



Detalle de *Risa llorona de un bicho* / 2009 / Arnaldo Delgado

Desasosiego de una quimera en el exilio¹

Recibido: 12 - 09 - 2020

Aprobado: 16 - 12 - 2020

Arnaldo Delgado Mancilla²

Universidad de Los Andes, Venezuela

sablembrion@gmail.com / arnaldodemerida@gmail.com

Resumen: Reflexionar sobre el tópic de la expresión simbólica del horror, del imaginario que lo enuncia a través del arte y de esa categorización marginada que como cuerpo social asignamos –a manera de efecto apotropaico– con la intención de alejar eso hórrido lo más afuera de lo humano, me insta a posicionarme y querer mirar fenomenológicamente e históricamente al espanto, desde el lugar que habita, entendiéndolo como algo propio del lugar que lo expulsa, es decir, lo humano, hallando en el fondo un conflicto de identificación, de representación y modos de relacionarnos con la alteridad, a sabiendas que esta diferencia también nos conforma.

Palabras clave: identidad; horror; representación; arte; etnohistoria.

¹Ponencia presentada en el *XI Seminario Bordes: Arte y resiliencia*, celebrado los días 14 al 18 de diciembre del 2020 en la ciudad de San Cristóbal, Táchira- Venezuela. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=OIXaT06HoHs>(Minuto 16:38 a 27:16), Día 3 (16-12-2020).

²Licenciado en Artes Visuales de la Universidad de Los Andes, Venezuela;Docente de la Facultad de Arte de la ULA. Código ORCID:<https://orcid.org/0000-0002-1565-9233>.

Unease from a chimera in the exile

Abstract: Reflecting on the topic of the symbolic expression of horror, of the imaginary stating it through art, and through that marginalized categorization that we, as a social body assign –in a manner of an apotropaic effect– with the intention of warding off that horrid as far as possible from the human part; all of it urges me to take position and to look phenomenologically and historically at the ghost. From the place it lives, understanding it as belonging to the place it is expelled; that is to say, the human part; and finding an identification conflict in the bottom, a conflict of representation and ways of relating to alterity, knowing that this difference defines us as well.

Key-words: identity; horror; representation; art; ethnohistory.

Proemio: ¿Premonición?

La identidades reconocimiento, adscripción, legitimación, integración, aceptación, reafirmación, disposición, cohesión, visibilización, aprehensión, etc. Por otro lado, puede llegar a ser imposición, subordinación, mitificación, homogenización, negación, monstrificación, rechazo, manipulación, entre otras. En cualquier lugar o contexto se debate entre las dos maneras, porque va a depender de cómo se manejen los códigos y los símbolos, aceptándolos o rechazándolos en su actuar.

Pensar y buscar definir la identidad se torna en una labor compleja. Ese tratar de entender cómo vemos el mundo proviene de cómo nos han enseñado que debemos entenderlo, desde la familia, la sociedad, la lengua y sus instituciones; y desde la territorialidad, el lugar que ocupamos dentro de un espacio y las características – geografía, clima, modos de producir alimentos, etc. –, propias del lugar en que habitamos, de la influencia de la política, la economía, la cultura, la comunicación, el parentesco, los sistemas de alianzas y todo aquello que nos viene de afuera.

La identidad es un constructo que se reinventa constantemente, construcción simbólica difícil de ver como algo definitivo, porque su naturaleza es cambiante y su actuación es migratoria. “Las identidades nunca están cerradas o finiquitadas, sino que siempre se encuentran en proceso, diferencialmente abiertas a novedosas transformaciones y articulaciones” (Restrepo, 2012, p.133), por esto, insiste Restrepo “las identidades no están cerradas a un sentido, sino que son polifónicas y multiacentuadas” (Restrepo, 2012, p.144). Está conformada por aspectos asociativos y disociativos. Los coalescentes dan cuenta de la identidad –aquello que reconocemos y aceptamos– y los diferenciales remiten a la alteridad, es decir, al otro distinto que maneja otros códigos y costumbres que nos cuestan aceptar. Así lo dice García Canclini:

En otras palabras, las identidades se construyen, se fijan o se marcan por el contraste y por el reconocimiento social de las diferencias: son representaciones, ideas, imágenes construidas en la confrontación con el otro a partir de la cultura propia, con puntos de intersección en las vidas individuales y cuya objetivación se hace en la cotidianidad (García, 1996, p. 12).

