

Antropologías del Sur: visiones, complejidades, resistencias y desafíos

Colección Memorias

Jacqueline **Clarac**
Alex **Martins**
Juliana **Messomo**
Natalia **Bondarenko**
Yarisma **Unda**
Nelson **Montiel**
Maya **Mazzoldi**
Félix **Ángeles**
Yanett **Segovia**
Liliana **Ramírez**
Oscar **Duván**
Nelly **Hernández**
Camila **Estigarribia**
Eilyn **Vicuña**
Domingo **Briceño**
Annel **Mejías**
Leslie **López**
Alexis **Carabalí**
Jeniffer **Gutierrez**
César **Torres**

Eloisa **Ocando**
David **Lozada**
Osvaldo **Barreto**
Enrique **Osman**
Carla **David**
Carlos **García**
Fernando **Rincón**
Yimaira **Gamboa**
Nancy **Díaz**
Fidel **Rodríguez**
Julimar **Mora**
Yanitzza **Albarrán**
Carmen **García**
Rosa **Colmenares**
MariCarmen **Pérez**
Rachel **Silvera**
Ana **Rosales**
Fabiola **Bautista**

Miguel **Rodríguez**
Rafael **Nieves**
Carmen **Mambel**
Omar **González**
Mauro **Carrero**
Andreína **Ludovic**
Linda **Bustillos**
Vladimir **Aguilar**
Esteban **Mosonyi**
María **Petrizzo**
Norelkys **Espinoza**
Santiago **Roca**
Giovanni **Bohórquez**
Oscar **Rueda**
Juan **Luján**
Carmen **Amundarain**
Natalia **McCarthy**
Angélica **Rivera**



RED. ANTROPOLOGÍAS del SUR

MIEMBROS PRINCIPALES NACIONALES

Red de Antropologías del Sur
Miembros Principales Nacionales

Jacqueline Clarac de Briceño (ULA, Mérida, Venezuela)
Esteban Emilio Mosonyi (UCV, Caracas, Venezuela)
Carmen Teresa García (ULA, Mérida, Venezuela)
Rosa Iraima Sulbarán (UNEARTE, Caracas, Venezuela)
María Angela Petrizzo (Universidad del Turismo, Mérida, Venezuela)
Manuel Díaz (UNELLEZ, Barinas, Venezuela)
Emanuel Emilio Valera (SOVENAF / UCV, Caracas, Venezuela)
Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo (ULA, Mérida, Venezuela)
Camilo Morón (UNEFM, Falcón, Venezuela)
Anderson Jaimes (Museo del Táchira / UPTM, Táchira, Venezuela)
Annel Mejías Guiza (ULA, Mérida, Venezuela)
Jennifer Gutiérrez Seijas (UC, Carabobo, Venezuela)
César Torres (UC, Carabobo, Venezuela)
Carmen Mambel (UC, Carabobo, Venezuela)
José Gregorio Vásquez Castro (ULA, Mérida, Venezuela)
Andrés Agustí (ULA, Mérida, Venezuela)
Domingo Briceño Carmona (productor audiovisual independiente, Trujillo, Venezuela)
Carlos Camacho (UNESUR, Mérida, Venezuela)
Mariana Suárez (Universidad Politécnica Territorial “Kléber Ramírez”, Mérida, Venezuela)
Carlos Aguilar (Misión Sucre, Mérida, Venezuela)

MIEMBROS PRINCIPALES INTERNACIONALES

Eduardo Restrepo (Universidad Javeriana, Colombia)
Miguel Mugueta (Universidad Nacional del Centro, Argentina)
Cristina Fustec-Briceño (París, Francia)
Marianela Stagnaro (Instituto de Culturas Aborígenes)

CUENTAS DE LA RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

Correo electrónico: redantropologiasdelsur.vzla@gmail.com

Twitter: @AntropoDelSur

Facebook: <https://www.facebook.com/AntropologiasDelSur/>

Página web: <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/>

Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)



Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías

Colección Memorias



Responsables: Eduardo Restrepo / Lydia de Souza

Agrupación de diferentes asociaciones, sociedades y colegios de los países de América Latina

Web site: <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/>

PAHIP (Programa de Arqueología Histórica, Identidad y Patrimonio)-Argentina

NURES (Núcleo Regional de Estudios Socioculturales) / Facultad de Ciencias Sociales / Universidad Nacional del Centro
Provincia, de Buenos Aires, Argentina (UNICEN)

Responsable: Miguel Mugueta

Web site: <http://arqueologiahistoricafrontera.blogspot.com/>

Capítulo Falcón de la Red de Antropologías del Sur

ALab-CRBAP (Aula Laboratorio de Conservación y Restauración de Bienes Arqueológicos y Paleontológicos) /
Comunidad de Aprendizaje J. M. Cruxent / RMC, CAM, SISEF: Red de Museos Comunitarios, Casas y Árboles de la
Memoria, Senderos de Interpretación y Significación del Estado Falcón / Fundación de Ciencias Humanas Cudán de Cuté
Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes / Universidad Nacional Experimental “Francisco de Miranda”,
Coro, Falcón, Venezuela

Responsable: Camilo Morón

Web site de la revista Bacoa: <http://bacoa.unefm.edu.ve/>

Capítulo Carabobo de la Red de Antropologías del Sur

Centro de Investigaciones Sociales / Departamento de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias de la Educación, de la
Universidad de Carabobo, Venezuela

Responsables: Jennifer Gutierrez Seijas / Carmen Mambel / Isabel Falcón / César Torres

Grupo de Investigación de Etnología, Etnohistoria y Arqueología (GRIET)

Programa de Ciencias Sociales y Programa de Ciencias de la Educación, del Vice rectorado de Planificación y Desarrollo
Social / Universidad Nacional Experimental de los Llanos “Ezequiel Zamora” (UNELLEZ), Barinas, Venezuela

Responsables: Nelson Montiel / Yarisma Unda

Web site: griet.unellez.edu.ve

Capítulo Táchira de la Red de Antropologías del Sur

Comunidad de aprendizaje en Desarrollo Endógeno, mención Arqueología Comunitaria, del Táchira, avalado por el
Programa de Estudios Abiertos, Universidad Politécnica Territorial “Kléber Ramírez” (UPTM) / Diplomado en Arte
Rupestre, del Táchira, avalado por la Universidad Nacional Experimental “Francisco de Miranda” (UNEFM)

Instituciones sedes: Museo del Táchira, Grupo de Investigación Bordes ULA-Táchira, Galería de Arte El Punto de San Juan de Colón

Responsable: Anderson Jaimes

Web site del Grupo Bordes-ULA: <http://www.bordes.com.ve/category/bordes/>

Grupo de Investigación de Artes Tradicionales

Centro de Estudios y Creación Artística Sartenejas, de la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE)

Contactos: Katrin Lengwinat / Rosa Iraima Sulbarán / Andrés Cartaya / Ana Bolívar

Web site: www.unearte.edu.ve/atunearte

Sociedad Venezolana de Antropología Física “Charles Darwin” (SOVENAF)

Responsables (Directiva 2011-2017): Emanuel Emilio Valera (presidente) / Jackelin López (vicepresidenta) / William
Morán (secretario) / Edgar Hernández Valero (tesorero) / Diana Sierra (representante estudiantil)

Web site: <https://sovenaf.jimdo.com/>

Grupo de Investigaciones en Socioantropologías del Sur (GISS)

Responsables: Jacqueline Clarac de Briceño (coordinadora) / Carmen Teresa García / Annel Mejías Guiza / Carlos Camacho

Institución sede: Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela

Acreditado por el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA-ULA)



ANTROPOLOGÍAS DEL SUR:

VISIONES, COMPLEJIDADES, RESISTENCIAS Y DESAFÍOS

RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR
BIBLIOTECA DIGITAL LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍAS

COLECCIÓN MEMORIAS

ANTROPOLOGÍAS DEL SUR: VISIONES, COMPLEJIDADES, RESISTENCIAS Y DESAFÍOS

- © Jacqueline Clarac, Alex Martins, Juliana Messomo, Natalia Bondarenko, Yarisma Unda, Nelson Montiel, Maya Mazzoldi, Félix Ángeles, Yanett Segovia, Liliana Ramírez, Oscar Duván, Nelly Hernández Rangel, Camila Estigarribia, Eilyn Vicuña, Domingo Briceño, Annel Mejías, Leslie López, Alexis Carabali, Jeniffer Gutierrez, César Torres, Eloisa Ocando, David Lozada, Osvaldo Barreto, Enrique Osman, Carla David, Carlos García, Fernando Rincón, Yimaira Gamboa, Nancy Díaz, Fidel Rodríguez, Julimar Mora, Yanitza Albarrán, Carmen García, Rosa Colmenares, MariCarmen Pérez, Rachel Silvera, Ana Rosales, Fabiola Bautista, Miguel Rodríguez, Rafael Nieves, Carmen Mambel, Omar González, Mauro Carrero, Andreína Ludovic, Linda Bustillos, Vladimir Aguilar, Esteban Mosonyi, María Petrizo, Norelkys Espinoza, Santiago Roca, Giovanni Bohórquez, Oscar Rueda, Juan Luján, Carmen Amundarain, Natalia McCarthy, Angélica Rivera.

© BIBLIOTECA DIGITAL LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍAS

Primera edición, 2021

COLECCIÓN MEMORIAS

RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

COORDINACIÓN DE COLECCIÓN:

Annel Mejías Guíza

DISEÑO Y CUIDADO DE COLECCIÓN:

José Gregorio Vásquez

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:

Depósito Legal: ME2019000035

ISBN: 978-980-18-0570-0

Hecho en Venezuela

Edición digital de distribución gratuita



BIBLIOTECA DIGITAL LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍAS

Colección Memorias

En la **Colección Memorias**, de la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías, editaremos los libros relacionados con las publicaciones de manifiestos, declaraciones y textos compilatorios de los eventos organizados por la Red de Antropologías del Sur y nuestros grupos aliados, como simposios, foros, seminarios, talleres, congresos, entre otras formas de divulgación y debate de las antropologías realizadas en nuestra región. La intención se centra en divulgar gratuitamente los resultados de nuestros encuentros para visibilizar y poner a la disposición de la comunidad antropológica del mundo las actualizaciones sobre nuestros debates y líneas de investigación.

Abrirá la **Colección Memorias** los libros alimentados con los valiosos trabajos presentados en el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016, realizado en octubre del 2016, y las disertaciones sobre antropologías del sur, discutidas en las Jornadas Nacionales preparatorias de dicho Congreso Internacional, celebradas en octubre del 2015.

CONTENIDO

Presentación	13
Annel Mejías Guiza	

ANTROPOLOGÍAS DEL SUR Y DESCOLONIZACIÓN DEL PENSAMIENTO

Mito, geología y política internacional	21
Jacqueline Clarac de Briceño	
Suspender o disciplinamento, redimir a promessa da antropologia	27
Alex Moraes y Juliana Messomo	
Saberes de los pueblos originarios y el saber eurocéntrico: contrastación y significado	51
Natalia Bondarenko	
Re significaciones de la figura del Comandante Hugo Chávez en el pueblo chavista. Barinas, Venezuela, 2016	63
Yarisma Unda y Nelson Montiel Acosta	
Al sur del estado Zulia. Transiciones incompletas de la modernidad entre el campo y la urbe	69
Maya Mazzoldi	
Emociones de una mujer wayuu –Etnografía de un viaje después de la masacre de Portete–	89
Félix Ángeles y Yanett Segovia	
Carnaval de Riosucio: Una festividad sincrética	109
Oscar Duvan y Liliana Ramírez	
La inclinación etnográfica en la producción intelectual de Tulio Febres Cordero	121
Nelly Hernández Rangel	
El discurso de la mirada. Hacer relato: la experiencia fotográfica de niños retratando el barrio	131
Camila Estigarribia	



De los *Beat* a la realidad virtual. Una rebeldía en somnolencia 143
Eilyn Vicuña

TransLenguajes. Antropología y comunicación.
 Perspectiva trans de una colaboración disciplinaria
Domingo Briceño

TERRITORIO, ESPACIO Y MOVILIDAD

Estudio transdisciplinario del espacio y la movilidad 171
 como un “hecho social total” en Barinas, Venezuela
Annel Mejías Guiza

Las redes de movilidad de los migrantes colombianos 183
 en el municipio Alberto Adriani del estado Mérida, Venezuela
Leslie López y Alexis Carabali

Vivir la ciudad. Prácticas culturales y representaciones 193
 simbólicas espaciales. Valencia, Venezuela
Jeniffer Gutierrez Seijas y César Torres

ARQUEOLOGÍAS Y BIOANTROPOLOGÍA EN EL SUR

Objetos memoriosos. Arqueología, identidad nacional y museos 207
Eloisa Ocando-Thomas

El patrimonio como expresión de una arqueología evocativa 221
David Lozada

De cómo conocí la arqueología y las andanzas de una comunidad de aprendizaje 227
Osvaldo Barreto

Diseño de unidades de exploración robótica para estudios arqueológicos: 237
 carros teleoperados y vehículos aéreos
Enrique Osman Acasio

Etnobioantropología dentaria: Presencia del patrón oclusal tricúspide 257
 “*Premolar Tricúspide*” estudiado en un caso de población contemporánea
Carla David, Carlos García Sívoli, Fernando Rincón,
Yimaira Gamboa y Nancy Díaz de Villabona

Los kariña frente al cambio social: hábitos alimentarios, estado nutricional 265
 y condiciones de vida
Fidel Rodríguez Velásquez y Julimar Mora

EDUCACIÓN, SOCIEDAD Y CULTURA

- Posibilidades de lo Intercultural en Venezuela: ideal o promesa 293
Yanitza Albarrán
- Descolonización y despatriarcalización de la escuela. 303
Propuesta teórico-práctica realizada con estudiantes de Educación
Carmen Teresa García
- “Yo estuve allí”. Etnografía, sistematización de experiencias, 325
dos métodos un horizonte: la educación
Rosa Alba Colmenares
- Raíces socio-culturales de la violencia de género. 343
La literatura un medio para visibilizarla
Ana Iris Rosales Gutiérrez
- Concepciones, saberes y creencias sobre salud bucal. 253
Práctica de educación alternativa para la salud comunitaria
MariCarmen Pérez y Rachel Silvera
- El Ethnic Chic, la moda como encubrimiento. 373
Reflexiones en torno a la fetichización comercial de la estética étnica
Julimar Mora

ESTUDIOS INDÍGENAS DEL SUR

- Antes que modelos de desarrollo, constructos para el devenir: 395
Enacciones y contradicciones
Fabiola Bautista de Clothier
- Otra mirada sobre la implementación de la política 405
de desarrollo endógeno en pueblo Pemón Kamarakoto
Fabiola Bautista de Clothier
- Tema indígena y élites intelectuales y políticas venezolanas 415
en el pensamiento de José Gil Fortoul
Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo
- Revitalización del arte manual indígena añú en la comunidad 429
de Santa Rosa de Agua de Maracaibo
Rafael Nieves
- Símbolo y memoria: puente entre la negación y el reconocimiento 447
en descendientes del pueblo Pemón
Carmen Mambel



La etnociencia del sur: una mirada desde los sabios indígenas 463
Omar González Nández

La biopolítica en la demarcación del hábitat y tierras del pueblo indígena Barí 473
Mauro Carrero y Andreína Ludovic

Los planes de vida como herramienta para impulsar el Derecho al Territorio indígena en Venezuela. Caso de estudio: comunidad indígena La Periquera 489
Linda Bustillos y Vladimir Aguilar

Algunos problemas teóricos y prácticos de la revitalización de nuestro patrimonio lingüístico 507
Esteban Mosonyi

TECNOLOGÍAS LIBRES

Tensiones y distensiones entre el ordenamiento jurídico y los sentipensantes de las tecnologías libres. Hacia la identificación de un lenguaje desde las prácticas comunes 533
María Angela Petrizzo

Identidad, cultura y penetración de tecnologías en Venezuela: Una propuesta de estudio cultural a partir de las redes sociales 541
Norelkys Espinoza

Tecnologías Libres: aportes para una Geopolítica del Conocimiento del Sur 551
Santiago Roca

TURISMO EN EL SUR

Cuentos de abuelos. Caracterizaciones de las historias y estructuración de un fondo documental para la formulación de una estrategia de turismo especializado en torno al patrimonio sobrenatural 575
Giovanni Bohórquez Pereira y Oscar Eduardo Rueda Pimiento

Integración de personas con discapacidad a partir del turismo accesible 587
Juan Luján

La interpretación del patrimonio en rutas turísticas locales 591
Carmen Julia III Amundarain Ortiz

La antropología y el Turismo: ¿Antagónicos o compatibles? 597
Natalia McCarthy

Educación ambiental para el desarrollo del turismo sustentable en el Parque Nacional Archipiélago Los Roques, Venezuela (investigación activa) 603
Angélica Rivera

AGRADECIMIENTOS

Para la publicación de este libro contamos con el financiamiento de la Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología (FUNDACITE), unidad territorial en Mérida del Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología, además de tener el incondicional e importante apoyo de quien fuese la viceministra de Asuntos Estudiantiles durante el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016, Eulalia Tabares, del Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología. Asimismo, contamos con la ayuda presupuestaria del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA), de la Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela, y de la Fundación Red de Antropologías del Sur.

