tanto a integrarse al conjunto de la nación democrática, aportar su crédito al proyecto democrático.

En el momento que estamos examinando, la sociedad venezolana estaba profundamente dividida y confrontada, y de ello no podía esperarse que las aspiraciones y concepciones de la Independencia fueran las mismas para todos. El mito de la Independencia adquiere así un valor polisémico de alta «animación creadora». En primer lugar, cubrió el origen traumático de la venezolanidad y produjo otro. Venezuela no había nacido en el siglo XVI sino en 1821. Al recolocar el origen, nada de lo anterior tenía valor de patria. La patria fue creada en la Independencia por Simón Bolívar, su hijo más amado, quien ocupó de ese modo el lugar del padre. La memoria traumática de las interrelaciones entre los distintos grupos se sustituía por otra: la memoria traumática del dominio español que había oprimido a todos por igual (lo que obviamente no era cierto ya que es incomparable la dependencia que los peninsulares imponían sobre los criollos, con la sujeción y dominio que ambos ejercieron sobre los otros grupos). Los venezolanos eran ahora una unidad constituida por los patriotas que lucharon por la Independencia; los otros eran los enemigos, expulsados, muertos o derrotados y, por tanto, inexistentes. En este sentido, la Independencia

cumple con las condiciones enunciadas por Girardet: relata el origen, lo mistifica y le insufla al destino la «animación creadora».

Desde un punto de vista estrictamente jurídico-político, ciertamente la nación venezolana se origina en su desmembramiento del imperio español, cuando pasa de ser Capitanía General de Venezuela a República independiente. Pero Venezuela existía antes. El mismo Bolívar, en su Decreto de Guerra a Muerte, cuando quiere separar las aguas, se refiere al bando independentista como «venezolanos», y será posteriormente, en el Congreso de Angostura de 1819, cuando use el apelativo de «colombianos» para identificar a todos los habitantes de los países que debían reunirse en la Gran Colombia. La «comunidad imaginaria» que vivía en la convivencia venezolana, aun cuando conflictiva y atravesada por tensiones fundamentales, comenzó a existir mucho antes de 1810.

La simplificación de los bandos entre españoles y canarios contra venezolanos que introduce Bolívar es, para Ángel Bernardo Viso (1988: 60), un aporte «desde el punto de vista de la psicología de la guerra... insustituible y muy superior al de cualquier otro republicano dentro y fuera del ámbito geográfico en el cual le tocó actuar. Y ello fue así porque comprendió antes y mejor que nadie, el secreto del éxito de su causa: tomar una actitud de ruptura radical con el pasado». Pero lo cierto es que son muchos los testimonios y documentos que analizan de otra manera la realidad de la guerra. La Independencia contenía tres guerras al mismo tiempo: la lucha entre criollos y peninsulares, la guerra civil entre venezolanos republicanos y monárquicos, y la guerra «de colores», es decir, de los distintos grupos étnicos dominados que aspiraban a la igualación como resultado del conflicto. De modo que la función del mito fue negar los conflictos internos (derrotados los españoles, la patria se reunía en la armonía y en la paz) y declarar una victoria total para todos los venezolanos. Como ya se dijo, si bien el orden social monárquico se derrumbó, no así las estructuras de dominación que continuaron existiendo, y fueron mitigándose lentamente con el paso del tiempo. La cultura, la religión, la lengua, los modos de vida persistieron dentro del orden español, con el sincretismo cultural que ya existía durante la Colonia. La Independencia del imperio no concluyó en la libertad e igualdad social aspirada por los sectores mayoritarios, es decir, los indios, negros y pardos que habían luchado en la contienda, y que ahora descubrían que ni la libertad de los esclavos combatientes prometida por Bolívar se realizaba de manera inmediata, ni los dueños del escaso patrimonio que quedaba en pie reconocían la igualación de las clases

dominadas, ni las estructuras políticas aseguraban la equidad de derechos. Pero, además, el mito ocultaba que una gran parte de la población había luchado en el bando realista. Tomás Straka (2007: 23) cita un fragmento del *Catecismo de la historia de Venezuela* (1865), obra de Rafael María Baralt con Manuel María Urbaneja, que es por sí solo elocuente. Después de contestar que en el partido republicano estaban no solo los héroes más conocidos sino «lo más granado de la sociedad, ricos e ilustrados», el catequista pregunta quiénes conformaban el partido realista. Responde: «Estaban los empleados subalternos con algunas excepciones, el clero con muy pocas, y la mayor parte de los españoles y todos los canarios».