Hay que tener en cuenta que la identidad no solamente es un reconocerse frente a la alteridad, sino que implica un posicionamiento de la desigualdad y sobre las estructuras de dominancia:

Las identidades no sólo se refieren a la diferencia, sino también a la desigualdad y a la dominación [...] No sólo son los ejercicios de dominación y sometimiento los que se ponen en juego en la articulación de las identidades. También las disputas directas u oblicuas a las relaciones de dominación, explotación y sujeción suelen involucrar el surgimiento y consolidación de las identidades. Las acciones colectivas que problematizan las relaciones de poder (Restrepo, 2012, pp. 137-138).

Los modos y maneras en que asumimos la representación están estrechamente relacionados con las sujeciones identitarias, la identificación con los símbolos que somos capaces de leer, construir y transmitir, poderlos reconocer, y en ese reconocimiento activar posibilidades de intercambio y entendimiento de las acciones, lo cual implica tener un foco parecido en la mirada, la coincidencia en la forma de ver, una cosmovisión.

La representación implica el cómo nos mostramos, nos concebimos, cómo creamos nuestra propia imagen y la de los otros, lo cual define nuestra visión del mundo, el cómo vemos a los demás y cómo nos ven los otros, los soportes ideológicos en los que nos sustentamos y los posicionamientos que asumimos en la vida para ejecutar ese acto de significar, que es un volver a presentar, o como dice Colombes: “Estamos entonces ante un ámbito de continuas recreaciones, que tratan de dar respuesta a las necesidades materiales y simbólicas que los pueblos experimentan” (2011, p. 8). Por supuesto hay que tener cuidado de no caer en encasillamientos, asumir que la representación es permeable a cambios, a romper límites de posicionamientos absolutistas, que el acto de representar debe considerar las diferencias culturales, por lo tanto, debe ser dialógica, aceptar los contrastes simbólicos de las visiones y sus contextos, que generan emplazamientos descentrados, como está mencionado en Grimson:

[...] el análisis de la estructura social puede definir una posición “objetiva” en las relaciones de producción. Pero alguien que ocupe una posición no permite inferir que esa persona sea, esencialmente, esa posición. Por lo tanto, los datos estructurales no autorizan a definir objetivamente quiénes son, qué son ni quiénes somos (Grimson, 2011, p. 15).



Etopeya ob-scena,
2013.
Arnaldo Delgado

Un aspecto a destacar de la representación es su función factual, es decir, es una acción que se ejecuta tanto a nivel mental como material, afectando la corporalidad del que representa y del que recibe, activando el lugar como escenario, generando un contexto, tal como lo menciona Schechner: “Las representaciones marcan las identidades, inflexionan el tiempo, remodelan y adornan el cuerpo y cuentan historias” (Schechner, 2012, p. 59). Por eso, para este autor, las representaciones son acciones, prácticas, eventos y conductas, que se vivencian y por lo tanto se les puede adjudicar un carácter vivo que afecta cualquier circunstancia de la vida, así lo dice Carson citado por Schechner cuando afirma que:

El reconocimiento de que nuestras vidas están estructuradas de acuerdo con modelos de comportamiento repetidos y socialmente sancionados nos hace ver la posibilidad de que toda actividad humana pueda ser potencialmente considerada como “representación”, o por lo menos toda actividad realizada desde la conciencia de sí misma (Schechner, 2012, p. 64).

Representar implica un volver a mostrar lo imaginado, lo que ha adquirido fisicidad, lo que ya es imagen en un momento dado y en un espacio acordado, como lo afirma el posicionamiento filosófico de Wunenburger cuando dice:

[...] lo imaginario es inseparable de obras, mentales o materializadas, que sirven a cada conciencia para construir el sentido de su vida, de sus acciones y de sus experiencias de pensamiento. Desde este punto de vista, las imágenes visuales y lingüísticas contribuyen a enriquecer la representación del mundo o a elaborar la identidad del yo (Wunenburger, 2008, p. 25).

Es importante redondear la conceptualización de la categoría de representación para ajustarla a la revisión etnohistórica, que va a cuestionar el lugar desde el que se señala la representación, esa concepción histórica cerrada sobre sí misma y que no acepta otras historias simultáneas posibles –como por ejemplo las representaciones de los colonizados–, las representaciones hechas desde los focos de los poderosos impuestas como la “única” historia y que se asumen en un lugar por delante o solapando a las otras muchas historias que existen en el mundo.