Agradecemos la ayuda de todas las instituciones universitarias, organizaciones gubernamentales o no gubernamentales que avalaron académicamente y aportaron en la co-organización del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016: Universidad de los Andes (Mérida, Venezuela); Universidad del Zulia (Zulia, Venezuela); Universidad Politécnica Territorial “*Kléber Ramírez*” (Mérida, Venezuela); Universidad Bolivariana de Venezuela, Eje Cacique Mara (Zulia, Venezuela); Universidad Nacional Experimental “*Francisco de Miranda*” (Falcón, Venezuela); FUNDACITE-Mérida y Viceministerio de Asuntos Estudiantiles, del Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología; Instituto Nacional del Turismo (INATUR) y la Universidad del Turismo, capítulo Hotel Escuela de los Andes Venezolanos, del Ministerio del Poder Popular para el Turismo; Biblioteca Nacional y Biblioteca Febres Cordero, del Ministerio del Poder Popular para la Cultura; Gobernación del Estado Bolivariano de Mérida; Fundación para el Desarrollo Cultural del Estado Mérida (FUNDECEN); Museo de Arte Colonial; Casa de los Antiguos Gobernadores; Canal comunitario Tatuy TV; Mercal; A.C. Intercultural de Venezuela.

Agradecemos a todo el equipo humano de la Fundación Red de Antropologías del Sur.



También extendemos el agradecimiento al cuerpo de árbitros especialistas que ayudaron en el proceso de revisión de los trabajos, a continuación los/as nombramos por orden alfabético: Ángel Oroño (Universidad Bolivariana de Venezuela, Zulia, Venezuela), Annel Mejías Guiza (Universidad de Los Andes-ULA, Mérida, Venezuela), Carmen Mambel (Universidad de Carabobo, Carabobo, Venezuela), Carmen Rosillo (Ministerio del Poder Popular para la Educación, Mérida, Venezuela), Carmen Teresa García (ULA, Mérida, Venezuela), Chemané Arias (Universidad Politécnica Territorial “*Kléber Ramírez*”, Mérida, Venezuela), Eduardo Restrepo (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia/Asociación Latinoamericana de Antropología-ALA), Emanuel Emilio Valera (Universidad Latinoamericana y del Caribe/ Universidad Central de Venezuela-UCV, Caracas, Venezuela), Esteban Mosonyi (UCV, Caracas, Venezuela), Fabiola Bautista (UBV, Mérida, Venezuela), Francisco Hernández (Universidad Nacional Experimental de Los Llanos “*Ezequiel Zamora*”-UNELLEZ, Barinas, Venezuela), Francisco Palm (ULA, Mérida, Venezuela), Francisco Tiapa (ULA, Mérida, Venezuela), Isaac López (ULA, Mérida, Venezuela), Jacqueline Clarac (ULA, Mérida, Venezuela), Jeniffer Gutierrez Seijas (Universidad de Carabobo, Venezuela), María Angela Petrizzo (Universidad Nacional Experimental del Turismo-UNATUR, Núcleo Hotel Escuela de los Andes Venezolanos, Mérida, Venezuela), Mariano Ramos (Universidad Nacional de Luján, Argentina), Maya Mazzoldi (ULA, Zulia, Venezuela), Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo (ULA, Mérida, Venezuela), Miguel Mugueta (Universidad Nacional del Centro, Provincia de Buenos Aires, Argentina), Myriam Anzola (Universidad Politécnica Territorial “*Kléber Ramírez*”, Mérida, Venezuela), Nelly García Gavidia (Universidad del Zulia, Venezuela), Nelson Montiel (UNELLEZ, Barinas, Venezuela), Raquel Martens (ULA, Mérida, Venezuela), Rosa Iraima Sulbarán (Universidad Nacional Experimental de las Artes-UNEARTE, Mérida, Venezuela), Vladimir Aguilar (ULA, Mérida, Venezuela), Yanett Segovia (ULA, Mérida, Venezuela), Yarisma Unda (UNELLEZ, Barinas, Venezuela).



PRESENTACIÓN

Del 10 al 15 de octubre del año 2016 confluimos en la ciudad de Mérida, Venezuela, trescientos asistentes y más de ciento cincuenta ponentes y conferencistas para realizar, contra todo pronóstico, el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, evento inédito que nos posicionaba como antropólogos y antropólogas del sur, como investigadores e investigadoras sociales del sur dedicados a reflexionar, a estudiar a nuestros países del sur y, especialmente, a pensar-nos desde el sur viviendo en el sur. Durante seis días nos reunimos para mostrar, debatir e intercambiar nuestras praxis antropológicas situadas en las comunidades donde, además de trabajar, convivimos y militamos. Cuando pronunciamos “sur” lo vocalizamos desde todas las interpretaciones imaginadas por usted: sur como espacio, sur como tiempo, sur como enfoque, sur como dimensión, sur como geopolítica de un sistema-mundo, sur epistemológico, sur político, sur ético, sur erótico, sur terrenal, sur práctico, sur global, sur glocal, sur emocional, sur como disparador de identidades complejas, sur sociodiverso... sur ontológico.

Como saldo organizativo del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, se conformó legalmente la Red de Antropologías del Sur, la cual llevaba un año organizándose y funcionando, y se comenzaron a gestar, además, los productos editoriales post-congreso para inaugurar la Biblioteca Digital Latinoamericana en Antropología, gratuita y en acceso abierto. Así, comulgando con la política del conocimiento libre impulsada desde América Latina, publicamos el primer libro de la Colección Memorias: *Antropologías del Sur. Cinco miradas*, que recoge las conferencias centrales presentadas por Jacqueline Clarac de Briceño (Venezuela), Esteban Krotz (México), Esteban Mosonyi (Venezuela), Nelly García Gavidía (Venezuela) y Eduardo Restrepo (Colombia). Más de trescientas descargas de este texto en la página web de la red evidencian el interés por descubrir, expresar e intercambiar las praxis de las antropologías del sur, además de congregarnos alrededor de esa fogata de identidad.

En esta ocasión traemos el segundo libro con las ponencias convertidas en capítulos de libro, en el que reunimos cuarenta y tres trabajos escritos por cincuenta y seis autores y autoras de dieciocho universidades y dos instituciones gubernamentales de Brasil, Argentina, Colombia y Venezuela, quienes por primera vez plantean,



reflexionan, debaten, exponen sus etnografías, reflexiones y resultados de investigación enmarcados en una temática común: las antropologías del sur y en el sur sobre sus países del sur. Un ochenta por ciento de los trabajos presentados es de la autoría o co-autoría de escritores y escritoras venezolanos/as, de ahí que la temática predominante sea de este país suramericano. Un dato interesante es que casi sesenta por ciento de los trabajos de este libro está redactado por mujeres, lo que devela un interesante aporte y mirada femenina a la investigación antropológica y de las ciencias sociales.

Un año tardó el minucioso trabajo de arbitraje bajo la modalidad de “doble ciego” (*double-blind peer review process*) con la participación de veintinueve especialistas de Venezuela, Colombia y Argentina, a quienes agradecemos su colaboración, importante experticia y mirada avezada; se conformó un Comité *Ad Hoc* de revisión y, finalmente, se apadrinó el largo proceso de curaduría para lograr este producto final.

El título *Antropologías del Sur: visiones, complejidades, resistencias y desafíos*, engloba la diversidad temática y de perspectivas del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016. Así, podemos leer las diferentes visiones sobre esta propuesta debatida grupalmente por primera vez en un evento internacional dedicado solo a las antropologías del sur. Este libro nos muestra, además, las *complejidades* que conlleva, por ejemplo, autodenominarnos y asumirnos como antropólogos y antropólogas del sur, pero a su vez pensando, imaginando un sujeto bajo la lupa de la *otredad*, esa alteridad que se ha establecido como el ombligo epistemológico de las antropologías del norte, su sentido común disciplinario; a veces asumimos esos preceptos epistemológicos noratlánticos sin reflexionar sobre nuestra praxis situada, que redimensiona todo: por ejemplo, la cercanía, la complicidad y el compromiso social que compartimos con estas personas que estudiamos... estos debates, a veces incomprendidos por algunos integrantes de la comunidad académica latinoamericana y caribeña, apenas inician. Esas complejidades también conllevan a comenzar la reflexión sobre cómo, para qué y para quiénes hacemos antropología.

En estas páginas se nos develan, además, las variopintas *resistencias* a las antropologías del sur, en algunos casos estas se dicen abiertamente y en otros se nos muestran en las costuras epistemológicas de ese sistema-mundo académico, especialmente cuando presentamos nuestras investigaciones, cuando publicamos los resultados de nuestros trabajos, en las formas como se nos permite citar y decir, en cómo analizamos. Por último, se nos plantean los *desafíos* metodológicos, temáticos, ontológicos, éticos que nos obligan a pensar creativamente para idear maneras de acercarnos a esas sociedades latinoamericanas con historias tan complejas y difíciles, con tradiciones milenarias, con procesos de resistencia activos desde hace siglos, con niveles de desigualdad inauditos, pero, a su vez, como antropólogos y antropólogas del sur estamos

moralmente presionados para establecer un compromiso social con esas comunidades que estudiamos, en las cuales somos co-ciudadanos y co-ciudadanas.

Este libro se divide en siete secciones, guías de los ejes temáticos planteados en el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016: (1) Antropologías del sur y descolonización del pensamiento; (2) Territorio, espacio y movilidad; (3) Arqueologías y bioantropología en el sur; (4) Educación, sociedad y cultura; (5) Estudios indígenas del sur; (6) Tecnologías libres; y, para cerrar, (7) Turismo en el sur.

Un trabajo de Jacqueline Clarac de Briceño, fundadora y coordinadora general y académica de la Red de Antropologías del Sur, abre el libro *Antropologías del Sur: visiones, complejidades, resistencias y desafíos*, titulado “Mito, geología y política internacional”, que toca un tema contemporáneo sobre la situación actual de Venezuela (país central del libro) en el ajedrez de la geopolítica mundial, planteándolo como parte de un rompecabezas mítico. Y dicho mito continúa cuando se aborda la figura de Hugo Chávez en comunidades de Barinas, estado donde nació el líder revolucionario. En estas páginas también conseguimos planteamientos reflexivos para repensar y debatir, como el de la etnocencia del sur, la antropología de las emociones, la utilización aún de la palabra sincretismo sin reflexionar los constructos ideológicos detrás de esta noción, el desarrollo endógeno como propuesta política que ha fracasado en comunidades originarias, el saber de los pueblos indígenas contra el saber eurocéntrico, la estética étnica vaciada de significado para entrar en la dinámica del mercado, lo intercultural más allá de los grupos indígenas pensado como política educativa dentro de las sociedades criollas.

Igualmente conseguirá en este libro una noción metodológica planteada y desarrollada por Jacqueline Clarac de Briceño en uno de los postgrados fundado por ella en la Universidad de Los Andes, la Maestría en Etnología, reflejada en sus egresados/as —algunos/as sus discípulos—, hoy etnólogos/as venezolanos/as distribuidos/as por el occidente del país: la etnohistoria como metodología abierta y compleja, interdisciplinaria, que permite acercarse con varios métodos a las comunidades investigadas con una perspectiva diacrónica para construir la genealogía de los fenómenos estudiados en el presente. Por esta razón, conseguimos trabajos de campo en cuyo análisis están asociadas la antropología, la historia, la interpretación de trabajos arqueológicos, la bioantropología, para brindar la perspectiva o acercamiento etnohistórico. Asimismo, conseguimos trabajos de antropología histórica (revisión e interpretación con una perspectiva antropológica de los archivos como fuentes o de investigaciones históricas), una corriente muy importante en el nacimiento, consolidación y en el devenir de la disciplina en Venezuela.

Del otro lado encontramos los trabajos sobre las comunidades que se estudian *per se* en la comunidad antropológica: los grupos indígenas, en este caso los venezolanos (pueblos Kariña, Wayuu, Pemón, Añú y Barí), y las comunidades afrodescendientes o negras. Se abordan derechos territoriales y demarcación del territorio, un



tema álgido en los últimos veinte años en Venezuela cuya deuda histórica continúa y cuya lucha ha dejado mucha sangre derramada. Además, se reflexiona sobre el arte manual indígena yendo más allá de la noción de artesanía, se plantea la antropología de la alimentación en comunidades originarias y la revitalización lingüística, este último tema un aporte sumamente importante de Venezuela para el mundo por las experiencias exitosas, y no tan exitosas, de revitalización de lenguas autóctonas en Venezuela que eran consideradas muertas o extintas.

En arqueología se puede leer una corriente más reflexiva de arqueología histórica en Venezuela, con menos trabajo de campo, y en bioantropología se presenta una línea interesante de antropología dental para abonar en el campo de las hipótesis de poblamiento del ser humano, especialmente del poblamiento en América Latina y, por lo tanto, del origen americano.

También se plantean estudios en comunidades urbanas para trabajar la ciudad, la migración, la movilidad, la mitología política e, incluso, la salud bucal vista como un fenómeno holístico en las ciencias de la salud. Algunas investigaciones traspasan los límites del trabajo de campo en las comunidades tradicionales antropológicas, físicas, palpables, para abordar otro terreno “humano, demasiado humano” (citando a Friedrich Nietzsche): las comunidades virtuales, la lucha por el derecho a las tecnologías libres y, por tanto, al conocimiento libre, movimiento valioso que ha sido impulsado desde América Latina y que pone en jaque la noción de comercializar con las ciencias de nuestros países hechas, en su mayoría, con fondos públicos.

Igualmente palpamos en algunos de estos trabajos publicados en este libro la tendencia de tomar prestada la etnografía como método o consciencia metódica, pero sin llegar a explorar todo su potencial para comprender, interpretar, analizar las realidades sociales, incluso sin llegar a nombrar a los/as protagonistas de estos trabajos de campo, quienes son velados por la economía de las citas. Lo vemos en el caso de algunas investigaciones sobre educación, turismo, literatura y en algunas investigaciones antropológicas; no obstante, celebramos el acercamiento metodológico y recomendamos una mirada genuina y creativa para “suspender el disciplinamiento” y “redimir la promesa antropológica”, como nos instan en su trabajo los antropólogos brasileños Alex Martins Moraes y Juliana Messomo.

La antropología como disciplina interpretativa presenta un potencial maravilloso para comprender, aceptar e impulsar la diversidad humana, para construir colectivamente conocimiento, y cuando se trata de nuestras comunidades latinoamericanas y caribeñas, incluyendo las indígenas y negras, este potencial se multiplica, ya que compartimos sus mismas preocupaciones, sensibilidades, emociones, lo que nos lleva a pensar en unas antropologías otras. Ya avizoramos la tendencia en algunos de estos trabajos de propuestas de investigación-acción para despatriarcalizar, para hacer propuestas concretas en políticas públicas sobre derechos territoriales, para redimensio-

nar la escritura y enseñanza de la historia. Es decir, en este libro *Antropologías del Sur: visiones, complejidades, resistencias y desafíos* vamos notando cómo las antropologías en América Latina están yendo más allá del sistema-mundo académico para convertirse en una disciplina necesaria para la descolonización, un reto pendiente y urgente.

ANNEL MEJÍAS GUIZA

Red de Antropologías del Sur
Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela





ANTROPOLOGÍAS DEL SUR
Y DESCOLONIZACIÓN DEL PENSAMIENTO

MITO, GEOLOGÍA Y POLÍTICA INTERNACIONAL

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO

Departamento de Antropología y Sociología, Escuela de Historia,
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de Los Andes
Red de Antropologías del Sur
Mérida, Venezuela

Trataré el tema con relación a dos sociedades: la primera será la de los pemón del Macizo Guayanés venezolano, de lengua caribe; la otra sociedad es la de los indígenas y campesinos descendientes de indígenas en los Andes venezolanos, de origen chibcha y arawak; en ambos casos el papel principal lo tienen las Piedras Sagradas, las cuales siempre son mencionadas por la población de estas zonas como origen de nuestro planeta, enfatizando su relación estrecha con los humanos. Esto nos ayudará a comprender el conocido caso que aparece desde cierto tiempo en Internet, el de la Abuela Kueka cuyo secuestro por un artista alemán a fines del siglo pasado causó un escándalo planetario, ya que es considerada esa piedra de treinta toneladas de peso como antepasada de los indígenas pemón y éstos la reclaman permanentemente. Al final de esta ponencia compararemos brevemente este mito Caribe con el de las piedras sagradas y Espíritus Protectores de los campesinos e indígenas andinos venezolanos.