Fueron los positivistas –continúa Straka (2007: 58)– los que más allá de las versiones románticas y de las narraciones militares de nuestra épica historia patria, resaltaron su aspecto social, los problemas de las razas o del acceso a la tenencia de tierra presentes en el conflicto; es a ellos a los que les debemos, en particular a Vallenilla Lanz, el rescate de todo el bando realista, deslastrado al olvido por nuestra historiografía y los primeros intentos serios de analizar las motivaciones de los protagonistas de la magna gesta en función de sus condicionantes sociohistóricas.

Laureano Vallenilla Lanz² concluye que la guerra de Independencia fue una guerra civil, y que hasta 1815 la mayoría del pueblo venezolano luchaba en el bando realista, entre ellos destacados militares, así como ilustres civiles. En su estudio acerca de la mentalidad venezolana de la emancipación Pino Iturrieta (2007b: 41) destaca que los textos de la modernidad, que entraban lícita e ilícitamente a la Venezuela colonial, fueron la causa de la penetración de las actitudes e ideas que chocaban con las tradicionales. La emancipación se gestó en los libros y en los impresos. Pino Iturrieta (2007a: 78 y ss.) lleva a cabo un minucioso inventario de los periódicos de Caracas, y de otros impresos que condensaban el nuevo ideario, entre los que destacan la publicación de los *Derechos del hombre y el ciudadano con varias máximas republicanas*, y *Un discurso preliminar dirigido a los americanos*, así como la traducción de una historia de Estados Unidos, muy divulgada entre la clase dirigente. Una pregunta salta a la vista. ¿Quiénes podían absorber las ideas contenidas en

2 Laureano Vallenilla Lanz (1870-1936) fue historiador, sociólogo y periodista. Ocupó importantes cargos públicos durante la dictadura de Juan Vicente Gómez y defendió la idea de un «gendarme necesario» para la sociedad venezolana. Su obra más significativa, a la que se refieren los comentarios de Straka, es *Cesarismo democrático* (1919), de la cual forma parte la conferencia «Fue una guerra civil» (1911).

esos textos? Los que sabían leer y escribir, es decir, muy pocos. Resulta difícil imaginar que las señoras de la aristocracia municipal se sentaran con sus esclavas y domésticas después de rezar el rosario a explicarles los fundamentos de la Revolución Francesa, que quizá ni ellas mismas entendían. Igualmente dudoso sería suponer que los dueños de las haciendas recogieran a los esclavos y peones después de sus tareas para imponerles de estos planteamientos. Llegaban rumores, eso sí, como fue el caso de la revolución de negros en Haití, o de la revuelta de José Leonardo Chirinos en Coro, en 1795, en la que pedía el establecimiento de «la ley de los franceses», a la vez que entregara el gobierno de la provincia a un cacique indígena (lo que demuestra que su propósito no entraba en los cánones republicanos). Podemos suponer que estas ideas corrían también por las pulperías y ventorrillos de Caracas y otras ciudades, y que se suscitaban conversaciones suspicaces en las plazas y mercados, y hasta en las iglesias, pero de allí a que el pensamiento emancipador y republicano constituyera el fundamento político de toda la población es ilusorio. Otra cosa es la fuerza del mito, la promesa de libertad a la que la mayoría legítimamente aspiraba. Allí se instaló la «animación creadora».

De los venezolanos de a pie no podemos saber directamente qué pensaban, ni qué peso ideológico tenía su afiliación en la guerra, puesto que, en la mayor parte, esa afiliación dependía de sus amos o de las autoridades bajo las cuales vivían; sin embargo tenemos los testimonios que se recogen en un anecdotario disperso pero igualmente elocuente. Nos hablan esos testimonios fragmentarios de los vaivenes en la adhesión, a veces incorporados o desincorporados por la fuerza; otras por los ofrecimientos de una res, un uniforme, unas tierras, y hasta la libertad. Muy significativo es el testimonio de Pedro Camejo, Negro Primero, héroe nacional, que recoge José Antonio Páez en su autobiografía³. Interrogado por Bolívar acerca de su motivación para combatir en el bando realista, Pedro Camejo contestó: «Por codicia». Resulta conmovedor lo que entendía por ello.