La representación identitaria busca el resguardo de las narraciones que, de alguna forma, han sido desarraigadas e invisibilizadas; hacer presente la voz de los símbolos que migran, imágenes que representan lo no contado, de la diáspora obligada, códigos culturales que acompañan al desplazado, su memoria y su porvenir; teniendo claro que no sólo ocurre un desplazamiento físico, sino que a veces es mental –o será de insilio como lo propone García Canclini (2016) –, es decir, la de un outsider. No sólo se exilian cuerpos de seres humanos, también se desterritorializa la cultura y la

emoción –las formas de sentir– de esos seres. O será acaso que nos insuflan el olvido para que nos sintamos desplazados, o como cree García Canclini (2016): “Estar fuera de todo esto, comprenderlo a medias y no saber cuáles son las palabras apropiadas para nombrarlo ¿será la nueva forma de exilio?” (García, 2016, s/p).

Debemos reflexionar acerca de cómo las representaciones occidentales se hacen “históricas”, una historia que muchas veces no coincide con las representaciones propias de esos lugares “historiografiados”, lo que genera una lucha por ganarse el derecho de representar, una disputa por la identidad entre culturas dominantes y pueblos dominados.

Este replantearse la producción de conocimiento nos hace focalizarnos en las miradas excluidas que de alguna forma siguen creando sus propios objetos de re-conocimiento, tales como los menciona Said:

[...] los estudios del feminismo o sobre las mujeres, estudios étnicos o sobre los negros o estudios socialistas y antiimperialistas, todos los cuales adoptan como punto de partida el derecho de los grupos humanos anteriormente no representados o infrarrepresentados a hablar por sí mismos y representarse a sí mismos en dominios que por regla general se han definido política e intelectualmente excluyéndolos, usurpando sus funciones de significado y representación y haciendo caso omiso de su realidad histórica (Said, 2005, p. 199).

Cuando se intenta analizar los modos en que han sido representados los colonizados, se está ante una crisis de la representación, que tiene que lidiar con las convenciones del poderoso y ante mecanismos denominados por Said (2005) como transpersonales, transhumanos y transculturales, que van a agudizar cualquier intento de representación.

El desarrollo y la idea de progreso europeo van a inundar al mundo, todos queremos ser modernos, vivir la modernidad, la cual va a incidir como concepto y como actuación durante varios siglos. Al mismo tiempo el territorio asume otras relaciones al vivir en sociedades multisituadas, la inserción de lo de afuera y de nuevos “territorios” sin cuerpo, como las redes sociales, que también nos pautan modos de proceder y de construir identidades sociales y colectivas, el aspecto globalizado, la relación entre lo local y lo ecuménico, es decir, los nuevos modos de producción y consumo, de transporte y comunicación que van a modificar las concepciones de lo nacional.

Said va a postular un proceder estético con el que me encuentro en consenso, cuando nos pone a pensar sobre los nuevos virajes a nivel geográfico de los comportamientos de los artistas nómadas, que actúan comunitariamente o en redes y se atreven a unir y mezclar códigos de orígenes distintos, generando así “una nueva conciencia geográfica, de un

mundo descentrado o con múltiples centros” (Said, 2005, p. 433), para los cuales la patria es el mundo entero sin límites ni sesgos ideológicos, portador de una cultura integradora que también va actuar de forma multidisciplinaria, o desde la in-disciplina – sin exclusividad disciplinaria–. ¡Soy el mismo ser humano que se encuentra del otro lado del mundo! Said coloca el siguiente ejemplo que al mismo tiempo se torna en comportamiento creativo ejemplar:

¿Y qué sucede si ahora, por ejemplo, un especialista en literatura hindú o árabe puede contemplar la literatura occidental no como si el centro fuera Europa, sino más bien como si su óptica requiriera también incluir igualmente a India, Egipto o Siria y también Europa y América? Y, por último, ¿qué sucede si el concepto de literatura se ha extendido más allá de los textos hasta la categoría general de cultura para incluir los medios de comunicación y el periodismo, el cine, el video, el rock y la música popular, cada uno de los cuales contiene su propia historia absolutamente disonante del disenso, la protesta y la resistencia, como la historia de los movimientos estudiantiles, o la historia de las mujeres, o la historia de las clases y pueblos subalternos, cuyos registros de experiencia no pueden encontrarse en las crónicas oficiales y en las tradiciones mediante los cuales el Estado moderno recopila la imagen de sí mismo? (Said, 2005, pp. 433-434).