1. Al terminar el siglo XX los pemón, grupo caribe del oriente de Venezuela, empezaron a vivir dos conflictos: uno con el Gobierno de Venezuela anterior a Hugo Chávez (durante la gestión del presidente Rafael Caldera), con los técnicos venezolanos de electricidad (EDELCA) y con el Gobierno de Brasil; el segundo conflicto con el Gobierno alemán y el Gobierno venezolano. Los pemón comprenden tres grupos: **los taurepan**, al sur de Venezuela, cerca de la frontera con la Selva Amazónica y Brasil; **los arekuna** (centro de la Gran Sabana); y **los karamakoto** (al norte de la

MITO, GEOLOGÍA Y POLÍTICA INTERNACIONAL, / JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO



Gran Sabana), en la región conocida por la extrañeza de la forma de sus montañas sagradas, llamadas *Tepuyes*.

Brasil no tiene suficientes ríos en el norte, de modo que no tiene electricidad en dicha zona, por lo que hizo un convenio con Venezuela en tiempos del presidente Caldera para recibir electricidad de la gran represa venezolana de Guri (Central Hidroeléctrica Simón Bolívar), cercana al norte de Brasil, y alimentada por el gran río Caroní. El convenio fue elaborado por EDELCA y las torres debían ser transportadas a través de la Gran Sabana, pero no se tomó en cuenta a los pemón a pesar de que estaba previsto consultarlos.

El proyecto todavía no se había puesto en práctica cuando empezó el gobierno del presidente Hugo Rafael Chávez Frías, el cual ignoraba todo de este proyecto. Toda Venezuela se enteró del mismo cuando un día la gran prensa nacional reseñó un ataque pemón a la primera torre de electricidad, y la tumbó. Esto se repitió una segunda vez, de modo que el presidente Chávez convocó a un equipo de especialistas de distintas disciplinas, para pedirles un informe sobre todos los aspectos del problema. Yo estaba entre los tres antropólogos convocados. Fuimos todos separadamente a la zona y conocimos los tepuyes, que respetaban mucho los pemón, pues eran sus protectores y no querían que se los molestara con esas horribles torres que no dejaban disfrutar de la belleza de esas montañas únicas en el mundo. El gobierno decidió entonces dialogar. Fui a la zona acompañada de mi hermano Gerald, antropólogo también, quien era coordinador de las zonas indígenas del país. Los pemón nos explicaron que no se podía atravesar la Gran Sabana con esas torres, porque: 1º) había que cruzar antes una selva muy tupida, la que se extiende justo antes de llegar a la Gran Sabana y los ingenieros de EDELCA ya habían destruido ahí una parte exageradamente grande de esa selva; nos dimos cuenta que esto era en efecto cierto. Al regresar a Caracas fui al estado Zulia a consultar a los especialistas zulianos del petróleo, quienes me explicaron que la destrucción hecha era hasta cuatro veces más ancha de lo necesario; 2º) además, no habían dado a los pemón la madera cortada que se les había prometido; y 3º) los pemón nos explicaron también que las torres eran demasiado altas y escondían así la vista sobre los Tepuyes.

El Gobierno entró entonces en conversación con los pemón y les explicó la necesidad de pasar electricidad a los brasileños, y así la recibirían también los indígenas. Los pemón 1º) exigieron que se les dejara decidir por dónde debían pasar esas torres sin que provocasen molestia e irrespeto a las montañas, 2º) que se les diera a los pemón la propiedad del turismo en la Gran Sabana, porque sabían que había un proyecto al respecto; todo fue aceptado por el Gobierno y más tarde cada vez que los criollos venían a la Gran Sabana de visita e intentaban —no se sabe si por broma o por verificar lo que habían visto por televisión— intentaban tumbar ellos también



las torres de electricidad, pero como eran tan pesadas lo lograban sólo a mitad, los pemón terminaban de tumbarlas y había que rehacer el proceso... y eso hasta hoy...

Para comprender la actitud de los pemón frente al segundo conflicto, debemos recordar que la región del Macizo Guayanés que tradicionalmente les pertenece, **es la región geológica más antigua del planeta** (es del Precámbrico); este conocimiento geológico reciente respalda la idea de los pemón según la cual la Piedra Kueka (o Abuela Kueka) es la piedra más antigua de la tierra porque fue la primera que salió del mar y es la Protectora de los pemón, así como también de todos los habitantes de Venezuela, razón por la cual siguen insistiendo para que los alemanes la devuelvan a la Quebrada de Jaspe, donde la espera el Abuelo Kueka... para que terminen los males de Venezuela. Por cierto la ex fiscal Luisa Ortega logró, según parece, obtener de Alemania que la Abuela Kueka regrese pronto a nuestro país, lo que es bastante difícil por su peso, pero, como dicen los pemón, *“así como la llevaron, así tienen que traerla”*. Dijo esta ex funcionaria: *“sería muy justo por su valor sentimental y religioso”*, y podríamos agregar que por su valor histórico geológico también.

La constancia de los pemón para resolver sus conflictos nos debe recordar el principio de la historia de América con los occidentales: llegaron los españoles primero a la región de los caribes, quienes eran los únicos grandes marineros del continente americano, consideraban ellos como su propiedad todo el mar que lleva hoy su nombre, así como todas las zonas territoriales del norte de América del Sur, de las costas de América Central y de México, y defendieron también todo ese territorio, dirigidos al principio por su Gran Jefe Guaicaipuro (asesinado luego por los españoles, por traición).

Comprendieron rápidamente que los europeos se hacían la guerra entre sí y se aliaron ellos unas veces con los holandeses, otras veces con los franceses, recibiendo de estos armas de fuego para facilitar su defensa en contra de los españoles; estos últimos los temían mucho por lo que propagaron poco a poco todo un mito fantástico sobre los caribes “antropófagos” hasta con imágenes que repartían por toda Europa, mostrándolos comiendo carne humana y vendiéndola en carnicerías de estilo europeo. Era tan grande ese miedo de los españoles que prefirieron abandonar la región y subir hasta México en plan de conquista de tierras menos inhóspitas para ellos.

Es interesante observar al respecto que gran parte de las colonias españolas en América Latina tenían ya ciudades españolas con gobernadores, mientras que los españoles no habían penetrado todavía en el interior de Venezuela y tuvo necesidad el rey de España de pedir ayuda a los banqueros alemanes para que estos organizaran la conquista de las tierras venezolanas, ya que sólo conocían la costa de Cumaná a Coro.

Los caribes han guardado su capacidad de estrategia política y militar hasta nuestros días: los kariña que viven en el estado Anzoátegui lograron, después de



varios años en conflicto con el gobierno anterior a Chávez y con Pdvsa, convencer la compañía venezolana de petróleo, logrando la propiedad de su zona petrolífera. Esa fue la primera victoria jurídica obtenida en el siglo XX por un grupo indígena, por lo que el autor del libro *Los Kari'ña de Aguasay (estado Anzoátegui), de la resistencia armada a la resistencia jurídica*, termina esta obra escribiendo: “***Su lucha puede ser considerada paradigmática para otros pueblos indígenas de Venezuela, de América Latina y del Mundo, por haber sido la primera victoria jurídica, a nivel del máximo tribunal del país***” (Morales, 2012, portada. Negrita y cursiva colocadas por la autora).

Hay otra sociedad en Venezuela en la cual encontramos una importancia tan grande de las piedras como en el mundo pemón de la Gran Sabana, sólo que se manifiesta menos como parentesco y más como respeto para un mundo sagrado y protector. Hablo de la Región Andina, en la Cordillera de Mérida, Táchira y Trujillo, así como al pie de monte en el occidente de Venezuela, en Barinas, al principio de la región llanera. Allí los campesinos e indígenas descendientes de grupos chibcha y arawak, respetan hasta hoy varios tipos de piedras: a) las piedras de gran tamaño, que generalmente se encuentran a orilla de caminos y carreteras, aunque también en páramos y en el centro de ríos; son las más sagradas de todas y se les hace periódicamente ofrendas, pero la iglesia las veía como demoníacas y colocó sobre ellas un gran crucifijo; b) las piedras que sostienen las casas para protegerlas de terremotos e inundaciones; c) las que son guardianas de los terrenos cultivados; d) las piedras pequeñas que antiguamente se esculpían en forma de ranas y que hasta hoy se siembran antes de sembrar los productos agrícolas, regándolas y diciendo: “*que llueva, que llueva y te llevaremos ofrendas*”, este último ritual es frecuente sobre todo en tiempos de sequía; e) debemos agregar que hay también las piedras cuya santidad se ha traspasado de los dioses indígenas a los santos católicos, especialmente a la Virgen María. Hasta los últimos años del siglo XX, en la procesión de la Virgen de la Candelaria se llevaba sobre los hombros una piedra que representaba a la Candelaria, pero al empezar el turismo en la Cordillera, hace poco, la iglesia católica hizo sacar la piedra de su soporte y poner en su lugar una estatua de esa Virgen, lo que provocó un problema a sus danzantes por ser la estatua demasiado grande para poder entrar en la capillita que ella tenía en la hacienda de su propiedad; f) por último, todas las piedras del tamaño que sea son las que dan energía a la tierra para que esta pueda producir. Por esto, cuando un árbol no produce ponen a su alrededor un círculo de piedras; g) se puede observar también en ciertas zonas que todas las casas de bahareque están montadas sobre pequeños muros de piedras, lo que da también protección contra sismos e inundaciones.



En toda Venezuela y podemos decir que en toda América hay los famosos petroglifos que han perdido su antiguo significado pero son todavía respetados por los campesinos y por nuevos grupos religiosos como, por ejemplo, los de la llamada Reina María Lionza que los utilizan para realizar sus rituales y a veces, cuando no son demasiado pesados esos petroglifos, los retiran de su sitio y los llevan a otra parte del país, donde celebran sus rituales los grupos criollos, descendientes mestizos de arawak, caribes y europeos, pero también de africanos y de otros grupos indígenas originarios de otras zonas del país.

Es decir que los caribes tienen estrategias propias de ellos para defenderse en sus conflictos con otros grupos humanos, mientras que los Andinos prefieren en caso de conflicto utilizar la resistencia cultural, generalmente velan y descansan sobre el poder de las piedras que les da una seguridad de carácter muy sagrado.

Como en Venezuela no se han extinguido los indígenas y se han mestizado con otros grupos humanos, podemos elaborar la hipótesis de que la población actual ha heredado de sus antepasados una gran capacidad de resistencia, la cual crece en época de conflicto con otros grupos, lo que se puede observar en la historia como en nuestra época, viendo la capacidad colectiva de paciencia frente a los graves problemas, aceptando las estrategias que inventan sus líderes, frente a esta guerra económica, por ejemplo, que produce tantos daños a la población indígena como a la criolla, una guerra que es impuesta desde el exterior, como en otros países latinos que sucumbieron demasiado rápido para el gusto venezolano, cuya población ha sido capaz de inventar y de producir un cambio cultural, especialmente en su alimentación y en la producción de esta, mostrando paciencia para conservar la paz como se lo pidió su líder admirado, en lugar de responder a la guerra con la resistencia armada, como se proponían algunos, pero la disciplina ha sido más fuerte y ha permitido conservar la paz, incluso con el país vecino, a pesar de todos los problemas engendrados por este.

Creo importante, cuando todo esto termine, analizar muy bien la historia de Venezuela por lo menos desde la llegada de los europeos, a fin de comprender mejor ciertos episodios que fueron dejados de lado por los historiadores, creyendo probablemente que no tenían importancia... pero que deberíamos procurar comprender hoy, con la ayuda de la antropología del sur, con una metodología nueva, que pueda mostrarnos todo nuestro pasado, que es también nuestro presente, pues está también en nuestros genes, en nuestra familia, en nuestro ambiente, nos permitiría comprender que la historia pasada no está muerta, y que deberíamos hacer el esfuerzo de trabajar ahora en forma más integral de todas las épocas, para poder comprender, por ejemplo, por qué los españoles tuvieron tanto miedo a los caribes que no se atrevieron a conquistar el territorio venezolano en seguida como hicieron con los



otros territorios americanos, lo que impidió que descubrieran todas la minas de oro, diamantes y otras riquezas que buscaron como locos en otras regiones donde quedaron decepcionados, dedicándose a luchas entre sí y fundando ciudades europeas en América, con gobernadores europeos, cuando las etnias venezolanas disfrutaban de un reposo guerrero un poco más largo...

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Clarac de Briceño, J. (1991). Reflexiones etnológicas acerca de la placa alada de la arqueología venezolana (Mérida). *Boletín Antropológico*, (21): 21-31.
- _____. (2015)[1976]. *La cultura campesina en los Andes Venezolanos*. Caracas, Venezuela: Ed. El perro y la rana.
- _____. (2015)[1981]. *Dioses en exilio. Representaciones y Prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*. Caracas, Venezuela: Ed. El perro y la rana.
- Clarac, J. y Rangel, F. (1988). El culto a las piedras en la Cordillera de Mérida (Venezuela). *Boletín Antropológico*, (15): 5-18.
- Clarac, J. y Rodríguez Lorenzo, M.A. (1992). *Primeros encuentros en la Serranía de Trujillo* (literatura histórica infantil). Trujillo, Venezuela: Núcleo Univ. Rafael Rangel, ULA.
- Clarac, J., Segovia, Y. y Villamizar, T. (2002)[1990]. *El capitán de la capa roja* (literatura histórica infantil). Caracas, Venezuela: CONAC.
- Luengo, G. (1985). Arquitectura altoandina: el orden espacial. *Boletín Antropológico*, (8).
- Mansutti, A. (1989). Colonización y orden social: Los Kari'ña del estado Anzoátegui. *Boletín Antropológico*, (16).
- Morales M., F. (2012). *Los Kati'ña de Aguasay. De la resistencia armada a la resistencia jurídica*. Aragua, Venezuela: Inversión Mundo Gráfico C.A.
- Puig Saltarelli, A. (1989). Evidencias geográficas de la agricultura intensiva prehispánica (Mérida, Venezuela). *Boletín Antropológico*, (17).

SUSPENDER O DISCIPLINAMENTO, REDIMIR A PROMESSA DA ANTROPOLOGIA¹

ALEX MARTINS MORAES

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,
Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)
Consejo Nacional de Investigaciones Científica y Tecnológicas (CONICET),
vinculado ao Centro de Investigaciones Sociales do Instituto
de Desarrollo Económico y Social (CIS-IDES)
Instituto de Experimentação e Pesquisa Social *Outras Margens*
Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC)
Argentina-Brasil
Correio eletrônico: alexmartinsmoraes@gmail.com

JULIANA MESOMO

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)
Instituto de Experimentação e Pesquisa Social *Outras Margens*
Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC)
Argentina-Brasil
Correio eletrônico: julianafmesomo@gmail.com

INTRODUÇÃO

O trabalho de campo antropológico é uma porta de entrada promissora para a construção de agendas reflexivas situadas e negociadas politicamente. O tradicional imperativo metodológico que nos convida a “estar lá” possibilita o envolvimento dos pesquisadores com as dinâmicas coletivas que ocorrem durante o trabalho de campo. Por sua vez, as coordenadas epistemológicas básicas que orientam a produção de conhecimento antropológico –i.e. existem muitas formas de estar no mundo e estas, por sua vez, são construções coletivas– abrem a possibilidade de visibilizar e legitimar intuições e saberes que são eventualmente subalternizados pelos regimes dominantes de poder e de representação. Esta singularidade metodológica e epistemológica ressoa em muitos estudantes de graduação

1 Parte do argumento contido nesta intervenção foi discutido no simpósio “Hacer antropologías desde el sur: retos etnográficos y metodológicos”, organizado no marco do Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, sediado em Mérida, Venezuela, no mês de outubro de 2016. Agradecemos às sugestões dos companheiros de simpósio, que foram fundamentais para a revisão e aprimoramento do texto.



brasileiros como uma espécie de “promessa antropológica” que identifica no encontro etnográfico a possibilidade de enunciar um conhecimento ao mesmo tempo localizado e socialmente relevante, construído a partir do engajamento com os outros em situações concretas.

No entanto, ao longo do processo de formação dos novos antropólogos, as dinâmicas institucionais de reprodução da disciplina vão ofuscando as possibilidades anunciadas pela promessa antropológica. Aos poucos, a necessidade de aderir às rotinas produtivistas de escrita e publicação, bem como às matrizes conceituais e ênfases analíticas difundidas pelas agendas investigativas hegemônicas tende a precarizar o trabalho de campo como instância de engajamento intelectual criativo com nossos interlocutores de pesquisa. Em meio às contingências da voragem disciplinar, alguns procuram construir estratégias para enfrentar essa precarização. Na presente intervenção, desejamos contar a história de uma dessas estratégias, a que conseguimos desenvolver coletivamente no marco do Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC), organizado em 2011 por estudantes de graduação, mestrado e doutorado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).² Trata-se de uma estratégia que se realiza em dois movimentos. O primeiro deles crítico-reflexivo, marcado pela constatação da perda de uma promessa e pela análise dos seus motivos. O segundo, caracterizado pela colocação em prática de outros modos de ação com a esperança de retomar a promessa perdida e transformá-la em referente para o empreendimento de novos engajamentos intelectuais e políticos.