Yo había notado... que todo el mundo iba a la guerra sin camisa y sin una peseta y volvía después con uniforme muy bonito y con dinero en el bolsillo. Entonces yo quise ir también a buscar fortuna y más que nada conseguir aperos de plata, uno para el negro Mindela, otro para Juan Rafael, y otro para mí...

3 *Autobiografía de José Antonio Páez*, t. 1. Caracas: Libros Revista Bohemia, s/f: 71-72. Citado en Straka (2001: 71).

Continúa el diálogo entre Bolívar y Camejo.

Dicen, le interrumpió Bolívar, que allí [en Apure] mataba V. las vacas que no le pertenecían. Por supuesto, replicó, y si no, ¿qué comía? En fin vino el mayordomo (así me llamaba a mí [Páez]) al Apure, y nos enseñó lo que era la patria y que la *diablocracia* no era ninguna cosa mala, y desde entonces yo estoy sirviendo a los patriotas.

Sin duda les sirvió bien. Por su actuación recibió la Orden de los Libertadores de Venezuela, y fue muerto poco después en la Batalla de Carabobo. No puede pasarse por alto que se refiera al general Páez como mayordomo, pues ése era el nombre que se les daba a los encargados que tenían bajo su poder y discreción el trabajo y la vida de los esclavos y los peones libres. Para éstos la primera autoridad con la que tenían contacto era el mayordomo, aunque con frecuencia fuese también esclavo. De modo que, para Pedro Camejo, que había sido esclavo en Apure, la palabra de Páez venía revestida de una autoridad ancestral. Páez, quien no había sido mayordomo como creía Camejo, sino peón, y luego propietario de un hato en Apure, mostró sus cualidades no sólo para el manejo de la lanza sino para el proselitismo político. Paralelamente al combate se libraba una lucha ideológica que fue fundamental para revertir el destino de la guerra. En términos contemporáneos podría decirse que los republicanos encontraron la palabra mágica para identificar la «marca» del producto. Es la que señala Pedro Camejo, *patria*, mientras los monárquicos se afincaban en el orden religioso que se pretendía destituir. En efecto, pareciera que la idea de luchar contra la religión frenaba a muchos, de allí el uso de la *diablocracia*, como término para identificar a los republicanos y condenar su oferta. Dice Straka (2007: 72-78) que «se habían operado en ellos dos procesos simultáneos y muy importantes: por un lado, el abandono de la pleitesía al nombre del rey y su santa causa, en la que obviamente... creyeron hasta entonces; y por el otro, la 'veneración de la patria', palabra en la que los patriotas lograron encerrar toda su propuesta social y política...». Lo que Straka califica como «la obra maestra de los revolucionarios», es decir, la integración de las ideas de patria, nacionalidad, libertad, igualdad, República, es, en esencia, el núcleo textual del mito de la patria. Esas palabras, utilizadas de distintas formas en diferentes momentos, y repetidas por múltiples personajes, desde Páez hasta Negro Primero, debemos suponer que fueron ganando el terreno y convirtiéndose en una «animación creadora»

para el colectivo. Si las palabras no significaban lo mismo para todos, eso es parte del malentendido y de la polisemia, pero, sin duda, fueron las que cobraron la fuerza necesaria para cohesionar e impulsar la lucha.

En un momento imposible de precisar, la historia y el mito siguen sus propios caminos. George Steiner (2005: 16-24) ilumina el paso de las mitologías que constituyen las «antiteologías» y se transforman en las «metarreligiones» de los siglos XIX y XX. La ideología republicana era, literalmente, una antiteología, puesto que sustituía el poder de Dios por el poder de los hombres, y se convirtió en una metarreligión en tanto contenía las nuevas creencias. Steiner subraya, como primer criterio para habilitar el estatuto de una mitología, que «el cuerpo del pensamiento debe tener una pretensión de totalidad».

¿Qué queremos decir con esa pretensión de totalidad? Ese cuerpo de pensamiento debe afirmar que el análisis que presenta de la condición humana —de nuestra historia, del sentido de la vida de cada uno de nosotros, de nuestras esperanzas— es un análisis total. Una mitología, en ese sentido, es un cuadro completo del «hombre en el mundo».