¡Oh! Que horrorosos esos salvajes

Si partimos de una revisión etnohistórica, prácticamente a partir de la lectura de las crónicas de Indias, podemos encontrar esa descripción –representación– de la horridez asignada a los habitantes originarios de América, es decir, cómo los europeos designaban calificativos despectivos que desfavorecían a los otros. En primer lugar, les asignaban una denominación por equivocación al llamarlos indios, los despreciaban por el tono de la piel –racismo–, los afeaban –deformación y monstrificación– por ser robustos, de pequeña estatura, por poseer proporciones corporales que no se adecuaban a sus cánones de belleza europea. Por el poco vestir u otra forma de concebir la estética corporal fueron desvencijados, por no entender los códigos culturales de los conquistadores –que a la larga fueron impuestos– se les tildó de ignaros y brutos, por sus creencias religiosas la postura europea fue la de señalar de inferiores a los indígenas, descalificándolos de idolatras, practicantes del demonismo, menoscabando y ocultando sus creencias e imágenes –



Risa llorona de un bicho
2009

Arnaldo Delgado

imposición de la máscara cristiana– proceso de cristianización o evangelización, de blanqueamiento o “embellecimiento” psicológico con el que sometieron a estos pueblos.

Estos primeros trazos escritos por los cronistas, comerciantes, frailes, etc., durante la colonización acerca de la imagen del ser oriundo de América, siembran los asientos para las ideas de la desfiguración, degeneración, debilitamiento y atraso que luego la ilustración y el evolucionismo usan como modelos categorizantes de su discurso para señalar a todo ser y acto americano de bárbaro, primitivo y “buen salvaje”, y justificar así su codicia colonial, su idea de superioridad fundamentada en el progreso, de raza superior y más que una conversión ideológica, su imposición cultural.

El condicionamiento impuesto por el marco hegemónico occidental dentro del sistema de clases en nuestro país se puede evidenciar como un proceso de transición iniciado en el siglo XVI con el régimen esclavista, con los roles principales de colonizador/colonizado. Luego, por el resultado de las mezclas étnicas aparecen en escena “nuevos” protagonistas, sin embargo, van a mantener los mismos roles –salvo los pardos– que, como dice Acosta (1967, p. 337): “constitúan así una clase accesoria o de transición”, es decir, de subordinados, explotados, execrados. Ascencio también dice al respecto:

Las nuevas identidades históricas, surgidas de la “mezcla” de razas, (negros, mulatos, indios, mestizos, morenos, zambos, [blancos]) [...] fueron asociadas a ciertos lugares y a ciertos roles en la nueva estructura de control del trabajo. Así ambos elementos, raza y trabajo, quedaron asociados, reforzándose mutuamente, aunque en realidad ninguno de los dos depende necesariamente del otro (Ascencio, 2002, p. 587).

Durante el siglo XVIII el salto se da hacia el régimen de servidumbre en el que ahora el colonizador es propietario y el colonizado es trabajador esclavizado, siguiendo la idea de Ascencio cuando dice: “Ocurrió entonces que esta asociación entre la raza y la división del trabajo no terminó con la colonización, sino que se constituyó en el fundamento de una nueva tecnología de dominación” (Ascencio, 2002, p. 587).

Es importante señalar cómo los indígenas, los esclavos africanos y luego los mestizos y campesinos, pasaron del trabajo esclavista al trabajo servil y precario de hoy en día. De esclavos, dentro de la estructura de la sociedad colonial ubicada en el estrato más bajo de las clases sociales durante el proceso independentista-federativo, pasan prácticamente al de proletariado, asalariados y desempleados de la actualidad. Acosta lo define así:

Claramente se distingue, [...] cómo por varias vías el régimen esclavista predominante comenzaba a crear de su propio seno, otro de servidumbre [...] Podemos conocer así el origen del sistema social que, en lo fundamental, habría de prolongarse en Venezuela, después de la cesación de la esclavitud, en 1854, hasta la mitad misma del siglo XX. No podemos hablar de una estructura social única desde el siglo XVI hasta el XVIII, sin considerar la instauración de la encomienda, sus transformaciones, su reemplazo por un régimen esclavista que llegó a madurar, las modificaciones sufridas por éste y las formas de organización económico-social existentes alrededor de 1800 (Acosta, 1967, pp. 326-328).