A constatação da perda da “promessa antropológica” e a análise dos seus motivos resultaram de um exercício cartográfico³ realizado nos próprios espaços de ensino e pesquisa que habitávamos à época da conformação do GEAC.⁴ Esta cartografia

- 2 No momento de sua fundação, em 2011, o GEAC estava formado por dez membros. Quatro deles eram estudantes de graduação em Ciências Sociais e seis estudantes de mestrado e doutorado em Antropologia Social, todos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), localizada em Porto Alegre, região sul do Brasil. Atualmente o GEAC é composto por três integrantes, que desenvolvem suas atividades em Bogotá (Colômbia), Buenos Aires (Argentina) e Porto Alegre (Brasil), dedicando-se a atividades profissionais e estudos de doutoramento em Antropologia Social (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Instituto de Altos Estudios Sociales / Universidad Nacional de San Martín).
- 3 Em sintonia com Suely Rolnik, entendemos o trabalho cartográfico como um movimento empírico e reflexivo que demanda o envolvimento do cartógrafo com as intensidades que povoam o presente, consistindo num “desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo em que os movimentos de transformação da paisagem” (Rolnik, 1989, p. 15). Este “desenho” não é outra coisa senão uma prática de imaginação teórica materializada em categorias e referências que, nas palavras de Rita Segato, “tornam habitável e pensável a experiência que vamos vivendo” (apud Sztulwark, 2016, s/n). No caso do GEAC, a cartografia se desenvolveu através do diálogo constante com colegas e professores que conviviam conosco num mesmo espaço de formação (veja o número da nota 2). Os resultados dessas conversas foram debatidos e analisados ao longo de duas oficinas abertas realizadas em 2016, das quais participaram estudantes e docentes de variadas instituições no Brasil e na Colômbia (cf. GEAC, 2016, 2017).
- 4 No momento de realização deste exercício cartográfico, os membros do GEAC eram todos estu-

consistiu num esforço analítico e de produção conceitual cujo objetivo era tornar nossa experiência de institucionalização pensável e, por isso mesmo, estrategicamente avaliável. No primeiro tópico apresentaremos, esquematicamente, as noções de “fronteira disciplinar”, “militância disciplinar”, “extrativismo cognitivo” e “axioma produtivista”, todas elas formuladas no decorrer da atividade cartográfica empreendida pelo grupo. Tais noções nos permitiram conceber criticamente certos mecanismos que tendiam a debilitar, no cotidiano da vida acadêmica, a exploração das consequências teórico-políticas mais radicais advindas do encontro etnográfico. A partir do segundo tópico, abordaremos nosso itinerário pessoal de recuperação da promessa antropológica. O itinerário em questão tem origem numa experiência de pesquisa levada a cabo pelos autores desta intervenção na cidade de Bella Unión, localizada no extremo norte da República Oriental do Uruguai.⁵ Tal pesquisa, realizada em colaboração com um grupo de trabalhadores organizados na Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas (UTAA), foi um momento de retomada da promessa da antropologia tal como nós a tínhamos apreendido ainda nos primeiros anos de formação. Isto foi possível porque o trabalho de campo junto aos membros da UTAA coincidiu com o momento em que eles também se esforçavam por redimir sua própria promessa. Por ora, basta dizer que quando nos somamos a estes esforços, suspendemos temporariamente os imperativos de reprodução da disciplina e conseguimos inscrever o exercício investigativo no horizonte de um projeto político com importantes consequências coletivas.

1. CARTOGRAFANDO A ANTROPOLOGIA DISCIPLINAR

O processo de formação em antropologia nas universidades brasileiras está marcado por um momento de inflexão entre a etapa da graduação e a da pós-graduação. Enquanto a graduação é um espaço mais propenso à interdisciplinaridade e à experimentação teórica e política, na pós-graduação a formação canônica do antropólogo ocorre de modo muito mais sistemático, encompasada com os critérios de excelência que informam as políticas nacionais de fomento à pesquisa acadêmica. Por isso, nesta etapa de formação os debates que não se relacionam estritamente com a constituição da postura profissional esperada do antropólogo universitário tendem a ser relegados a um segundo plano em favor da promoção dos hábitos de leitura e das agendas de pesquisa e reflexão instaladas pelos mercados editoriais e pelas insti-

dantes de graduação em Ciências Sociais e de mestrado e doutorado em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

5 A experiência de trabalho de campo em Bella Unión fez parte de uma pesquisa de doutorado sobre a reativação da agroindústria canavieira uruguaia, levada adiante por Alex Moraes com financiamento do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet-Argentina).



tuições mais relevantes no “sistema-mundo da antropologia”.⁶ Foi justamente para problematizar esta tendência e explorar ferramentas conceituais, metodológicas e políticas que propiciassem sua interrupção que um conjunto de estudantes provenientes do Brasil, da Argentina, da Colômbia e do Uruguai organizou o Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC).

Na América Latina o termo “antropologia crítica” costuma remeter a um campo muito heterogêneo de produção de conhecimento antropológico e científico-social que, entre os anos sessenta e setenta do século passado, operou não só a revisão dos paradigmas teóricos cultivados no norte global, mas também a enunciação do compromisso político dos antropólogos da região com as lutas subalternas –especialmente indígenas– suscitadas pela expansão das aparelhagens administrativas dos Estados nacionais e pelas estratégias de acumulação do capital. Destacam-se, neste período, declarações como a “carta de Barbados” em prol da libertação indígena –assinada, entre outros, por Guillermo Bonfil Batalla, Arturo Warman, Stefano Vares, Roberto Cardoso de Oliveira, Nelly Arvelo, Víctor Daniel Bonilla– e os debates protagonizados por Ángel Palerm, Rodolfo Stavenhagen e Darcy Ribeiro (Jimeno, 2004, e Garbulsky, 2001, oferecem boas revisões dos debates da época). Todos estes nomes –com exceção, basicamente, dos de Cardoso de Oliveira e Darcy Ribeiro– brilhavam por sua ausência nos programas das matérias de graduação e pós-graduação oferecidas pela instituição em que nos formamos. Quando o GEAC foi criado, a noção de “antropologia crítica” representava para os seus membros menos uma filiação teórica específica do que a vontade de empreender certa busca de referências que não estivesse condicionada pelo cânone institucional estabelecido. Esta busca nos levou a definir retroativamente um conjunto de precedentes teórico-políticos que hoje em dia inclui, além dos autores já mencionados, as propostas de Luis Guillermo Vasco e Orlando Fals Borda –isto para nos restringirmos apenas ao campo da antropologia e da sociologia.

Duas perspectivas teóricas foram fundamentais no momento de emergência do GEAC. Por um lado, tínhamos a analítica foucaultiana do poder, com a qual estávamos familiarizados em decorrência do próprio “clima intelectual” de nosso espaço de formação. Por outro lado, saíamos em busca de uma relação criativa com a chamada “inflexão decolonial”, apresentada por companheiros provenientes da Colômbia e da

6 Contra a ideia de uma única antropologia, Eduardo Restrepo (2012b) propõe afinar nosso olhar através da noção de “sistema-mundo da antropologia”. Tal sistema descreveria um campo heterogêneo, cruzado por circuitos transinstitucionais de diálogo e poder nos quais se reproduz, com maior ou menor dificuldade, certo senso comum disciplinarista a respeito do que deve(ria) ser o trabalho antropológico legítimo. Geopoliticamente, o gradiente de legitimidade começa no norte e termina no sul global. Institucionalmente, as universidades aparecem como âmbito privilegiado de onde falar sobre antropologia e ser antropólogo/a. A validação dos conhecimentos produzidos no âmbito do sistema-mundo antropológico toma como critério quase exclusivo sua adequação ao consenso hegemônico fixado transitoriamente em torno das matrizes teóricas da moda.

Argentina. O encontro com a decolonialidade era operado a partir da base teórica oferecida pelas leituras de Foucault. Mais tarde, partindo dessas coordenadas iniciais, empreenderíamos um caminho pouco usual à Marx e aos debates marxistas contemporâneos, ambos, diga-se de passagem, amplamente invisibilizados pelos hábitos de leitura vigentes na antropologia institucional disciplinar brasileira. A narrativa detalhada dessa trajetória de (auto)formação, que continua em curso e se expressa singularmente nos posicionamentos de cada membro do grupo, não faz parte do escopo da presente intervenção. Seus efeitos, contudo, serão perceptíveis no tom das análises que apresentaremos mais adiante.

Durante os debates desenvolvidos nas primeiras reuniões do grupo, nos dedicamos a construir uma definição provisória de “antropologia crítica” que servisse como ponto de partida para ir construindo nossos próprios territórios reflexivos. No primeiro editorial do zine *A Tinta Crítica* (2011),⁷ onde sintetizávamos os resultados de nossos debates, “antropologia crítica” foi definida enquanto crítica da antropologia disciplinar e, simultaneamente, veículo de compromisso político com as disputas sociais desencadeadas em torno de três eixos de dominação: classe, raça e gênero. De acordo com esta aceção inicial, o antropólogo crítico não se dedicaria apenas a problematizar as relações de poder que organizam a capacidade de fala e intervenção dos sujeitos políticos; sua vocação também se realizaria mais além do texto, em meio à luta pela superação destas relações. Tal engajamento supunha questionar os esquemas de reprodução da própria disciplina antropológica e o lugar que nela se costuma atribuir ao pesquisador. Naquele primeiro editorial da *Tinta Crítica*, estabelecemos a premissa que inspiraria a atuação do GEAC nos anos subseqüentes, a saber: não é possível exercer antropologia crítica se a própria antropologia não for objeto de crítica. E o lugar a partir do qual se empreende a crítica não é “a” Antropologia. Destrinchemos esta proposição.

Para o GEAC “a” Antropologia –no singular e com inicial maiúscula (cf. Restrepo, 2012a)– não é um lugar genérico e muito menos um sujeito de fala, ainda que seja recorrente ouvirmos e proferirmos assertivas que parecem indicar o contrário. Quem nunca desenvolveu um argumento recorrendo a enunciados do tipo “minha crítica provém da Antropologia” ou “a Antropologia tem algo a dizer sobre isso”? Apesar da utilidade que certos termos podem ter para tornar mais ágil a comunicação cotidiana, às vezes vale a pena problematizar as conseqüências do seu uso, principalmente quando ele parece responder a algo mais que a mera busca de praticidade linguística. O que “a Antropologia” define? Se esta questão fosse colocada a todos os an-

7 O zine circulou em formato impresso até o ano de 2013, quando passamos a priorizar o Blog do GEAC (<http://www.antropologiacritica.wordpress.com>) como meio privilegiado de divulgação dos debates do grupo. As primeiras edições da *Tinta Crítica* também podem ser acessadas através de nosso blog na sessão dedicada ao jornal: <https://antropologiacritica.wordpress.com/tinta-critica/>.



tropólogos, certamente daria lugar a uma infinidade de respostas, ora convergentes, ora divergentes. Na prática, “a Antropologia” se multiplica em diversas experiências profissionais que respondem, por sua vez, a adesões teóricas, compromissos políticos e condicionamentos institucionais igualmente diversos. Além de se pluralizar numa miríade de práticas profissionais, “a Antropologia” também ganha existência concreta por meio de processos localizados de institucionalização. Assim, a antropologia praticada num hipotético Programa de Pós-graduação x pode apresentar cânones teóricos, preferências metodológicas, agendas investigativas, *ethos* institucionais, estilos de intercâmbio intelectual, etc., bastante diferentes dos observados no Programa de Pós-graduação y . Tal diversidade se complexifica quando constatamos que, no interior de cada uma destas instituições hipotéticas, há conflitos políticos entre diferentes noções de antropologia; conflitos que se expressam em duras lutas pelo controle dos recursos econômicos institucionalmente disponíveis e pela ocupação de postos administrativos e outros lugares de poder.

Se sairmos do âmbito universitário, a pluralidade objetiva das antropologias torna-se ainda mais evidente. Como se desenvolve e se define a antropologia praticada no contexto de organismos estatais como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) ou a Fundação Nacional do Índio (FUNAI)? Em que aspectos elas se aproximam ou se distanciam das suas congêneres acadêmicas? E quanto às antropologias empresariais ou às praticadas por profissionais autônomos especializados na emissão de laudos de impacto social? Nestes casos, podemos, ainda, falar de “antropologia”? Independentemente das nossas opiniões pessoais a respeito, os antropólogos que habitam cada um dos espaços que viemos mencionando até aqui possivelmente definam os produtos da sua prática intelectual simplesmente como “antropologia”. O uso do termo tende, portanto, a obscurecer os projetos profissionais, políticos e intelectuais empreendidos por pessoas de carne e osso que, situadas em lugares de enunciação específicos, procuram constituir e cristalizar práticas antropológicas singulares. Falar de antropologias no plural implica, portanto, evitar esse obscurecimento prestando atenção àquilo que, em cada lugar e momento, determina a particularização das práticas antropológicas realmente existentes.

Para o GEAC, o diagnóstico das determinações que configuram tais práticas oferece a oportunidade de avaliar com alguma precisão onde estamos situados e o que nos posiciona aqui e agora. De posse deste tipo de conhecimento, podemos atuar estrategicamente nas situações, construindo as condições de possibilidade para, se for o caso, transitar de uma posição não tão desejável a outra mais interessante de acordo com nossas escolhas teóricas, compromissos coletivos e lealdades políticas. Com esta intenção, nos propusemos a avaliar criticamente as expressões da antropologia com as quais estávamos mais familiarizados no ambiente universitário, de modo a formular um juízo estratégico sobre seu funcionamento. O ponto de partida de nos-



so diagnóstico foi o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil), onde o GEAC atuava em seus primeiros dois anos de existência. Consideramos, contudo, que os mecanismos de institucionalização identificados neste programa de pós-graduação em particular estão disseminados tanto no Brasil como no exterior, podendo emergir de acordo com diferentes combinações e intensidades. Esta intuição se viu reforçada pelas trocas de ideias que mantivemos com estudantes de antropologia de outras nacionalidades através de oficinas (talleres) e entrevistas grupais promovidas durante o ano de 2016 (cf. GEAC, 2016, 2017). Temos, portanto, a expectativa de que a presente análise possa incentivar novas cartografias críticas em outros espaços de institucionalização da antropologia disciplinar.

1.1 INSTAURAÇÃO E MANUTENÇÃO DAS ANTROPOLOGIAS UNIVERSITÁRIAS DISCIPLINARES

Como argumentamos anteriormente, as antropologias universitárias disciplinares⁸ não são as únicas antropologias vigentes no país. Não obstante, elas representam uma parte significativa das práticas antropológicas institucionalizadas,⁹ a tal ponto que costumam ser vistas como a antropologia *par excellence*. De forma geral, a instalação e a manutenção das antropologias de perfil acadêmico-disciplinar dependem de uma série de mecanismos organizativos que buscam instaurar fronteiras institucionais, sistemas de intercâmbio de conhecimento, lógicas investigativas e *ethos* políticos institucionalmente dominantes. Nos próximos parágrafos, veremos como estes mecanismos identificam e agenciam elementos e processos heterogêneos para, a partir deles, definir um objeto de conhecimento –usualmente pensado em chave de “alteridade”– e organizar, com relação a dito objeto, certos procedimentos de representação e de subjetivação.

O primeiro dos mecanismos em questão, que denominamos *fronteira disciplinar*, consiste na definição dos limites internos e externos da disciplina antropológica. Tomás Guzmán avalia que a disciplina estabelece um “espacio límite entre [lo] diferenciado que es el campo y [lo] indiferenciado que es la institucionalidad” (Guzmán, 2015, s/n). O “dentro” e o “fora” da disciplina estão distribuídos nestes dois pólos: o indiferenciado e o diferenciado. Isto significa que a relação entre sujeito cognoscitivo e fenômeno cognoscível termina inscrita num espaço fraturado que é

8 Este tipo de antropologia, que se reproduz nas universidades, possui, como iremos demonstrar ao longo deste sub-tópico, uma série de características que o singularizam.

9 As práticas antropológicas institucionalizadas não existem apenas na universidade, elas também se fazem presentes em outras instituições estatais e privadas que demandam técnicas e conceitos aprofundados pelas antropologias universitárias disciplinares e procuram funcionalizá-los de acordo com um conjunto de objetivos administrativos.



composto por uma interioridade e uma exterioridade. No espaço interior se localiza o sujeito indiferenciado do conhecimento intencional; no espaço exterior, por sua vez, ocorrem fenômenos cognoscíveis diferenciados e multiplamente determinados. De acordo com esta particular organização do espaço e da ação, sujeito cognoscitivo e fenômenos cognoscíveis devem ocorrer em descontinuidade sociológica. Em outras palavras, o primeiro não deve deixar-se afetar, no momento da análise e da reflexão, pelas determinações que incidem sobre os segundos. Ao retornarem da exterioridade empírica para a interioridade disciplinar, os antropólogos são, portanto, convidados a se pensarem enquanto comunidade sábia vinculada por afinidades básicas –que podem variar de acordo com a instituição– e relacionada com “o mundo lá fora” por meio de uma vontade de saber fiel a agenda intelectual de sua disciplina. A adesão a esta vontade de saber é tanto mais efetiva quanto mais o praticante da disciplina estiver convencido da necessidade da *militância disciplinar*, que discutiremos na continuação.