A partir de la Independencia, por más constantes psicosociales que permanecieran como remanentes del período anterior, nada sería lo mismo. La condición de los venezolanos había cambiado radicalmente junto con sus esperanzas y su sentido de la vida; es decir, eran *otros* en el mundo, y eran, además, *unos* en el mundo. «En el siglo XIX —dice Carlos Monsiváis (2006: 80)— la Historia, nueva deidad de Iberoamérica, es, en cada país, la señal de la autonomía. Tener historia, así sea trágica, y sobre todo si es trágica, es señal de identidad». Venezuela había adquirido identidad, no sólo como una nación dentro del conjunto universal, sino como la patria mítica que los venezolanos trágicamente habían levantado siguiendo a un héroe también trágico. Finalmente el mito de origen enlazaba con el mito de destino. Bolívar se constituye en el héroe del éxodo que lleva a su pueblo a la redención, pero, además, al hacerlo construye su origen (es el hijo amado que salva a la nación de su pasado) y su destino (es el padre providente que conduce su futuro).

Plantea Steiner, como segundo criterio, que debe haber «un momento de revelación crucial o un diagnóstico clarividente del que surge todo el sistema. Ese momento y la historia de la visión profética fundadora se conservará en una serie de textos canónicos». ¿Cuál sería ese momento

de revelación crucial o diagnóstico clarividente que totaliza la historia? Si pensamos en una fecha no podríamos encontrarla con precisión. Pero ese carácter revelador, clarividente y profético, conservado en textos canónicos, es lo más similar a la palabra de Simón Bolívar. ¿Cuándo se produjo ese momento revelador? Bolívar nos habla después de su muerte. Pudiéramos imaginarlo en vida como un guerrero que conduce a sus tropas, un político, un líder indiscutible (aun cuando más de uno de sus generales lo discutían), el *primus inter pares*. Pero, entonces, mientras vivía, era un hombre, un personaje individual de la historia, un ejemplar arquetipo del conquistador que impone su voluntad y su fuerza en lo desconocido. Es su trágica muerte, su testimonio de moribundo, lo que elevará su palabra a texto canónico. Para Castro Leiva (2005: 253-277) bastaría el último acto político del Libertador para refrendarlo. Al estudiar el testamento de Bolívar, le otorga una gran significación a la cláusula séptima en la que el testador entrega a la Universidad de Caracas su ejemplar de *El contrato social*, anteriormente perteneciente a la biblioteca de Napoleón, que le fue obsequiado por su amigo, el general Wilson.

Se construye así un credo político que por su hermetismo y sistematicidad puede llegar a desplazar en lo político a cualquier otro discurso no patético. De hecho se genera a través del culto a Bolívar, y dentro de un cierto providencialismo ya cristiano, una religión civil. Bolívar es recibido en la Iglesia y con él el Rousseau de Bolívar.

El tercer criterio que señala Steiner es que la mitología «desarrollará un lenguaje propio, un idioma característico, un conjunto particular de imágenes emblemáticas, banderas, metáforas y escenarios dramáticos. Generará su propio cuerpo de mitos. Una mitología describe en términos de ciertos gestos, rituales y símbolos esenciales». En resumen, los atributos para establecer una mitología, según Steiner, son los siguientes: totalidad (que expresa la pretensión de explicarlo todo); textos canónicos entregados por el genio fundador; ortodoxia contra herejía; metáforas, gestos y símbolos. El mito, por definición, es un relato. ¿Cuál es el texto del mito de la patria? Pareciera que nos encontraríamos frente a una narración dispersa y disgregada en la historiografía, los libros escolares, los discursos políticos, la tradición oral, la literatura ilustrada y la popular, los himnos, canciones y poemas, así como en una multiplicidad de imágenes: las innumerables crónicas pictóricas y escultóricas, las reproducciones grá-

ficas que invaden la nomenclatura urbana, la toponimia, la moneda, las paredes y muros, los símbolos nacionales, las manifestaciones folclóricas. No hay un texto único y oficial del mito, sino versiones escritas y visuales tanto de la Independencia como de Simón Bolívar, y de otros héroes secundarios que también forman parte del mito. En cierto sentido el mito de la patria es un mito abierto, que permite anexiones, modificaciones y supresiones, y por tanto obedece a la cualidad transformadora señalada por Berlin (2000: 163).

Los mitos encarnan en sí mismos algo inexpresable y logran también encapsular lo oscuro, lo irracional, lo inarticulable, aquello que transmite la profunda oscuridad de todo ese proceso, en imágenes que nos llevan a otras y que apuntan hacia una dirección infinita... En consecuencia, los mitos son a la vez imágenes capaces de ser contempladas con relativa tranquilidad por la mente y también algo perpetuo, que pasa de generación en generación, que se transforma con la transformación de los hombres, y que constituye un inagotable suministro de imágenes relevantes, que son, a su vez, estáticas y eternas.