Parte del sistema de clases que sigue imperando en el país devino de la cultura ajena colonizadora que quiso imponer su ideología, y que se mantuvo luego de la independencia en el mundo criollo, conservando esa estructura de colonizar que actuaba –y sigue activa en nuestros días– bajo el caudillismo y el maniqueísmo del partidismo político remarcando la diferencia entre ricos y pobres, entre sectores populares tradicionales, donde existe una estructura consciente ancestral, campesina y rural, que al emigrar del campo terminó por asentarse en barrios, y por otro lado sectores elitescos con gentes con poder adquisitivo, replicantes de modelos foráneos que creen en el desarrollo a base de la producción bajo el uso de los medios tecnológicos, y una clase media prácticamente en vías de desaparición.

Este acercamiento no pretende dar definiciones certeras sobre nuestra identidad venezolana, sino lanzar algunos retazos que se cuentan desde un no lugar, ese sitio intersticial en el que uno se identifica con la cultura, como lo dice Alarcón (2004): “los valores culturales deben verse como vivencias”. También se busca destacar que ese aspecto que provoca horror dentro de la sociedad venezolana se emplaza –si lo pensamos desde el sistema de clases Gramsciano– sobre los sectores desfavorecidos, subordinados, precarizados y marginados que terminan siendo monstrificados como un subgrupo humano, tal como lo define Pollak-Eltz cuando describe una sociedad neotérica:

[...]subgrupo de la gran sociedad moderna que todavía retiene algunos diacríticos culturales, pero carece de autosuficiencia estructural; presenta raíces culturales débiles, ningún mecanismo integrativo tradicional y es la resultante del impacto de la civilización occidental, de la industrialización y del progreso urbano, en fin, un grupo que ha perdido las características tribales, pero no se ha integrado aún a la sociedad moderna (Pollak-Eltz, 1968, p.14).

El bicho raro sobreviviente de la complejidad



Venezolano dual
2014
Arnaldo Delgado

¿Por qué parto del señalamiento, del etiquetamiento despectivo, del rechazo anunciado, del mote con el que nos representan? La imagen de vernos teratológicamente –que nos vean como monstruos– no me desagrada, al contrario, refuerza el pensar en el poder que tenemos –todo monstruo tiene su poder–, que es el de darnos cuenta de que ese falso nombre impuesto realmente no nos representa, el de adquirir consciencia de ser algo distinto y con una propia especificidad histórica que aterra al victimario. En ese señalamiento despectivo se enuncia un calificativo que adquiere emplazamiento, aunque sea a las afueras, porque ese rechazo asigna un nombre –o sobre todo un apodo– y es desde esa asignación que mucho del arte marginado se hace visible. Lo terrible radica cuando se sufre de pérdida de memoria y el monstruo no encuentra su propio poder. Al no saber lo que tiene, queda inerte, indefenso y fácil de manipular, cayendo en la patética imagen de ser tierno pero ingenuo. Lo real maravilloso se torna en lo real horroroso.

Quizá lo relatado anteriormente sirva de presentimiento de la sensación que sufrimos en Latinoamérica –y particularmente como venezolanos– acerca de la necesidad antrópica de reconocernos y sabernos poseedores de una identidad. Siempre nos ha costado asirla y decirla, porque al momento justo en el que creemos tenerla en la punta de la lengua, deviene esquiva, escurridiza, ajena y propia al mismo tiempo. Como dice Quintero:

En el caso particular de la invención de la identidad nacional venezolana hay que tomar en cuenta que ha sido un proceso de extrema compulsión, muy accidentado, marcado por una serie de rupturas. De luchas entre los diferentes grupos sociales y étnicos en busca, en unos casos, de lograr reacomodos en la estructura de poder; en otros, el reconocimiento y de la asignación de estatus en tanto que personas y ciudadanos (Quintero, 2012, p. 21).