Ao longo de sua trajetória de institucionalização acadêmica, os praticantes da antropologia são “convidados”, mediante diversos processos de convencimento e coerção, a abandonar –ou relativizar– suas lealdades sociais e compromissos coletivos imediatos em favor de uma adesão disciplinar de tipo militante e corporativo.¹⁰ O chamado a essa adesão se manifesta em discursos que procuram apresentar “a” Antropologia –e sua rotina institucional disciplinar– como um “modo de vida”, um “olhar antropológico”, uma “forma de estar no mundo” ou, na sublime definição de Roberto da Matta, um “*anthropological blues*”. Num texto canônico, apresentado aos estudantes brasileiros de antropologia já nas primeiras cadeiras de graduação, da Matta descreve claramente qual postura devemos estar dispostos a assumir se quisermos “vestir a capa de etnólogo”. Precisamos, segundo o autor, “aprender a realizar uma dupla tarefa que pode ser grosseiramente contida nas seguintes fórmulas: (a) transformar o exótico no familiar e/ou (b) transformar o familiar em exótico” (da Matta, 2004[1976], p. 174).

De forma esquemática, podemos dizer que enquanto a fronteira disciplinar procura estabelecer uma cisão entre o antropólogo e seus outros, a *militância disciplinar*, por sua vez, gera as condições subjetivas nas quais esta fronteira pode fazer sentido para cada pesquisador. Deste modo, torna-se pensável a possibilidade de

10 A ideia de *militância disciplinar* é caudatária das reflexões inicialmente realizadas por Juliana Mesomo (2016) em torno do que ela chama “um processo de dessubjetivação” através do qual os estudantes de antropologia são convencidos de que precisam se des-identificar das suas experiências e inquietações para poder se identificar, em seguida, com o “ponto de vista antropológico” como se este fosse uma espécie de segunda natureza. Neste processo, os sujeitos se dessubjetivariam ou se desidentificariam do que foram, são e gostariam de ser para se identificarem com a “subjetividade antropológica” e, por conseguinte, delegarem a ela a função de parâmetro ético, epistemológico e político para pensar e atuar frente às diferenças socialmente existentes.

discernirmos, dentre os enunciados que produzimos, aqueles que correspondem a eventuais desvios ideológicos daqueles que dizem respeito a um autêntico estranhamento, sintonizado com a melhor tradição antropológica¹¹. Comprometido com a militância disciplinar, o antropólogo aceita para si o desafio de imitar, em suas práticas cognitivas, o célebre estratagema do Barão de Münchhausen, que consiste em agarrar os próprios cabelos e puxar-se para fora do pântano de compromissos sociais, pertencimentos coletivos e lealdades tradicionais no qual está imerso. Neste sentido, “a” Antropologia se torna, novamente nas palavras de Roberto da Matta, “um mecanismo dos mais importantes para deslocar nossa própria subjetividade” (da Matta, 2004, p. 178). Um pouco mais adiante – e em pretensa continuidade com a afirmação anterior –, o autor argumenta que “o homem não se enxerga sozinho e precisa do outro como seu espelho e seu guia” (da Matta, 2004, p. 178). Neste ponto, caberia perguntar sobre o quê, concretamente, desloca nossa subjetividade: a antropologia ou o encontro com os outros? Precisamos da antropologia para desestabilizar nossa perspectiva sobre os demais ou, alternativamente, a própria participação na vida coletiva, sempre atravessada por tensões e contradições, já nos dá elementos para colocar em questão a suposta estabilidade das concepções que nutrimos? Que espécie de deslocamento subjetivo a antropologia disciplinar nos proporciona?

Diante destas questões, estamos atualmente trabalhando com a hipótese de que, ao reivindicar o estranhamento como atributo epistemológico seu, a disciplina tende –com perdão da redundância– a discipliná-lo e a sobrecodificar seus resultados. Assim, por exemplo, certas figuras institucionalmente autorizadas poderão recriminar um pesquisador por não ter eventualmente “estranhado o suficiente”. Além disso, poderão impor categorias para significar o estranhamento, de modo que a percepção da diferença e da singularidade em nós mesmos e nos demais possa ser narrada de acordo com os conceitos atualmente fixados pelos sistemas de intercâmbio intelectual legítimos. Por exemplo, quando da Matta escreveu sua apologia do *anthropological blues*, a diferença detectada pelo estranhamento dizia respeito à multiplicidade dos “universos de significação” nos quais estamos imersos enquanto seres humanos. De inspiração culturalista, este era um conceito amplamente disponível e legitimado nos debates intelectuais da época. Hoje, temos à nossa disposição outras tantas noções antropológicamente viáveis que servem para definir a natureza das diferenças empiricamente observadas no trabalho de campo. Voltaremos sobre esta questão em seguida, ao discutir a noção de “conceitos vendáveis”.

11 Observemos que as práticas do estranhamento e da familiarização, tal como as define Roberto da Matta, não se aplicam apenas aos “outros”, situados na exterioridade disciplinar, mas também aos enunciados produzidos pelo próprio antropólogo, o que implica uma atualização da fronteira disciplinar no espaço subjetivo do praticante da antropologia. Devemos estranhar a nós mesmos através das categorias fornecidas pela disciplina para alcançar uma perspectiva antropológica a respeito da singularidade que nos caracteriza.



O terceiro mecanismo disciplinar identificado pelo GEAC foi o *extrativismo cognitivo*.¹² Definimos extrativismo cognitivo como o ato de subsumir a experiência compartilhada ao conceito vendável. Este tipo de conceito, abundante em todas as disciplinas acadêmicas, é o objeto de troca privilegiado nos sistemas de intercâmbio que realizam o valor dos bens intelectuais. Ele move a máquina produtivista, eximindo-nos da reflexão exaustiva para nos compatibilizar com a publicação intensiva. Em outras palavras, o extrativismo cognitivo é o procedimento mediante o qual estabelecemos a funcionalização utilitária da experiência de trabalho de campo –ou seja, do encontro com os demais– no quadro conceitual de uma disciplina. A inscrição da experiência investigativa nos circuitos de troca acadêmicos exige que tanto os praticantes da antropologia como os seus interlocutores deixem –para usar uma sugestiva imagem de Edward Said (2001)– “paus e pedras” do lado de fora da disciplina. Como forças materiais e históricas, nós e “nossos” outros somos impotenciados no exato momento em que os pensamentos e práticas sociais que desenvolvemos são colocados a serviço de um projeto disciplinar autorreferencial. Autorreferencialidade é a tendência das antropologias disciplinares de priorizar suas categorias analíticas e suas agendas reflexivas como ponto de partida para endereçar questões ao “mundo empírico”. Graças ao fomento desta tendência, estamos autorizados a produzir peças escritas nas quais a experiência de trabalho de campo se converte no substrato empírico de descrições saturadas de conceitos vendáveis. Estes textos estão orientados aos mercados editoriais acadêmicos, onde poderão realizar-se como valor de troca sob a forma de publicações em revistas indexadas. A possibilidade de comprovar publicações desta natureza através dos currículos nos permite mobilizar uma série de recursos materiais que incluem bolsas de mestrado e doutorado, bolsas produtividade e financiamentos públicos para os programas de pós-graduação aos quais pertencemos.

O extrativismo cognitivo é intensamente acentuado pelo *axioma produtivista*, que consiste na forma dominante de atribuição de valor ao conhecimento produzido em âmbito acadêmico e, por conseguinte, nas antropologias de tipo disciplinar. A publicação intensiva de artigos científicos em revistas indexadas de elevada avaliação é a conduta esperada do antropólogo que pretende subsistir nas instituições

12 A noção de extrativismo também foi abordada pelo Colectivo Juguetes Perdidos (2011) tendo em vista o cotidiano dos jovens que habitam a região metropolitana de Buenos Aires. Para os membros do coletivo, há uma série de “economias” (economias ilegais, policiais, redes de tráfico, máfias, etc.) que são capazes de extrair mais-valia da vitalidade, dos conhecimentos, dos corpos e das habilidades destes jovens. Por outro lado, existem também diferentes “máquinas de enunciação” (acadêmicas, midiáticas, jornalísticas, televisivas, literárias e políticas) que buscam conhecer e incorporar suas linguagens e experiências para estetizá-las e vender mercadorias, para potencializar iniciativas políticas ou para publicar estudos e romances sobre as vidas destes jovens. Referidas máquinas de enunciação “realizam un extractivismo de modos de vida”. Como alternativa ao extrativismo, sugerem a prática do “roubo mútuo”, ou seja, uma interação baseada na possibilidade de que ambos, pesquisador e interlocutor, possam deixar e levar algo das situações de encontro.

universitárias.¹³ O chamado à publicação ganha efetividade através de tecnologias de avaliação da produção científica que distribuem legitimidades e ilegitimidades, êxitos e fracassos no espaço interior da disciplina. Poderíamos sintetizar o axioma produtivista da seguinte maneira: “o valor de uso de qualquer expressão do conhecimento é medido pelo seu valor de troca nos mercados editoriais”. O produtivismo tende a subsumir¹⁴ tanto a qualidade dos vínculos estabelecidos entre pesquisador e interlocutor quanto o conteúdo das pesquisas (seu valor de uso) à quantidade de publicações contidas, potencialmente, nos resultados escritos do trabalho investigativo (seu valor de troca).¹⁵ Este movimento de realização do valor de troca potencial de qualquer esforço intelectual tende a bloquear a mobilização de outros valores de uso decorrentes do nosso labor. O critério de atribuição de valor de troca ao conhecimento produzido através da pesquisa acadêmica é a *publicabilidade* que, por sua vez, depende dos interesses promovidos como prioritários nas agendas investigativas estabelecidas. A constatação da vigência e da disseminação do axioma produtivista nos permite formular a hipótese de que o valor total de qualquer esforço reflexivo submetido aos aparelhos disciplinares tende a ser colonizado, hoje em dia, pela especulação sobre seu valor potencial nos mercados editoriais e em outros circuitos intra-acadêmicos de avaliação e validação do conhecimento. Isto dificulta a exploração de outras funcionalidades e modalidades de realização do trabalho investigativo que não se adaptem –tanto no que diz respeito aos seus produtos como no tocante à sua temporalidade– aos critérios de validação e aos prazos de avaliação atualmente fixados pelas agências financiadoras.

Os mecanismos de disciplinamento da prática antropológica que acabamos de descrever tendem a precarizar por diversos meios (ver Tabela 1) a possibilidade de

13 No tocante à avaliação dos programas de pós-graduação em antropologia das universidades brasileiras, a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior) confere um peso decisivo (40% sobre a nota final) às publicações de alunos e docentes em revistas indexadas, que são classificadas como A1, A2 e B1, de acordo, entre outros fatores, com seu tipo de indexação –nacional ou internacional–. Espera-se, por exemplo, que os docentes de programas de pós-graduação em antropologia avaliados com notas 6 e 7 pela CAPES (notas máximas) publiquem cerca de dois artigos por ano em revistas indexadas (Moraes, 2014). Quem não cumpre estas metas pode chegar a perder o posto de professor-pesquisador da pós-graduação, ficando circunscrito às salas de aula da graduação. Já os processos de seleção de novos estudantes para os cursos de mestrado e doutorado incluem a contabilização da produção científica dos candidatos, de acordo com os parâmetros de valoração estabelecidos pela CAPES.

14 Sustentamos a tese de que existe um isomorfismo entre o axioma produtivista e a subsunção –ou sobredeterminação– do trabalho ao capital no âmbito da produção de valores de troca. É apenas sobre a base do axioma produtivista –e dos condicionamentos que ele coloca à circulação dos produtos do conhecimento– que o trabalho intelectual se torna produtivo no âmbito acadêmico.

15 O Coletivo Indocentia (2016) utiliza um enfoque semelhante ao nosso para avaliar as consequências do produtivismo no sistema universitário espanhol. Já o Coletivo de Escrita SIGJ2 (2012) apresenta algumas alternativas para interromper pontualmente as consequências do produtivismo mediante a suspensão da competição individualizada nos mercados editoriais.



enunciar, a partir do engajamento com os outros em situações concretas, um conhecimento ao mesmo tempo localizado e socialmente relevante. Por isso, afirmamos que o compromisso com a reprodução disciplinar tem como implicação inevitável a traição da promessa antropológica. Somente com a suspensão dos imperativos da disciplina poderemos conferir novos desdobramentos à promessa que orienta muitos de nós. Suspender tais mecanismos implica, no entanto, construir espaços de engajamento a partir dos quais redefinir as coordenadas do trabalho investigativo. Para efetivar esta redefinição de coordenadas, a alternativa preconizada por quem vos escreve consiste em incluir a pesquisa antropológica em agenciamentos coletivos politizantes.¹⁶ Inscritos nestes agenciamentos, temos a possibilidade de assumir, junto aos nossos eventuais companheiros de percurso, o controle da produção e dos produtos do conhecimento, garantindo, assim, sua vida autônoma mais além dos mecanismos de captura disciplinares. Relataremos, nos tópicos seguintes, como conseguimos explorar as conseqüências decorrentes dessa possibilidade graças a uma série de situações proporcionadas por nosso trabalho de campo no extremo norte do Uruguai.

TABELA 1

Principais efeitos de poder dos mecanismos disciplinares	
<i>Fronteira disciplinar</i>	Marcação e exteriorização do outro; desmarcação e interiorização do sujeito cognoscitivo.
<i>Militância disciplinar</i>	Docilização disciplinar do estranhamento; sobrecodificação da diferença.
<i>Extrativismo cognitivo</i>	Subsunção da experiência compartilhada ao conceito vendável.
<i>Axioma produtivista</i>	Subsunção do valor de uso do conhecimento produzido a sua publicabilidade.

16 Por agenciamentos coletivos politizantes entendemos a geração de um espaço outro de militância – que não o da “militância disciplinar” – no marco do qual construir perguntas, respostas e sentidos que orientem a produção de conhecimento científico-social. Como veremos nos tópicos seguintes, estes espaços outros de militância proporcionam critérios de valoração do conhecimento e usos da teoria que se afastam daqueles promovidos pelos mecanismos disciplinares.

2. MAIS ALÉM DO DISCIPLINAMENTO, DE VOLTA AO CAMPO

Dez anos antes que nos instalássemos na cidade de Bella Unión, o presidente Tabaré Vázquez, à frente do primeiro governo nacional da coalizão de centro-esquerda Frente Ampla,¹⁷ estivera ali para anunciar seu compromisso com o fortalecimento da agroindústria canavieira local. A produção de cana-de-açúcar havia sido a maior geradora de postos de trabalho na cidade até o início dos anos noventa, quando sua rentabilidade se viu comprometida pela competição com o açúcar brasileiro no Mercado Comum do Sul (Mercosul). As tentativas de reconversão produtiva empreendidas pelos governos neoliberais da década de noventa não puderam absorver a mão de obra descartada pela produção açucareira em declínio, fazendo com que a recuperação desta última se tornasse uma bandeira consensual entre as organizações da sociedade civil bellaunionense –associações patronais incluídas–. A chegada da Frente Ampla ao governo, com respaldo ativo dos sindicalistas de Bella Unión, gerou condições políticas propícias para uma intervenção desenvolvimentista denominada Proyecto Sucro-Alcoholero (PSA). Apresentado pelo governo como a pedra de toque do novo Uruguai produtivo, este projeto permitiu a estatização e modernização da usina local, que passou a produzir energia elétrica, biocombustível, alimento animal e açúcar.

Bella Unión é uma cidade de quinze mil habitantes situada na única tríplice fronteira que o Uruguai compartilha com o Brasil e a Argentina. Ao longo de boa parte do século XX, uma pujante agroindústria açucareira prosperou no local, mobilizando trabalhadores uruguaios, argentinos e brasileiros. Diferentemente de outros casos e contextos nacionais, a introdução da produção de açúcar no Uruguai não foi um instrumento ou resultado da colonização europeia e não responde necessariamente às clássicas definições do sistema de *plantation*. Ao contrário, a entrada da cana-de-açúcar no Uruguai data de meados dos anos quarenta e foi consequência das políticas econômicas neobatlistas, que canalizaram financiamento público para um grupo de produtores dispostos a experimentar alternativas agrícolas rentáveis no norte do país (ver Mereson, 2016; Moraes, 1990). Desde então, a cidade passou a ser identificada e conhecida no contexto nacional e regional pela presença da agroindústria açucareira. Em 1991, ano em que o Uruguai assinou o Tratado de Assunção e passou a integrar o Mercosul, esta situação começou a mudar. À época, uma frente de organizações sociais bellaunionenses denominada Intersectorial denunciava que existiam 120 produtores sem possibilidade de acessar créditos, 700 famílias sem fon-

17 O “Encuentro Progresista-Frente Amplio-Nueva Mayoría” (em português, Frente Ampla) é uma coalizão permanente de partidos de esquerda e centro-esquerda fundada em 1971 no Uruguai. Em 2004, a Frente Ampla venceu as eleições nacionais e chegou pela primeira vez à Presidência da República, rompendo com quase dois séculos de alternância no poder entre os dois partidos tradicionais: Nacional (ou *Blanco*) e Colorado.



tes de renda e uma perda de 500 postos de trabalho no corte de cana. A entrada do Uruguai no Mercosul, portanto, colocou em xeque a viabilidade econômica da produção de açúcar em Bella Unión. Para mitigar os impactos negativos dessa situação, o governo decidiu incorporar o açúcar em sua lista de exceções ao sistema de livre comércio, estabelecendo um prazo para que os produtores de cana procedessem à reconversão produtiva com subsídios do Poder Executivo. Tal processo de reconversão incluiu uma drástica redução do cultivo da sacarígena, redundando na perda de 1.500 postos de trabalho.¹⁸

A crise definitiva da indústria açucareira uruguaia teve seu auge em 2001, quando o então presidente Jorge Batlle (2000-2005) anunciou o fim das medidas protecionistas. Naquela época, que antecedia a vitória eleitoral da Frente Ampla, a cidade de Bella Unión era narrada pela imprensa nacional como uma região devastada pelo desemprego, castigada pela pobreza e ameaçada por uma epidemia de hepatite que equiparava os índices de mortalidade infantil da zona aos registrados em certos países da África subsaariana. Os próprios movimentos sociais bellaunionenses foram, em boa medida, responsáveis pela exposição deste cenário catastrófico às audiências nacionais, esgrimindo-o como índice de um histórico descaso governamental com o norte uruguaio. Neste contexto, não surpreende que a capacidade da esquerda de mudar para melhor a vida do povo fosse inicialmente colocada à prova no território habitado pelos pobres por excelência: Bella Unión. Contudo, quando o ambicioso Proyecto Sucro-Alcoholero começava a dar seus primeiros passos, os mesmos sujeitos em nome dos quais a esquerda havia inaugurado o novo Uruguai produtivo tomaram uma decisão inesperada.