En el análisis de la historia (el sentido de la vida, las esperanzas) que identifica Steiner como atributos de la totalidad, y de la visión de cómo estar en el mundo, la libertad y la igualdad fueron las promesas fundamentales de la Independencia. La influencia del pensamiento rousseauiano en Bolívar, y en general en todo el pensamiento decimonónico americano, ha sido ampliamente afirmada desde distintos puntos de vista y por numerosos autores. Mariano Picón Salas (1990: 199 y ss.), en su artículo «Rousseau en Venezuela», sintetiza lo que es una tradición aceptada.

Es perfectamente comprensible que esta idea deducida de Rousseau: «América, tierra nueva y virtuosa frente a la corrupción de Europa» haya entusiasmado al criollo subversivo de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, como una de las afirmaciones o creencias con que sublima lo que llamaríamos su «complejo colonial». La recelosa conciencia de inferioridad en que había vivido frente al español, es superada, así, por esta nueva esperanza mesiánica. Al liberar a sus pueblos del dominio de España, será posible establecer el mundo de la libertad y de la felicidad, cree el hispanoamericano de esos días.

Si bien la duración profana del tiempo se interrumpe en el mito, pareciera válido suponer que el momento histórico en el que se produce tiene relación con su contexto, del mismo modo que los restos diurnos que pertenecen a la vida cotidiana del soñante se incorporan al contenido temático del sueño. La Independencia de la América Hispana, surgida a partir de la norteamericana y de la Revolución Francesa, estuvo orientada por el pensamiento de la Ilustración, pero envuelta en el Romanticismo, lo que implica una filiación un tanto contradictoria. «Está claro que los principios bajo los que se llevó a cabo la Revolución Francesa fueron los de la razón universal, del orden, de la justicia; principios en absoluto conectados con... los que se asocia usualmente al pensamiento romántico» (Berlin, 2000: 26-27). Los valores que, entre otros, identifica Isaiah Berlin como típicos del movimiento romántico son la integridad, la sinceridad, la propensión a sacrificar la vida por alguna iluminación interior, el empeño en un ideal por el que se sacrifica todo, la necesidad de luchar por las creencias y el valor del martirio; es decir, el registro patético señalado por Castro Leiva, en tanto patético es, de acuerdo al diccionario, aquello «capaz de mover y agitar el ánimo infundiéndole afectos vehementes, y con particularidad dolor, tristeza y melancolía». Señala también Berlin la contradicción que se encuentra en el propio pensamiento de Rousseau, considerado como uno de los padres del Romanticismo, y a la vez responsable de ideas totalmente clásicas en cuanto a compartir el reino de la razón universal que une a los hombres frente al reino de las emociones que caracteriza al Romanticismo. ✱

Más adelante, al estudiar el pensamiento rousseauiano, Berlin (2004: 54 y ss.) lo sitúa como heredero directo del Romanticismo alemán. Para Rousseau, dice, «la libertad es un valor absoluto. Considera la libertad como si fuera una especie de concepto religioso». Por lo tanto, no es un valor flexible, ni puede adaptarse a las circunstancias. En tanto parte de la premisa del pensamiento del siglo XVIII, según la cual la naturaleza es armonía, lo que alguien desea no puede chocar contra lo que otro desea, ya que el «bien» satisfará todas las demandas racionales. «Por consiguiente, si la naturaleza es una armonía, entonces cualquier cosa que satisfaga a un hombre racional debe ser de tal índole que sea compatible, sea como fuere, con cualquier cosa que satisfaga a otro hombre racional». Con este razonamiento Rousseau llega al concepto de «voluntad general». Los hombres que no estén deformados por su propia naturaleza, desearán aquello que será bueno para todos, y en esa armonía encontrarán la felicidad. Y aún más, «la sociedad debe ser guía-

da por el hombre que está en contacto con la verdad, y el hombre que está en contacto con la verdad es alguien que permite penetrar en su corazón a esta divina gracia, a la verdad que sólo la naturaleza posee». La noción de la libertad como absoluto, y la del hombre providencial en contacto con la «verdad», muy probablemente influyeron en la teoría de la emancipación de Bolívar. «Una vez que concebimos al individuo así, entonces, es su tarea actuar, es su responsabilidad ser libre, y serlo para una nación significa ser independiente de otras naciones, y si aquéllas la obstruyen en su anhelo de libertad debe declarar la guerra» (Berlin, 2004: 126).