Una sociedad pluriétnica como la nuestra, conformada por varias identidades –española, africana y

aborigen— de la que varios autores hablan. Orlando Fals Borda (2002) dice que los latinoamericanos “somos seres trietnicos”, como si de estos territorios emergiese un monstruo de tres cabezas. Identidad trifásica, cada una posee su propio pensamiento y pregona su “ajustado” discurso. Parece que nunca se pueden poner de acuerdo, sin embargo, cuando las tres logran estar despiertas, todas manifiestan formar parte de la misma ideología —weltanschauung—, que enuncia un mestizaje en desencuentro.

¿Alguna vez se pondrán en acuerdo las tres cabezas? Una de las consecuencias de esta situación es la poca consolidación de la memoria, menoscabando la relación con nuestras tradiciones y costumbres. Tal condición nos continúa caracterizando como una sociedad en constante transformación, en la que el trabajo de demarcar una identidad no ha sido enfrentado o asumido como una necesidad, sino con ir por la vida ajustándonos al tiempo actual en el que vivimos “como vaya viniendo vamos viendo”, donde la interacción de diversas sociedades, de distintas clases y tradiciones, operadas sin traducción o asimilación alguna, no pocas veces con la intención de sustituir lo tradicional y lo antiguo por modelos “modernizantes”, acentúa la heterogeneidad como una convivencia de tiempos históricos distintos y yuxtapuestos, sociedades pluralistas con una cultura de la unidad en lo diverso.

Reunidos en semejante figura bestial, ¿Cuál es la salida? Sufrir de neurosis, la inestabilidad del sistema nervioso y de nuestras emociones que nos hace padecer el extraño síndrome de ser un monstruo de tres cabezas que se cree bicéfalo, sentirnos duales, con dos personalidades, —especie de Dr. Jekyll y Mr. Hyde— el bueno y el malo, el correcto y el incorrecto. Dualidad venezolana que se manifiesta en todos los contextos por medio de un maniqueísmo que acrecienta el sentimiento desquiciado de eterna rareza que Briceño señala muy bien cuando pregunta: “¿Soy un simulacro, un espantajo?” (Briceño, 1994, p.166), y que más adelante con una sentencia representacional cuasi apocalíptica señala: “la condición de espantajo irrisorio es un largo presente sin salida” (Briceño, 1994, p.306).