No dia 15 de janeiro de 2006 a imprensa montevideana noticiava que um conjunto de organizações de trabalhadores e pequenos produtores rurais encabeçadas pela Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas (UTAA) tinham ocupado terras do Estado em Bella Unión para denunciar sua exclusão política do projeto de desenvolvimento traçado pelo governo frenteamplista. Estes ocupantes de terras não se enunciam unicamente a partir da carência, da doença e do desemprego; eles também reivindicavam que o PSA os incluísse entre seus beneficiários na condição de provedores de matéria prima para a usina da empresa estatal Alcoholes del Uruguay S.A. (ALUR). Fiéis ao horizonte político introduzido pela fundação do seu sindicato

18 As informações que utilizamos para delinear o panorama social da década de 1990 em Bella Unión fazem parte de um denso trabalho histórico e etnográfico empreendido por Silvina Mereson (2016) e publicado em livro sob o título: "Los peludos: cultura, política y nación en los márgenes del Uruguay". Nas partes finais deste livro, após reconstruir a trajetória da Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas desde 1961, Merenson realiza uma cuidadosa análise do período de crise da agroindústria canavieira uruguaia. Seu estudo permite entender como o movimento sindical dos cortadores de cana interpretou a situação de crise econômica e se adaptou à conjuntura, desenvolvendo novas pautas políticas baseadas na reivindicação de direitos sociais e de acesso à terra.

to em 1961, os assalariados que ocupavam terras públicas em 2006 demandavam medidas governamentais que lhes possibilitassem transcender a própria condição de trabalhadores estacionais dependentes de um salário. Assim como eles, os militantes sindicais da década de sessenta também souberam conjugar a luta salarial com a consigna “tierra para quien la trabaja”, reclamando a expropriação de latifúndios locais e sua divisão entre os cortadores de cana e suas famílias.¹⁹ Ainda que o então governo de Jorge Pacheco Areco (1967-1972) tenha procedido à expropriação parcial desses latifúndios, sua distribuição ocorreu apenas durante a ditadura civil-militar uruguaia, de acordo com critérios muito distantes dos preconizados pela UTAA antes de sua proscrição pelo regime de exceção iniciado em 1973. Passados 44 anos da fundação do sindicato, a reativação da prescrição política instalada em 1961 – “tierra para quien la trabaja” – permitiu que a UTAA problematizasse o Proyecto Sucro-Alcoholero a partir de um horizonte de possibilidades inicialmente excluído das diretrizes norteadoras da política de desenvolvimento oficial.

Em meados de 2015, quando de nossa mudança para Bella Unión, a ampliação da agroindústria sucroalcooleira havia comportado a realização de sete experimentos de acesso à terra protagonizados por membros e ex-membros da UTAA e de outras organizações de trabalhadores e pequenos produtores da cidade. Naquele momento, o sindicato atravessava uma dramática renovação de quadros ocasionada por conflitos internos decorrentes, em alguma medida, do próprio papel jogado pela entidade no contexto do PSA. O fato de alguns dirigentes terem acessado terras do Instituto Nacional de Colonización dava lugar a suspeitas sobre a intensidade do seu compromisso com os trabalhadores rurais. As novas lideranças que assumiram a direção da UTAA em junho de 2015 sugeriam que seus predecessores já não eram “assalariados”, mas sim “produtores” contratantes de mão de obra, condição que os colocaria num potencial conflito de interesses com as bases da organização.

Na ocasião da primeira visita que fizemos aos dirigentes sindicais recém-empossados, procuramos tecer algumas indagações sobre “la política” que orientaria seu mandato. “No tenemos nada que ver con la política, cada uno de nosotros tiene sus creencias, pero estamos acá para defender a los trabajadores”, respondeu prontamente um dos sindicalistas. Intuímos uma falha de compreensão, decorrente da polissemia da palavra “política”, e procuramos dissipar o mal entendido reformulando nossa pergunta: “¿qué es lo que piensan hacer en defensa de los trabajadores?”. Nossos interlocutores definiram seus propósitos em contraste com os que atribuíam à direção anterior. Neste sentido, eles aludiram à necessidade de discernir entre os

19 A UTAA foi fundada em 1961 sob o influxo de um pensamento de esquerda cujo programa de transformação da sociedade havia outorgado uma centralidade até então inédita à questão agrária. Durante a década de sessenta e até o golpe de Estado civil-militar de 1973 a UTAA soube conjugar suas respectivas demandas sindicais com a luta agrária sob a consigna “tierra para quien la trabaja”.



interesses dos “produtores” –incluídos aqueles oriundos do próprio sindicato– e os dos “trabalhadores”, primando pelos segundos. Também fizeram questão de frisar que todos os membros da nova diretoria eram cortadores de cana e afirmaram sua disposição de não negociar com os patrões pelas costas dos assalariados.

A luta pelo acesso a terra não parecia ser, naquele momento, uma preocupação prioritária dos novos dirigentes, ou melhor, surgia em seus enunciados como uma situação geradora de condutas e interesses problemáticos que precisavam ser identificados e, em seguida, separados dos objetivos principais da ação sindical. Por um instante, chegamos a pensar que a nova orientação estratégica do sindicato poderia significar uma retirada das disputas em torno da questão agrária, o que representaria o fechamento da sequência de reivindicações fundiárias desencadeada em 2006. Os meses subsequentes do trabalho de campo desmentiriam quase todas essas suposições. Dizemos “quase” porque uma delas demonstrou ser correta: a sequência iniciada em 2006 encontrava-se, de fato, temporariamente encerrada. E logo seríamos chamados a fazer parte de um novo processo político em vias de abertura.

3. DUAS PROMESSAS

O que ocorreu depois do primeiro encontro com os novos dirigentes da UTAA não estava previsto no projeto de pesquisa que garantira para um de nós a bolsa de estudos doutorais que financiou parte da estadia de seis meses em Bella Unión. Tampouco era compatível com os discursos mais convencionais sobre o método e o objeto da análise antropológica, mas estava sintonizado, isto sim, com a ética ativista,²⁰ a opção pelo trabalho de campo e a paixão pela teoria. Estes três elementos, que nos fizeram aderir à promessa da antropologia nos primeiros anos da graduação, passariam a orientar, a partir de agora, nosso engajamento com um projeto político que buscava redimir o que mais adiante denominaremos “promessa do desenvolvimento”.²¹

20 Ética ativista é um conceito criado no marco do GEAC para denotar a postura de valorização do encontro com os outros e dos eventuais compromissos dele decorrentes. A “ética ativista” e a “militância disciplinar”, discutida no tópico 1, coexistem numa articulação conflitiva já que a segunda “vampiriza” a primeira, ou seja, vale-se da vontade de encontro que ela porta ao mesmo tempo em que ergue sua legitimidade sobre a negação de tudo aquilo que, na situação de encontro, fragiliza a suposta primazia enunciativa da disciplina.

21 Baseado numa pesquisa realizada na comunidade de Usibamba, nos Andes peruanos, Pieter de Vries (2007, 2013, 2015) aborda os processos de desenvolvimento rural como máquinas desejantes que geram promessas para, posteriormente, acabar com elas. Isto levaria à conformação de linhas de devir coletivo que retomam, em diferentes momentos da trajetória histórica de um grupo humano, a memória de desejos não cumpridos e possibilidades suprimidas. Tal memória pode, eventualmente, passar a animar novos processos de luta e transformação social. A perspectiva de Pieter de Vries inspirou a avaliação das dinâmicas políticas nas quais nos vimos inseridos ao longo da pesquisa de campo em Bella Unión.

3.1. A PROMESSA DA ANTROPOLOGIA

A disciplina antropológica e o desenvolvimento são semelhantes no seguinte sentido: tanto uma como o outro assentam sua capacidade de mobilização numa promessa que seguidamente traem. Como vimos ao longo do primeiro tópico, no transcorrer de sua vida acadêmica o estudante de antropologia, interpelado pelo axioma produtivista, vê a potência do encontro etnográfico ser progressivamente subordinada aos parâmetros de utilidade, relevância e legibilidade promovidos pelos mercados editoriais e pelos mecanismos de avaliação que distribuem os êxitos e os fracassos no mundo da disciplina. Estabelece-se, assim, um efeito de fronteira entre a antropologia disciplinar acadêmica e seu exterior “empírico”. Tal efeito sobre-determina o engajamento criativo do trabalho de campo, compelindo o antropólogo a assumir uma postura extrativista não só em relação àqueles com quem compartilha o espaço-tempo da investigação, mas também diante das próprias motivações que o conduziram ao encontro etnográfico. O extrativismo cognitivo coloca os construtos teóricos e os relatos originados pelo encontro investigativo à serviço do abastecimento da máquina disciplinar herdada. Mediante este procedimento, os resultados da pesquisa são primeiro dissociados dos eventuais imperativos político-pragmáticos originados numa experiência social compartilhada e, em seguida, transmutados no que Tomás Guzmán (2012) denominou “memória de Funes” etnográfica: de repente nos esquecemos de por que lembramos tanto, de por que tínhamos “estado lá”. Este esquecimento induzido –exigido– dará origem aos “dados” passivos do trabalho de campo, os quais servirão, a partir de agora, para fazer proliferar *insights*, conceitos vendáveis, páginas de currículos, bolsas de estudo e financiamentos institucionais. Com sorte, nos ajudarão a conseguir trabalho na universidade pública ou, mais provavelmente, fora dela, no setor privado. Romper com este ciclo é, sem dúvidas, uma escolha ética, mas isto não a torna fácil, já que as instituições extrativistas, públicas ou privadas, concentram boa parte das possibilidades de emprego para os cientistas sociais. Nada nos impede, contudo, de confiar na promessa que inicialmente nos comoveu. Poderíamos sintetizá-la assim: “o encontro com o outro é lugar de perguntas, respostas e sentido”. Convencidos disto e desconfiados dos procedimentos disciplinares que procuram, por sua vez, instaurar perguntas, respostas e sentidos tendentes a subsumir as coordenadas intelectuais e existenciais fundadas na situação de encontro, chegamos a Bella Unión abertos a tecer alianças que nos permitissem explorar outras premissas para a construção do conhecimento e novos lugares para sua enunciação.

SUSPENDER O DISCIPLINAMENTO, REDIMIR A PROMESSA ... / ALEX MARTINS Y JULIANA MESOMO



3.2. A PROMESSA DO DESENVOLVIMENTO

O projeto de desenvolvimento do governo frenteamplista em Bella Unión respondeu às expectativas de estabilidade econômica nutridas por diversos atores sociais da cidade, fossem eles trabalhadores assalariados, comerciantes ou produtores rurais mais ou menos capitalizados. Quando a UTAA passou a disputar de forma contundente os sentidos do PSA a partir da ocupação de terras de 2006, o fez motivada pela promessa de que a intervenção econômica na zona possuía um caráter “social”, como afirmavam os representantes do governo naquela época. Aferrado a esta promessa, o sindicato dos cortadores de cana procurou encaminhar suas demandas tanto no plano sindical como mais além dele, no terreno da reivindicação fundiária, de acordo com uma vocação política inaugurada em 1962 e atualizada com intensidade variável ao longo da história da organização. Em 2015, contudo, Érico, um dos novos dirigentes do sindicato, constatava, entre perplexo e inconformado, que “esto era para ser un proyecto social, pero es un proyecto productivo”. Estava se referindo, entre outras coisas, ao endividamento generalizado dos trabalhadores que haviam acessado terras para produzir cana-de-açúcar com financiamento da empresa ALUR. Sérgio, o secretário geral da UTAA, lamentava os constantes conflitos internos das novas colônias agrícolas e questionava duramente o não cumprimento de todas as cláusulas do convênio laboral por parte daqueles que, tendo sido trabalhadores rurais, agora empregavam mão de obra assalariada em suas chácaras. Segundo ele, “no era eso lo que los viejos [os fundadores do sindicato] querían”. E se perguntava: “¿qué es lo que ellos querían?”, para concluir em seguida: “tenemos que estudiarlo”.

Estes enunciados, recorrentes nas reuniões sindicais das quais começamos a participar a partir de julho de 2015, nos levaram a avaliar de outra maneira o “mal entendido” suscitado pela palavra “política” no primeiro encontro que mantivemos com os dirigentes recém-empossados. Não era questão de polissemia. Ali estava em jogo a negação de uma política e não exatamente sua resignificação. E se dizer não para uma política é dizer sim para outra coisa, o que estávamos presenciando nas sucessivas reuniões do sindicato era a tentativa de formular a afirmação de algo diferente. Os novos dirigentes não menosprezavam *a priori* a problemática do acesso a terra; a dificuldade residia, de fato, nas condições que determinavam o acesso e a permanência nas terras outorgadas pelo governo. Repensar radicalmente tais condições passava por um procedimento inicial de negação. No tocante à avaliação do PSA, partia-se da conclusão de que a promessa do “projeto social” fora substituída, compulsoriamente, pela realidade do “projeto produtivo”. A narrativa laudatória dessa substituição já havia sido explicitada numa entrevista radial em 2013 por Raúl Fernando Sendic, o então presidente da Administración Nacional de Combustibles, Alcohol y Portland (ANCAP), principal acionista da empresa ALUR. Sendic dizia o

seguinte: “En su momento nuestra lucha fue defender la caña de azúcar [...] y hoy entendemos que nuestra lucha debe estar concentrada en lograr una mayor productividad en esas chacras y lograr más toneladas de caña por hectárea y un mayor rendimiento en la producción del azúcar”.

Os dirigentes do sindicato, por sua vez, procuravam interromper esta periodização supostamente inexorável dos fatos. Do Proyecto Sucro-Alcoholero eles retinham não apenas a defesa da cana –que se encadeia, logicamente, ao compromisso com sua viabilidade econômica enquanto cultivo–, mas também a promessa do “projeto social”. Convencidos do esgotamento de tal projeto num horizonte produtivista que multiplicava novas e velhas subordinações, nossos companheiros na direção do sindicato recuperavam a promessa inicial e se esforçavam por projetar, a partir dela, um futuro diferente recorrendo à memória das prescrições políticas de sua organização. Ao empreender esse esforço, eles se descolavam do “nós” enunciado por Sendic e se defrontavam com a tarefa de agenciar um “nós” diferencial, um novo sujeito para sustentar a promessa do “projeto social” agora que ela havia sido resgatada da voragem do “projeto produtivo”. “Queremos saber la opinión de ustedes, no es sólo escuchar lo que nosotros decimos, queremos que ustedes participen, que nos den una mano. De aquí a unos años, cuando les pregunten cómo estuvo en Uruguay, van a poder decir que hicieron algo, que participaron, que aquello es de ustedes también. Es mucho más lindo así, ¿no?”. Com estas palavras generosas Érico nos convidou, numa tarde de finais de julho de 2015, para somar esforços na formulação e na realização de uma política emergente; política que desde então nos mobiliza, fundando as perguntas e os sentidos de um engajamento intelectual. Aqui, a antropologia é uma desculpa, ou melhor, uma promessa que nos lança no mundo.

4. SOBRE ENCONTROS, PROMESSAS E TRAIÇÕES

Da retomada de duas promessas –a da antropologia tal como nós a apreendemos no GEAC e a do desenvolvimento tal como nossos companheiros da UTAA a concebem–, assim como da vontade de enfrentar as carências/traições que elas permitem diagnosticar, surgiram as condições para um agenciamento coletivo politizante e para a produção do conhecimento como produção de possíveis. As repercussões disto em nossa prática investigativa e nas lutas da UTAA foram variadas. Por razões de espaço, evocaremos apenas aquelas que nos parecem mais destacáveis tendo em vista o argumento que viemos desenvolvendo nesta intervenção.