Este malentendido entre libertad e independencia no quedó suficientemente resuelto en la sociedad venezolana. La libertad se entendió como ruptura y desafío del dominio externo, siguiendo el patrón de la guerra de Independencia; rara vez como el ámbito de la conciencia individual y el límite del Estado frente al ciudadano. Por el contrario, la falta de libertad frente al Estado se concibió como la falta de libertad frente al poder exterior, es decir como emancipación, y de ese modo se agotó en la independencia. La libertad fue comprendida a partir de este precepto de Rousseau, no porque los venezolanos lo hubiesen mayoritariamente leído, sino porque la sociedad colonial tenía como principio fundamental la sujeción, tanto de los criollos a la Corona, como de los pardos, negros e indios a los criollos. Parecía que con la Independencia llegaba la libertad, y que la libertad era la igualdad. *mebuirna*

En otro orden de ideas, Lezama Lima (1969: 98-99) presenta una imagen iluminadora: «figuras que nos parecen más esencialmente románticas por la frustración». La exaltación del fracaso de Bolívar, de su predecesor, Francisco de Miranda, y de su mentor, Simón Rodríguez, es constante en el mito independentista. Héroes que mueren derrotados, abandonados, incomprendidos, después de haberlo dado todo por la patria. Cierta ironía se desprende del texto de Lezama.

Las relaciones entre Bolívar y Simón Rodríguez tienen algo de gran telón andino, de las consabidas y vastas resonancias en el libro de los destinos entre maestro profeta y discípulo genial. Todo ello a la *manière* del siglo XIX, *avec tambour et trompette...*

La influencia de Simón Rodríguez no debe haber sido ejercida a través del *ethos*, de un circunspecto causalismo de la conducta, sino a través de lo que había en Bolívar y en él de más endemoniado y primigenio... era el traspaso del daimon y el surgimiento del Eros cognoscente.

Esta pasión literal y romántica de Bolívar por la libertad, bebida en Rousseau, y que no sólo fue su guía de conducta personal, sino que la quiso así para el pueblo venezolano, al legar a su principal centro académico la obra más conocida del ginebrino, inunda el mito de la Independencia como una imagen «estática y eterna», que oculta algo «irracional e inarticulable», al decir de Berlin. Una suerte de identidad de destino infinito. Mariano Picón Salas (1983: 58) considera que de los mitos políticos y sociales que se originaron a partir de la Revolución Francesa, fue el de la igualdad el que tuvo más conmoción y fascinación para el pueblo venezolano. Sostiene que la lucha por la igualdad define el proceso histórico venezolano a partir de la Independencia, ya que para la masa campesina el concepto de libertad era mucho más abstracto que la ruptura de las fronteras de casta. Tiene razón don Mariano, pero es que libertad e igualdad quedaron confundidas en el mito de la patria. Inicialmente los esclavos no estaban muy convencidos de las bondades de oponerse al rey, pues, con razón o sin ella, consideraban que la monarquía los protegía, y que eran los criollos blancos quienes los oprimían. De allí la promesa de Bolívar de concederles la libertad a quienes se unieran a sus tropas. Pero, evidentemente no todos lo hicieron, y José Tomás Boves contó con una gran parte del pueblo llano en su furiosa acometida contra los republicanos. La libertad era el significante bajo el cual se ocultaba el de la igualdad. Una vez rotas todas las cadenas, las que sometían a los esclavos también se desatarían. Sabemos que esto no ocurrió exactamente así, pero, indudablemente fue la ruptura con el orden colonial, la que lenta, pero inexorablemente, puso en marcha el proceso de la igualdad. Picón Salas tiene profundamente razón al considerar que la libertad era un concepto que iba más allá de las expectativas de las masas, y es que la transformación fundamental de la Independencia, en tanto liberación de un orden monárquico para dar lugar a la instalación de un orden republicano, que liquidara el despotismo y produjera un gobierno de los ciudadanos, no era la «animación creadora» de la lucha sino para unos pocos. Así lo señala Inés Quintero al afirmar que la mayor consecuencia para la posteridad era el fin del sistema monárquico, como momento histórico que atravesaba el mundo occidental, y el nacimiento del sistema republicano, pero tal como fue ofrecida la lectura del proceso, «para la absoluta mayoría de los venezolanos, el valor intrínseco de la Independencia, su recordación y relevancia se reduce a un solo y simple aspecto: el de la ruptura con España»⁴. El fin de

⁴ Prólogo de *La voz de los vencidos*. Tomás Straka (2007).

todos los sacrificios era crear una República, aunque ese fin se vio durante buena parte del siglo XIX amenazado de disolución, y hasta cierto punto olvidado entre los tambores y trompetas que imaginaba Lezama.