Pintor queriendo retratar la venezolanidad

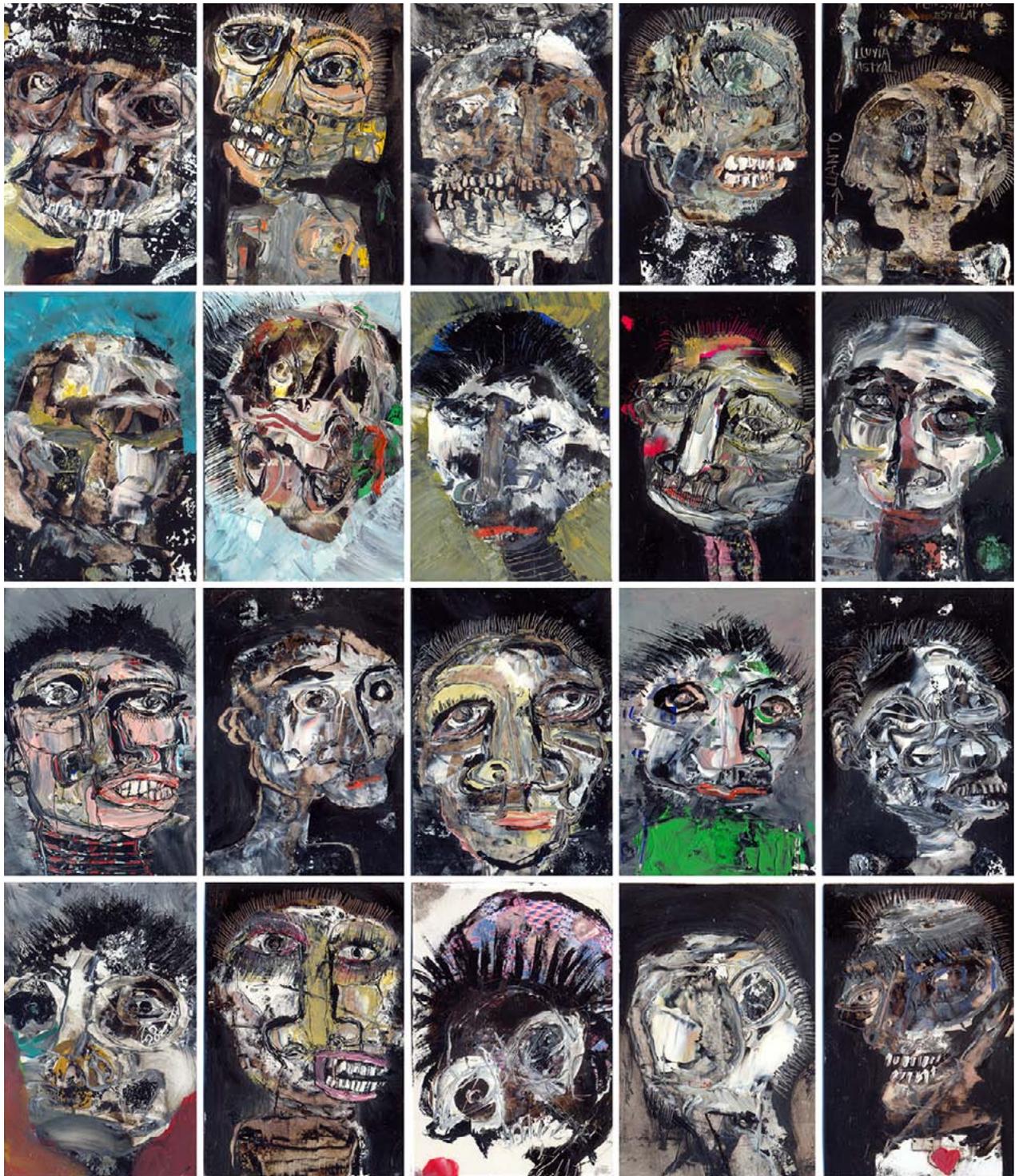
– *¿Es usted el artista?*

–*Sí.*

–*Le voy a ser sincero, ¡su trabajo no me gusta!*

– *Está en todo su derecho de sentir y pensar lo que usted quiera.*

–*Pero no me gusta porque sea feo, sino porque usted retrata muy bien “nuestro horror latinoamericano”, ¡y eso duele y disgusta!*



Personajes, serie anecdotario / 2020 / Arnaldo Delgado

Como hacedor de imágenes vengo desde hace tiempo queriendo retratar nuestra realidad, pintar el rostro de nuestra identidad; labor que se me ha hecho difícil al ser tan escurridiza, heterogénea, fragmentada, y en muchos casos deformada. En el año 2005 realicé una exposición en la Alianza Francesa de Mérida titulada: Líneas del silencio, el diálogo anterior ocurrió en una visita a dicha exposición, en el que un señor me expuso sus inquietudes.

Ante semejante manifestación de sinceridad, quedé sin palabras, pero reconfortado de haber logrado esa emoción en un espectador y que ese intento de contarnos por medio del arte puede dar resultado. Pero me dejó pensando aquello de “nuestro horror latinoamericano”, y desde ese instante me siento un hurgador de la identidad o como dice Eduardo Galeano (2010) de: “lo real horroroso de América”.

Entre el 2004 y el 2009 realicé 1001 pinturas miniaturas, cada una del tamaño de una foto-carnet, ya que este formato es el más utilizado para cualquier trámite en las oficinas de identificación. El propósito quizá sea similar al pensamiento de Sherezada de la ficción de Las mil y una noches de –salvar su vida–, imaginar y materializar el autorretrato de nuestra venezolanidad. Algo que tengo claro es que mis imágenes hablan desde lo marginado, lo ajeno, desde la periferia, intentando desenmascarar su rostro real, ya que ésta huye a su propio reflejo, trata de ocultarlo colocándose mascaradas multiformes y “sincréticas” que mencionan la esencia de nuestra realidad ontológica, de nuestras heredades conformantes y de cómo se manifiestan e interactúan en un contexto en constante fluctuación y complejidad.

Posiblemente el “fracaso” del mestizaje deviene en pesimismo, en entropía formal, sentirse fuera de lugar. Rostros disgregados, desterrados, decepcionados, diseccionados, desencajados, etc., todavía siento la necesidad de seguir persiguiendo y tratando de encontrar esos rostros que nos dicen, que nos definen, aunque la materia con la que se pueden construir nuestras fisonomías sea una masa amorfa, como dice Briceño:

La diversidad de las poblaciones precolombinas de América se multiplicó y complicó con el aporte europeo y africano. Todo eso no tiende hacia la formación de un gran rostro mestizo, ni acepta de buen grado la impronta del rostro occidental. Tiende hacia la constitución de mil rostros disimiles (Briceño, 1994, pp. 343-344).