Em primeiro lugar, é evidente que nossa relação com a teoria antropológica em geral e com a antropologia do desenvolvimento em particular acabou fortemente redefinida depois de Bella Unión. Se no contexto do GEAC nós já evocávamos a necessidade de explorar as possibilidades de uma antropologia “delirante” (Guzmán



y Moraes, 2014), cujo movimento reflexivo se organizasse menos em torno da narrativa da “ordem” –simbólica, discursiva, cultural, etc.– do que da detecção de suas inconsistências, a estadia no norte uruguaio nos obrigou a aprofundar a reflexão sobre as condições teóricas e epistemológicas para efetivar tal abordagem. Precisávamos plasmar um movimento reflexivo capaz de acompanhar as descobertas que íamos empreendendo com nossos companheiros em Bella Unión. Isto implicava reorganizar a teoria de modo a compatibilizá-la com a enunciação das possibilidades anunciadas pela política com a qual nos comprometemos enquanto pesquisadores. A teoria era, portanto, uma forma de responder ao convite para “opinar”, era o espaço onde ocorria a apropriação singular de uma experiência compartilhada; apropriação esta sempre externalizada e sempre reformulada em meio às mutações da situação que lhe servia de referência. Os resultados destes esforços teóricos apareceram em algumas sínteses parciais escritas no estilo acadêmico (Moraes, 2015a, 2015b) e repercutiram, também, nos argumentos que vieram a sustentar publicamente as apostas políticas que nossos interlocutores estavam colocando em prática.

A investigação social, por sua vez, respondeu às ênfases e às preocupações instauradas pelo engajamento político. Cientes do nosso interesse investigativo inicial, os dirigentes do sindicato nos convidaram para ajudar na organização da nova Comisión de Tierras da entidade, cujo objetivo seria elaborar uma proposta de acesso à terra compatível, por um lado, com o “projeto social” reivindicado pela UTAA e, por outro lado, adequada às condições econômicas, às habilidades laborais e aos projetos de vida dos trabalhadores e das trabalhadoras que se aproximavam do sindicato. Ao longo de um mês, organizamos oficinas semanais com um grupo de cerca de vinte aspirantes a terras. A ideia era conhecer-nos mutuamente e formular uma modalidade de colonização agrária que, pelo menos em teoria, pudesse evitar as vicissitudes das anteriores experiências produtivas protagonizadas pelos trabalhadores. Militantes da UTAA que já integravam outros empreendimentos produtivos foram convidados a visitar a Comisión de Tierras para compartilhar sua avaliação das experiências em curso e oferecer conselhos e orientações aos futuros assentados. Fazendo eco das inquietações de Sérgio, decidimos estudar o que queriam os velhos dirigentes do sindicato e, para tanto, saímos atrás dos arquivos pessoais guardados por lideranças históricas da organização. Ali, obtivemos inspiração para pensar as características organizativas de um projeto produtivo controlado pelos trabalhadores. Não era a primeira vez que o sindicato impulsionava este tipo de proposta e nada mais justo que fazer uso do patrimônio intelectual da organização para elaborar uma reflexão relativamente autônoma sobre o acesso à terra.

A troca de ideias proporcionada pela Comisión de Tierras permitiu que discutíssemos e redigíssemos uma Carta Política e algumas “Bases para la creación de una unidad productiva diversificada con miras a la elaboración de una política global



de reforma agraria” (UTAA, 2015). Ambos os documentos serviram para enunciar, diante de diferentes organismos governamentais, meios de comunicação e movimentos sociais de todo o país, os propósitos políticos de uma nova ocupação de terras do Estado que se consumou no dia 14 de novembro de 2015. A medida de luta se estendeu durante um mês, até que o Instituto Nacional de Colonización aceitasse conceder terras e recursos financeiros para a implantação de um experimento produtivo diversificado, enfocado na produção de outros gêneros alimentícios mais além da cana-de-açúcar. Este acontecimento encerrou a sequência de reivindicações fundiárias circunscritas ao horizonte político-estratégico do Proyecto Sucro-Alcoholero e fez aparecer uma nova demanda política, que os ocupantes de terras sintetizaram, em novembro de 2015, com o seguinte lema: “por una reforma agraria real y generosa”.

O horizonte da reforma agrária foi parcialmente ignorado pelos representantes do Instituto Nacional de Colonización, que desde o início dos diálogos com os ocupantes de terras procuraram circunscrever a negociação aos aspectos logísticos da Carta Política e das Bases apresentadas pelo sindicato. Sua intenção parecia ser a de encaminhar uma solução pontual para um problema encarado como igualmente pontual. A postura do sindicato, no entanto, foi —e continua sendo— outra. Para a organização, a Carta Política dizia respeito a todos os trabalhadores rurais do país e um problema pontual suscitava, portanto, uma solução potencialmente universalizável. Desde a ocupação de terras, o sindicato vem se mobilizando neste sentido. Já para os protagonistas da nova unidade produtiva o desafio atual é garantir as melhores condições possíveis para o êxito de um empreendimento em nome do qual empenharam grandes esforços familiares. Hoje, a construção de uma cooperativa agrária canaliza suas expectativas de uma vida menos determinada pela inconstância do trabalho sazonal, pela escassez relativa de alternativas laborais e pela ameaça constante de empobrecimento e desemprego que pesa sobre a geração dos seus filhos.

Quanto a nós, continuamos acompanhando o desenrolar da promessa em favor da qual militamos e pesquisamos. Além disso, agora também precisamos dedicar nossos esforços intelectuais para produzir a tese de doutorado que saldará a dívida contraída com as instituições financiadoras. Será possível redigi-la sem responder aos imperativos do extrativismo cognitivo? Conseguiremos evitar que os resultados da pesquisa em Bella Unión sejam colocados a serviço de fins totalmente alheios —e eventualmente contraditórios— aos da luta política que os tornou possíveis e necessários? Criar as condições de possibilidade para responder afirmativamente a estas questões é um esforço no qual vale a pena engajar-se. De antemão, contudo, já podemos dizer que nossa antropologia produziu seus resultados cruciais, na medida em que nos permitiu ser co-autores de um agenciamento coletivo promissor, baseado na partilha de perguntas e sentidos mobilizadores.



Ao colaborar para redimir, na prática, a promessa do desenvolvimento, gostamos de pensar que também redimimos, para nós mesmos, a promessa de certa antropologia; uma promessa que sinaliza a possibilidade de fundar no encontro etnográfico a produção de outros mundos de sentido e de outros sentidos para o mundo. Isto pôde acontecer à custa de nos esquecermos temporariamente dos imperativos da máquina disciplinar, assim como nossos companheiros também colocaram entre parênteses a prescrição desenvolvimentista para imaginar outro futuro possível. Talvez o principal desafio agora, para nossos interlocutores e para nós mesmos, seja continuar atentos à distância que separa uma promessa de sua traição, por mais que os realistas procurem apresentá-las como indiscerníveis e os fatalistas tendam a afirmar que a segunda é a realização inevitável da primeira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Coletivo de Escrita SIGJ2. (2012). What Can We Do? The Challenge of Being New Academics in Neoliberal Universities. *Antipode*, 44(4): 1.055-1.058.
- Colectivo Indocentia. (2016, 19 de fevereiro). Disciplinar la investigación, devaluar la docencia: cuando la Universidad se vuelve empresa (entrevista por Amador Fernández-Savater). *eldiario.es*. Recuperado de http://www.eldiario.es/interferencias/Disciplinar-investigacion-devaluar-docencia-Universidad_6_486161402.html
- Colectivo Juguetes Perdidos. (2011). *¿Quién lleva la gorra?: violencia, nuevos barrios y pibes silvestres*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Da Matta, R. (2004) [1976]. El oficio del etnólogo o cómo tener “Anthropological Blues”. In M. Boivin, A. Rosato y V. Arribas (Orgs.), *Constructores de otredad* (pp. 172-178). Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- De Vries, P. (2007). Don't Compromise Your Desire for Development! A Lacanian/Deleuzian rethinking of the anti-politics machine. *Third World Quarterly*, 28(1): 25-43.
- _____. (2013). Comunidad y desarrollo en los Andes Peruanos: una crítica etnográfica al programa de modernidad/colonialidad. *Sociologías*, (33): 248-281.
- _____. (2015). The Real of Community, the Desire for Development and the Performance of Egalitarianism in the Peruvian Andes: A Materialist–Utopian Account. *Journal of Agrarian Change*, 15(1): 65-88.
- Garbulsky, E. (Noviembre de 2001). La antropología crítica latinoamericana entre los sesenta y los setenta. Reflexiones desde el cono sur. *Actas del IV Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A.G, Santiago de Chile. Recuperado de <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/147.pdf>
- Grupo de Estudio en Antropología Crítica (GEAC). (2011). Editorial: por que crítica? *A Tinta Crítica*, p. 1-1.
- _____. (2016). Autonomía teórica crítica. Productos de una máquina de ideas. Recuperado de <https://antropologiacritica.wordpress.com/2016/11/08/autonomia-teorica-critica-productos-de-una-maquina-de-ideas/>



- _____. (2017). Generar el malestar: la experiencia de “Revocables” y la materia colectiva de epistemología en Buenos Aires. Recuperado de <https://antropologiacritica.wordpress.com/2017/03/10/generar-el-malestar-la-experiencia-de-revocables-y-la-materia-colectiva-de-epistemologia-en-buenos-aires/>
- Guzmán, T. (2012). Borges y el “querido diario” del etnógrafo. *A Tinta Crítica*, p. 2-2.
- _____. (2015). *Cosas que se dicen al margen: “<Adieu> a la antropología”*. Recuperado de <https://antropologiacritica.wordpress.com/2015/05/21/cosas-que-se-dicen-al-margen-adieu-a-la-antropologia/>
- Guzmán, T. y Moraes, A. (2014). Brinde por uma antropologia delirante. Recuperado de <https://antropologiacritica.wordpress.com/2014/07/30/brinde-por-uma-antropologia-delirante>
- Jimeno, M. (2004). La vocación crítica de la antropología latinoamericana. *Maguaré*, (18): 33-58.
- Merenson, S. (2016). *Los Peludos. Cultura, política y nación en los márgenes del Uruguay*. Buenos Aires, Argentina: Gorla.
- Mesomo, J. (2016). Antropologia e dessubjetivação. De volta ao ponto de partida. Recuperado de <https://antropologiacritica.wordpress.com/2016/06/20/antropologia-e-dessubjetivacao-de-volta-ao-ponto-de-partida>
- Moraes, A. (2014). Revistas científicas ou túmulos do saber? Recuperado de <https://antropologiacritica.wordpress.com/2016/06/20/antropologia-e-dessubjetivacao-de-volta-ao-ponto-de-partida>
- _____. (2015a). “Mejorar la calidad de la gente”: neodesarrollismo y extracción en la construcción del Uruguay Productivo. *Prácticas de oficio*, (15), 1-12.
- _____. (2015b). Antropología del desarrollo: entre la máquina anti-política y la máquina deseante. *Revista Trama*, (6): 23-32.
- Moraes, M.I. (1990). *Bella Unión: de la estancia tradicional a la agricultura moderna*. Montevideu, Uruguay: Ediciones de la Banda Oriental.
- Restrepo, E. (2012a). *Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno.
- _____. (2012b). Antropologías disidentes. *Cuadernos de Antropología Social*, (35): 55-69.
- Rolnik, S. (1989). *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo, Brasil: Estação Liberdade.
- Said, E. (2001). A representação do colonizado: os interlocutores da antropologia. In E. Said, *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios* (pp. 115-136). São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Sztulwark, D. 2016. Percepción y acción política (¿o qué sería subjetivar no/neoliberalmente?). Recuperado de <http://anarquiacoronada.blogspot.com.br/2016/11/percepcion-y-accion-politica-diego.html>
- Unión de los Trabajadores Azucareros de Artigas. 2015. Bases para la creación de una unidad productiva diversificada con miras a la elaboración de una política global de reforma agraria. Recuperado de <https://utaasindicato.files.wordpress.com/2015/11/bases-unidad-productiva-reforma-agraria1.pdf>



SABERES DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y EL SABER EUROCÉNTRICO: CONTRASTACIÓN Y SIGNIFICADO

NATALIA BONDARENKO PISEMSKAYA

Universidad de Oriente, Núcleo Nueva Esparta
Nueva Esparta, Venezuela
Correo electrónico: npisemskaya@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Estamos acostumbrados a una cierta manera de pensar, de proceder a la hora de llevar a cabo una investigación, de abordar nuestro “objeto” de estudio. En este proceso, seguimos ciegamente los pasos del “método científico”, para que el producto final sea válido y reconocido en el más amplio círculo posible de nuestros “pares”. El modelo dominante por excelencia y que sirve de ejemplo y de guía para todos quienes incursionamos en el mundo de la ciencia es, sin duda alguna, la epistemología eurocéntrica, concebida y desarrollada en los países europeos y anglosajones, básicamente, Gran Bretaña y Estados Unidos. En su esencia, la epistemología eurocéntrica no es otra cosa que un conocimiento local que ha sido globalizado (Suárez y Hernández, 2008). Con el advenimiento de la globalización, este modelo se esparció por todo el globo terráqueo y actualmente es aceptado como el único valedero.

Sin embargo, con frecuencia se olvida que existen otras maneras de conocer, formas no convencionales de acercarse al saber, que pudieran parecer invisibles e insignificantes a primera vista, pero que cada vez están reclamando con más y más fuerza su espacio legítimo en el concierto de las voces epistemológicas del contexto histórico-social actual.

¿Cómo surgieron estos saberes no convencionales? ¿Cuál sería el término más idóneo para designarlos? ¿En qué se diferencian estas “otras” maneras de conocer de la eurocéntrica? ¿Cómo proceden estos conocedores alternativos a la hora de abordar un problema de la realidad, y qué tipo de situaciones se consideran “problemas”?



¿Cómo se gestiona el saber obtenido? En este ensayo, de carácter predominantemente documental, se procurará dar respuestas a estas y otras interrogantes.

Primero, se abordará la problemática de los saberes no convencionales, en especial del saber de los pueblos originarios, frente al saber eurocéntrico. Después de una breve reseña histórica, se procederá a discutir los aspectos formales y substanciales de estos saberes. Luego, se describirá su origen y se analizarán las diferencias más destacables entre la manera de conseguir el saber eurocéntrico y las alternativas. Finalmente, se plantearán algunos aspectos cuestionables de los saberes de los pueblos originarios y se estudiarán las posibilidades de acercamiento entre estos y el eurocéntrico.

Pero antes, es preciso acotar que el propósito de este escrito de ninguna manera consiste en desprestigiar el saber eurocéntrico frente al alternativo: al igual que este último, la epistemología eurocéntrica es resultado de miles y miles de años de experiencia en el proceso de conocer y el desarrollo de la ciencia convencional y por lo tanto goza de su merecido y legítimo lugar en el campo de la producción del saber.

SABERES NO EUROCÉNTRICOS: CUESTIONES DE FORMA Y DE FONDO

Los saberes no eurocéntricos se conocen con diferentes nombres genéricos, tales como epistemologías del sur (De Sousa, 2003), epistemologías de los subalternos (Gramsci, 1975) o de la subalternidad, epistemologías descoloniales o postcoloniales (Seed, 1991), epistemologías postoccidentales (Mignolo, 1996), epistemologías de la otredad, epistemologías de las diferencias y otros (Marcos, 2012). En algunos casos, son términos despectivos, incubados en el contexto de la cultura occidental, donde se mira “desde arriba” al sujeto decolonial, o al subalterno, donde está intrínsecamente presente el elemento discriminatorio. Por otro lado, el término “epistemologías del sur”, originado en el seno de los círculos del saber decolonial y bastante neutro en su esencia, es confuso puesto que contiene implícito el referente geográfico, que no corresponde a la ubicación real de las producciones epistemológicas no-eurocéntricas. Por si fuera poco, dentro de la sociedad misma europea o estadounidense, o cualquier otra cultura dominante, existen maneras de conocer que distan mucho de las convencionales, y las mismas tampoco se identifican con los nombres arriba mencionados. Tal vez el término que mejor denota la esencia misma de estos saberes fue usado por Foucault (1994) quien las denominó “saberes liberados del sometimiento”, aunque este sea sólo una metáfora. Por lo tanto, consideramos que el término que normalmente se usa para designar los saberes no-eurocéntricos, debe ser revisado. Mientras tanto, para no caer en la terminología científica con el uso del término “epistemología” y al mismo tiempo para evitar ambigüedades o discriminaciones y rendirles su justo homenaje, en este ensayo, los llamaremos “saberes no-convencionales” o, mejor aún, “saberes alternativos”.