Ahora bien, el «deseo colectivo personificado» que comenta Cassirer (2004: 225-332) recayó naturalmente en Bolívar.

Si el rey gobierna por derecho divino, la autoridad que lleva consigo le viene de Dios... «El que deba ser mi jefe, aquel cuya voluntad tiene que ser más elevada que la mía, fue elegido para mí en el cielo»... La intensidad del deseo colectivo encarna en el caudillo. Se declara que los vínculos sociales anteriores —la ley, la justicia, las constituciones— carecen de todo valor. Lo único que queda es el poder místico y la autoridad del caudillo; y la autoridad del caudillo es la suprema ley.

Pero no podemos olvidar que Bolívar fue un héroe trunco. Un héroe irresoluto para sí mismo porque impuso unas metas que lo desbordaron. Liberar cinco naciones no era suficiente si no se articulaban en un nuevo orden americano. Dejar Repúblicas institucionales y prósperas estaba muy lejos de la realidad que él mismo, poco antes de morir, vio con toda claridad. El mito tenía de alguna manera que atender también a lo que no se había producido. A lo que restaba como faltante. Esto incorporó la condición de repetición que define Eliade. La revolución independentista estaba inconclusa, en tanto la libertad y la igualdad no habían sobrevenido del mismo modo para todos. Por lo tanto, era de esperarse que más adelante se completara, y tuviera lugar una segunda Independencia, que por fin, ahora sí, trajese la respuesta para todas las falencias y decepciones de la primera. La primera, la gran Independencia, había finalmente favorecido a los ricos, a los oligarcas, a los dueños del poder. Vendría la segunda, la definitiva, con el saco cargado para todos (sobre esto Hugo Chávez considera que la segunda fue la encarnada por Ezequiel Zamora, también fracasada, y la tercera será la de la Revolución Bolivariana, pero todas ellas como fases de la única y gran Independencia).

Esta noción de la Independencia incompleta genera los añadidos y fragmentos que se unieron al mito, una vez terminada la guerra y disuelta la Gran Colombia. En la noción de que, si la Independencia no se había completado, algo le faltaba a la patria, pueden señalarse dos orígenes; uno ilustrado que representa el anhelo por la Patria Grande, la Gran Colombia, el sueño de Bolívar que sus contemporáneos no permitieron, pero

que sigue vivo en los pueblos sudamericanos y recogen múltiples versiones historiográficas; otro oral, surgido del imaginario religioso, de naturaleza claramente mesiánica: el retorno de Bolívar para la conclusión de su obra de libertad y justicia interceptada por los enemigos. Hasta el momento, dice el mito, se ha cumplido la tarea de un origen pleno, pero no la del destino. Se advierten aquí dos elementos románticos aportados por Berlin (2000: 142-146): la nostalgia y la paranoia. «La nostalgia se funda en el hecho de que intentamos comprender lo infinito pero éste es inabarcable, razón por la que nada de lo que hagamos nos dará satisfacción». De ese modo, nada del porvenir puede igualar la gloria del pasado. La paranoia se expresa en la teoría de la conspiración antibolivariana con que se ha leído la aventura del héroe, como justificación del fracaso de su proyecto. Esta insuficiencia diferencia la mitología venezolana de otros relatos nacionales. Un héroe que no completa la salvación de su pueblo porque las fuerzas conspirativas de la oligarquía se lo impiden, inspira un relato de frustración y resentimiento que recorre toda la historia. La patria es como si no hubiese quedado consolidada, como si requiriese de la permanente reedición de los mitos que la componen, que no pueden alojarse y abandonarse en el pasado porque mantienen una perspectiva de futuro.