La contradicción es nuestro reino, el caos y lo inestable sus estandartes. Más que un mestizaje, somos un producto ecléctico que no termina de amalgamarse. A fin de cuenta una apariencia que exhibe nuestra complejidad identitaria. Como pintor me siento intranquilo, extraño, fuera de lugar, no logro tener la efigie que busco en mis manos. Los símbolos me abandonan.

Epílogo: lo último que se pierde



El arte de caer de los techos (detalle) / 2005 / Arnaldo Delgado

Ahora pregunto: ¿desde qué lugar nos representamos los venezolanos? ¿Cómo concebimos la realidad propia y ajena? ¿Qué factores historiográficos tomamos en cuenta para reparar el pasado y construir el futuro de nuestro país?

En mi opinión en la actualidad la esperanza va acompañada del horror disfrazado de conformismo. El monstruo olvidó lo que se le ha perdido y se deja devorar por su propio padre, –tal cual la imagen de Cronos devorando a sus hijos–. Es no tener recuerdo, es ir desconociendo la pesadilla, abandonar la fantasía y el mito. La desaparición de la alteridad y por lo tanto de la identidad.

Entonces lo que se escribe acá es el sentir y el pensar desde la desesperanza, la extrañeza y la incertidumbre; prácticamente asumirse desde lo siniestro freudiano. Es un grito desde la neurosis existencial que provoca la heterogeneidad o la posesión de identidades múltiples y mestizas que nos hacen sentir, pensar y vivir como seres desperdigados; con miles de rostros; tirando y a la vez recogiendo pedazos; intentando re-armar ese gran rompecabezas que nos des-localiza.

Un descontento que reactiva mi agonía silente al detentar causas que parecen perdidas, motivos sin esperanzas. Vivimos en un país con una misma historia –desconocida o re-conocida–, donde reina el desacuerdo que imponen los intereses tanto internos como externos para que nos “representemos” como algo que no somos y que no poseemos, eso horroroso inhumano.

Referencias

- Acosta, M. (1967). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Hesperides.
- Alarcón, J. (2004). Desanudando el lio de la identidad nacional en Venezuela. Maracaibo, *Gazeta de Antropología*, 20, artículo 18.
- Ascencio, M. (2002). “El discurso de la exclusión”. *Boletín antropológico* N° 55. Mérida.
- Briceño, J. (1994). *El laberinto de los tres minotauros*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Colombres, A. (2011). *Teoría transcultural de las artes visuales*. Mérida: Cnac.
- Galeano, E. (2010). *El libro de los abrazos*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- García, N. (1992). *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- García, N. (1999). *Culturas híbridas*. México: Grijalvo.
- García, N. <http://www.traficovisual.com/2015/05/25/video-el-mundo-entero-como-lugar-extrano-dialogo-con-nestor-garcia-canclini/>
- García, N. (1996). Consideraciones generales sobre los códigos utilizados en la invención, re-creación y negociación de la identidad nacional. En *Revista Opción*. No. 20. pp. 5-38
- García, N. (2016). “La máquina de exiliar”. En *Anfibia* [Revista en línea]. Consultado el 27 de marzo de 2016 en: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/la-maquina-de-exiliar-2/>
- Grimson, A.; Merenson, S y Noel, G. (Comps.). (2011). *Antropología ahora debates sobre la alteridad*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Fals, O. (2002). *La superación del eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical*. Colombia: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.
- Pollak-Eltz, A. (1968). *La familia negra en Venezuela*. Caracas: Monte Ávila.
- Quintero, M. (2012). Ética Intercultural y comunidades de diálogo y argumentación intercultural para la población criolla venezolana y latinoamericana. *Revista Consciencia y diálogo*, 2 (2), 29-48.
- Restrepo, E. (2012) *Intervenciones en teoría cultura*. Cauca: Universidad del Cauca.
- Said, W. (2005). *Reflexiones sobre el exilio*. Caracas: Debate.
- Schechner, R. (2012). *Estudios de la representación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wunenburger, J. (2003). *Antropología del imaginario*. Buenos Aires: Del Sol.