La patria mítica se sostiene sobre un trípode compuesto por tres subsistemas: el *mito fundacional bolivariano*, con Simón Bolívar como padre semidivino, infalible e incomparable de la patria, cuya obra de liberación y justicia quedó inconclusa por la traición de sus enemigos, pero que continúa guardando el destino de su pueblo y esperando que su ideario vuelva a encarnarse; la *República heroica*, como orden patriota y guerrero, que reivindica a la patria humillada; y la *libertad* como destino supremo de la venezolanidad, en tanto la nación surgió de un proceso emancipatorio. En cuanto a por qué se produjo esta construcción mítica, no compartimos la idea de que el mito fuese un instrumento utilizado por un sector social contra otro, para controlarlo o manipularlo. El mito surge de la memoria colectiva y de la necesidad de los pueblos, no es una argucia ideada por algunas mentes clarividentes sino la respuesta de una sociedad a varias circunstancias, y dentro de un conjunto de diferentes referentes culturales. En la historia venezolana predominaron las siguientes:

- a) La coexistencia de tres culturas completamente diferentes entre sí, con el claro predominio de la española sobre las otras dos.
- b) La fuerza de la destrucción humana y material de la guerra.
- c) La decepción y la pérdida que siguieron a la destrucción.

- d) La dislocación ideológica que supuso el derrumbe del orden monárquico, y por consecuencia, el orden teológico cristiano.
- e) La ausencia de un imaginario común, a partir del derrumbe del orden teológico cristiano, y al mismo tiempo, la historia sagrada como referente para la explicación del mundo.
- f) El estado de orfandad simbólica y real en que se vio sumida la sociedad, y la necesidad de un padre providencial.

Todo ello confluyó en la construcción de un mito que tuviera las virtudes de

- a) Reunir a los sobrevivientes en la misma gesta.
- b) Identificar a la patria con los vencedores.
- c) Producir el consuelo de que la gloria era todo y, en comparación con ella, la pérdida nada.
- d) Elevar una figura que asumiera el papel del Dios-Rey derrocado, con las cualidades de ser el padre protector, conductor y en permanente vela por el destino de sus hijos.
- e) Hacer de la independencia de España un significante intercambiable que incluyera la libertad y la igualdad para todos.
- f) Ocultar que la Independencia generó la autonomía política, pero no así la legítima aspiración de libertad e igualdad para todos.

Para concluir, ¿cómo es, en fin, el texto del mito que tanta fuerza y convicción tuvo para los venezolanos del siglo XIX, y continúa teniéndolo para los de las primeras décadas del siglo XXI? Ese texto sagrado vive disperso en un omnipresente archivo cuyos fragmentos surgen sin que nadie los convoque. A falta de ese texto único, proponemos una versión en tono de fábula.

Había una vez un pueblo cuyo origen estaba maldito. Sus habitantes se odiaban entre sí por culpa de un pequeño grupo de hombres crueles y tiranos que llegaron de otro mundo para apoderarse de sus riquezas. Destruyeron la felicidad y armonía de los primeros pobladores, y no contentos con ello, trajeron de tierras lejanas a otros más fuertes para que trabajaran a su servicio y los sometieron a la esclavitud. Todos, a su vez, estaban dominados por un rey déspota y poderoso que vivía en un reino más allá del mar y no tenían fuerzas para oponérsele. Entonces uno de ellos, el más rico pero el más generoso, el más valiente y deci-

dido, que conocía el sufrimiento del pueblo porque él también había sufrido, fue elegido por Dios para llevarlos a la libertad y romper las cadenas de la injusticia, de modo que todos vivieran en armonía y fueran felices en un mundo justo y libre. Todos le siguieron, los ricos, los pobres y los esclavos, lo reconocieron como el fundador de una nueva patria, y lo veneraron como el padre del que todos descendían. Por ello muchos dieron su sangre, y así crearon una nación libre. Pero el héroe fue traicionado por los envidiosos y poderosos que no querían la justicia y la libertad de todos y así lo dejaron morir solo y pobre, exiliado de su patria. Sin embargo, el pueblo heroico y hermoso que él amó sigue vivo, y mantiene la esperanza de que él vuelva para hacer justicia y dar fin a su obra inconclusa.

* Un punto interesante a considerar en la conversación con la profesora sería el relativo a las conexiones de sentido entre los procesos que ella estudia en el libro. Por ejemplo ¿cómo explicar la relación de conexiones entre *fero'ueen*, *ciuo deuo*, *Fralka* causalmente?