Pasando del problema de la forma al de fondo, o contenido, la categoría “saberes alternativos” se refiere generalmente al conocimiento que poseen los sectores olvidados o relegados de la población de un país, gente marginalizada y oprimida que ninguno o poco reconocimiento ha recibido durante su presencia histórica en el seno de la sociedad moderna: los indígenas, los afrodescendientes, los campesinos, la gente de los barrios, los gitanos, los indigentes, los inmigrantes, los homosexuales, las mujeres... Para la búsqueda del saber, estos pensadores parten de su propia identidad sociocultural, basada en etnicidad, religión, sexualidad, color, clase, clan, etc. Es decir, todo lo que no entra en la categoría “hombre-blanco-europeo-ciudadino-adinerado” tiene un gran potencial para pertenecer al campo del saber alternativo, lo cual demuestra, entre otras cosas, la existencia de una gran diversidad dentro del mismo. Estos grupos de personas no se sienten representados o interpretados por la epistemología hegemónica, puesto que tienen sus propios discursos sobre la naturaleza, la sociedad y las relaciones entre ambas. González (2004) considera que estos discursos constituyen diferentes modos de aprehensión del mundo. El hecho de que hay sociedades tradicionales que hablan sólo la lengua dominante significa que estos mundos alternativos tienen raíces más profundas que el idioma (Lenkersdorf, 2005). A propósito, nadie se ha propuesto la tarea de calcular el número aproximado de personas que hacen uso de los saberes alternativos.

ORIGEN DE LOS SABERES ALTERNATIVOS

Si nos referimos al contexto histórico, los primeros registros escritos del pensamiento alternativo datan de los años 1616 y 1787, y consisten en los tratados escritos por Waman Poma y Cugoano, respectivamente (Mignolo, 2007). El primero fue un cronista peruano quien dejó el legado de una teoría político-económica decolonial en las colonias hispánicas; el segundo, un esclavo africano quien elaboró una teoría política decolonial basándose en su experiencia en las plantaciones del Caribe y su posterior vida en Londres. A pesar de que la presencia de los saberes alternativos no es un hecho novedoso, pues han existido desde siempre, se han hecho visibles y se ha empezado a tomarlos en cuenta sólo en la época de la democracia social. En América Latina, según González (2011), los saberes alternativos empiezan a formularse a partir del año 1918; surgen en México con los trabajos de Esteban Krotz (2004) y se refieren al debate sobre la alteridad y el reconocimiento de la diversidad de conocimientos, mientras que el trabajo pionero para ubicar uno de estos saberes —el saber indígena— dentro de las llamadas ciencias sociales, fue el de Morales en 1995 (González, 2004). Como señala Mignolo, la práctica epistémica decolonial emerge “como consecuencia de la formación e implantación de la matriz colonial de poder que Aníbal Quijano describió hacia finales de los 80” (2007, p. 28). En Venezuela,



los saberes alternativos se vuelven visibles en los años 60 del siglo XX bajo el nombre de “antropología crítica” o “indigenismo crítico” (González, 2011).

Con el avance de la globalización, su presencia en el coro epistemológico mundial se hace más y más evidente. En este sentido, fue el multiculturalismo lo que hizo visibles estos grupos; esto es, lo local emergió gracias a lo global.

DIFERENCIAS CRUCIALES ENTRE EL SABER EUROCÉNTRICO Y EL SABER DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Toda epistemología parte necesariamente de una ontología, o concepción de la realidad. En otras palabras, cada conocedor alternativo debe tener su propia visión del mundo que lo rodea. Así por ejemplo, para los indígenas, los sueños son reales y se convierten en referentes tangibles para su proceder en el mundo “real”. Para los hombres, la realidad es más bien lineal, mientras que para las mujeres se presenta en la mayoría de los casos como un entramado de interrelaciones complejas. En el mismo orden de ideas y desde este punto de vista, diferentes comunidades epistemológicas van a ver en el mismo elemento ontológico realidades distintas. Discutamos ahora los aspectos más relevantes en los cuales se diferencia el saber eurocéntrico de los saberes de los pueblos originarios.

En primer lugar y prosiguiendo con lo expuesto en el párrafo anterior, existen diferencias en la concepción de la realidad. Para la epistemología eurocéntrica, la realidad es material y posee una estructura monista. Lo que no entra en la categoría de lo tangible, lo mensurable, lo sensible y lo racional, se considera perteneciente al ámbito de la metafísica, de la astrología o simplemente de la fantasía e imaginación. En cambio, en el concepto de la realidad indígena, además de lo material entran los sueños, las imágenes del inframundo y del supramundo, es decir, la realidad se concibe como una multiplicidad de un todo organísmico, algo que va más allá de lo sensible o racional, lo cual se podría llamar realidad transmundana, o realidad en forma de red. Eliade (1951) señala que para las comunidades tradicionales, la existencia es cíclica, donde todo se vuelve a su punto de partida. En contraste, para el europeo, la existencia tiene un comienzo y un fin. Por eso a los pueblos originarios les es ajena la idea de progreso: ellos viven tal y como han vivido sus antepasados y transmiten este conocimiento a sus descendientes.

El concepto de la naturaleza, cercano al de la realidad, también varía. Para la epistemología eurocéntrica, la naturaleza es externa al observador y se presenta como un adversario al cual hay que dominar. El sujeto conocedor no se visualiza como parte de la naturaleza, pues existe una separación evidente entre el sujeto y el objeto a conocer. En contraste, para la gran mayoría de los conocedores alternativos, la naturaleza es un ser vivo, una compañera con la cual hay que convivir y dialogar en calidad de iguales. El sujeto conocedor (si es que ese término es aplicable a los

saberes de los pueblos indígenas) forma parte integral de la naturaleza que conoce, y conociendo a la naturaleza se conoce a sí mismo también. No hay distinción entre sujeto y objeto, ni siquiera hay objetos como tales y el principio “todo vive” prevalece (Quintero, 2011).

Por consiguiente, la ética que entra en juego a la hora de producir el conocimiento es antropocéntrica en el caso de la epistemología eurocéntrica y biocéntrica en el caso de los saberes de los pueblos originarios.

En cuanto al sujeto conocedor, es el individuo para la epistemología eurocéntrica. El mismo actúa como fuente de todo conocimiento. Para los saberes alternativos, es el “nosotros”, el cual se convierte en sujeto agencial/vivencial de donde sale el saber.

Cuando se trata de un equipo de investigación, los sujetos conocedores ya no representan la suma de los componentes individuales sino el arriba mencionado “nosotros”, que se caracteriza por complementariedad y consenso entre todos. El consenso entre los miembros del equipo se produce instantáneamente, mientras que es un proceso largo en el caso de los conocedores alternativos; son saberes intersubjetivos en su esencia. Como resultado, el rasgo distintivo del saber resulta ser competitivo en la epistemología eurocéntrica y colaborativo en los saberes indígenas. Según Lenkersdorf (2005), el “nosotros” tiene un peso filosófico extraordinario: el mismo absorbe al individuo pero no lo borra, sino que exige su aportación al todo. Se opone al *yo* cartesiano y, en palabras del autor citado, se convierte en atractor extraño, o palabra clave, y el conocimiento se produce desde la diversidad desordenada y caótica por encima de todas las opiniones variadas y diferentes. En fin, el “nosotros”, en este caso, no representa la suma de las individualidades que lo componen, ni la combinación “yo-tú”, ni tampoco se opone a los “otros”, ni se reduce a la voluntad de algún líder. Además, incluye a todo el cosmos, no sólo a los seres humanos. Más aún, desde el punto de vista de los indígenas, la meta educativa para las comunidades alternativas no es otra cosa que la nosotricación de la persona, no la autorrealización personal. Por consiguiente, en su gran mayoría, los representantes de estas comunidades no se trazan metas de superación personal o profesional, y si lo hacen, al sólo hacerlo corren el riesgo de dejar de pertenecer a ellas.

Del punto anterior deriva la autoorientación general del conocimiento, que es interna para la epistemología eurocéntrica y externa para el saber de los pueblos originarios.

El problema, u “objeto de estudio”, para la epistemología eurocéntrica es una construcción teórico-abstracta producto de un ejercicio teórico construido desde una perspectiva racional, y cualquier diferencia que rompe la normalidad normalmente se considera digna de ser estudiada. Para los conocedores indígenas, un problema existe en virtud de las alteraciones que genera en cuanto a necesidades materiales o espirituales (Quintero, 2011) y es necesariamente colectivo, es decir, afecta a toda



la comunidad. El europeo siente una especie de “sed del saber”, saber sobre no importa qué, saber por saber, mientras que las comunidades tradicionales se rigen por el principio de economía, pues sólo se esfuerzan por saber aquello que atañe directamente a su vida material o espiritual. Lo que no entra en el círculo inmediato de sus problemas vivenciales, por lo general no se considera un saber pertinentemente digno de ser investigado. Aparte de eso, el mundo occidental es muy noticioso: en cada instante sucede algo que debe ser investigado, mientras que en las realidades de los pueblos originarios la vida normalmente transcurre de una manera pausada y sin mayores sucesos críticos que la sacudan.

El punto de partida del conocer en el caso de los conocedores indígenas es la corporeidad colectiva, ya que sin cuerpo no hay pensar, ni sentir, ni razonar, ni actuar, y el proceso de conocer arranca en el momento mismo de identificar el problema real (Quintero, 2011); mientras que en la epistemología eurocéntrica el saber surge desde la profundidad del pensamiento individual. De allí derivan las diferencias en el significado del conocer: para la epistemología eurocéntrica, conocer equivale a cazar, conquistar, violentar, mientras que para un conocedor alternativo conocer significa compartir, ser amigos.

La manera de realizar el saber para la epistemología eurocéntrica es analítica; el objeto a conocer se desglosa en pequeños detalles, los cuales se escrudiñan uno por uno para luego derivar conclusiones generalizadoras en cuanto al objeto estudiado. Para los conocedores alternativos, se trata de realizar el conocimiento de manera holística, viendo lo que se estudia como un todo inseparable. Así, Morales afirma que “los indígenas, a diferencia de la concepción científica occidental, conciben el mundo como una totalidad integrada, donde las partes no tienen sentido sino en el todo” (1995, p. 79).

El tipo del saber que se produce, en el caso de la epistemología eurocéntrica, es universal. Desde el inicio del estudio, se procura llevarlo a cabo de tal manera que sea posible extrapolar las conclusiones pertinentes a otros lugares y otros contextos, como también a otros tiempos. Es decir, se trata de un saber que sirve en todo tiempo y en todo lugar. En contraste, para los conocedores originarios, el saber es local (Geertz, 1994). Este tipo de conocimiento está estrechamente ligado a concepciones del mundo específicas de cada sociedad, tiene en cuenta lo particular y está restringido en tiempo y lugar.

En cuanto al método, para la epistemología eurocéntrica este se resume en dos palabras: objetividad y distanciamiento. Para el conocer indígena, el camino hacia el saber se caracteriza por reunir las opiniones diversas para que luego surja una solución que convenza a todos. Para encontrar las respuestas, es necesario mirar hacia adentro del nosotros comunitario, y las interrogantes que se plantean son: ¿por qué buscamos lo que buscamos y qué hacer para encontrar lo que buscamos? (Quintero,

2011). El método es único en la epistemología eurocéntrica; en el saber alternativo, el método, o el proceder, va a depender del problema, y cada problema requiere de un camino propio para su solución.

Si nos referimos a la validez del conocimiento obtenido, es un punto crucial en la epistemología eurocéntrica al cual se han dedicado obras enteras. La preocupación por la validez sigue vigente desde que fue planteada la duda cartesiana; sin embargo, a las sociedades indígenas no les inquieta ni la firmeza, ni la seguridad del conocimiento obtenido, sólo el hecho de que les sirva para resolver un problema que atañe a toda la comunidad. En otras palabras, la validación social del conocimiento se convierte en el único criterio de la verdad.

Finalmente, el derecho de autoría del conocimiento resultante es individual en el caso de la epistemología eurocéntrica, mientras que en el saber indígena se destaca el carácter colectivo de la propiedad intelectual adquirida.

ALGUNOS ASPECTOS CUESTIONABLES DE LOS SABERES ALTERNATIVOS

No se han observado en la bibliografía revisada críticas abiertas a los saberes alternativos. Sin embargo, del análisis realizado surgen ciertas dudas razonables en cuanto a algunas características de los mismos. En primer lugar, salta a la vista la inmediatez de los conocimientos que se obtienen, que sólo sirven al nivel de lo local y no son aceptables a escalas mayores. Las sociedades que hacen uso de estas epistemologías nunca se plantearán, descubrirán o investigarán aquello que les sea ajeno o extraño, que no los atañe directamente, y por lo tanto no van a ser capaces de ayudar a otros a solucionar sus problemas porque sólo conocen su propia territorialidad, no conocen la territorialidad ni los problemas de los demás. Si cada pueblo indígena posee su propia manera de conocer y resolver problemas, se trata de saberes extremadamente contextualizados. En resumen, se puede decir que hay tantas formas de conocer como pueblos que usan conocimientos alternativos, lo cual fragmenta el saber, imposibilita su generalización o aprovechamiento en otros contextos.

Por otro lado, en *stricto sensu*, las sociedades indígenas no buscan el nuevo conocimiento, sino que se valen de arquetipos, de los ejemplos de sus ancestros y mantienen su mismo patrón de comportamiento; en la gran mayoría de los casos, ellos no incursionan en un nuevo actuar, sino que siguen los pasos que tomaron sus predecesores en situaciones similares, años o siglos atrás. Para la solución de conflictos o problemas nuevos, recurren al chamán, al cacique, al jefe de la comunidad. En ocasiones, la solución viene a través de cuentos, mitos, procesiones, revelaciones, oraciones.

Otro punto a destacar es que, a pesar de las duras críticas a la globalización y el proceso de homogeneización que está acabando con las culturas milenarias, estas



mismas culturas se han valido de la epistemología eurocéntrica para hacerse visibles y dar a conocer al mundo su problemática epistemológica alternativa. Más aún, al reclamar el reconocimiento epistemológico, indirectamente estas culturas están reclamando una redistribución de las influencias, ya que, como señalan Suárez y Hernández, “el reconocimiento de las identidades culturales está siempre marcado por relaciones de poder” (2008, p. 13).

Finalmente y como señala Mosonyi (2007), son formaciones sociales generalmente pequeñas o minúsculas desde el punto de vista demográfico y geopolítico. Por un lado, sus identidades son difusas y con el advenimiento progresivo de la globalización se harán más difusas aún; afirma González que “el problema reside en la imposibilidad de pensar la identidad como una construcción inmutable dentro de la sociedad” (2011, p. 30). De igual manera, Mosonyi (2012) habla de la borrosidad de los límites étnicos y disminución de la sociodiversidad, lo cual significa, entre otras cosas, que lo tradicional no está estático ni queda fuera del movimiento de la historia, todo eso aunado al hecho de que los contactos con los europeos hacen que las comunidades indígenas se cuestionan, empiezan a sentir una vergüenza étnica o de otra índole y se incorporan a la sociedad dominante. Además, debido a la rápida mezcla de la población, la gran mayoría de los habitantes de las ex-colonias ya no son indígenas sino descendientes de europeos y tienen sangre europea en mayor o menor grado, mientras que otras sociedades tradicionales también padecen el proceso imparable de mezcla con la cultura dominante.

Por lo tanto, la permanencia futura de estas sociedades en el seno de las culturas dominantes eurocéntricas, es un aspecto difícil de pronosticar.

ACERCAMIENTO ENTRE EL SABER EUROCÉNTRICO Y LOS SABERES ALTERNATIVOS

A primera vista, la manera de conocer europea y alternativa son inconmensurables, puesto que carecen de base común para llevar a cabo la comparación entre las dos plataformas epistemológicas implicadas. Es una situación muy parecida a la inconmensurabilidad entre dos paradigmas científicos, discutida detalladamente por Kuhn (1962). A lo largo del proceso histórico, estas formas de conseguir el conocimiento han coexistido en paralelo pero en condiciones muy desiguales, situación que se ha caracterizado por un simple “estar-allí” para los saberes alternativos, casi siempre invisibles para la manera occidental de conseguir el saber.

Lenkersdorf (2005) califica como notoria la capacidad de las sociedades indígenas de inculturar narrativas que proceden de las partes más alejadas del mundo, alegando que hay más disposición de integración por parte de estas que por parte de la sociedad dominante, que no está muy inclinada a escuchar y dialogar con otros



puntos de vista. Sin embargo, últimamente han surgido evidencias de que el saber eurocéntrico también está produciendo un giro hacia el diálogo y la complementariedad de saberes y no hacia la dominación de unos saberes sobre los otros.

En primer lugar, debido a la rápida mundialización del saber, se está logrando un acercamiento entre el conocimiento indígena y el conocimiento europeo. Hasta la misma ciencia occidental está sufriendo cambios. Desde el descubrimiento del principio de incertidumbre de Heisenberg (Galindo y Pascual, 1978) y los hallazgos de la física cuántica del tercero incluido (ya no todo es blanco o negro, hombre o mujer, noche o día, sino que surgen matices intermedios), los juicios ya no son tan tajantes. En el campo de la producción del saber, se consolida la metodología cualitativa que postula que no hay separación entre el sujeto investigador y el objeto investigado y que hay influencia mutua entre ambos, mientras que los valores, los intereses, los ánimos del investigador influyen significativamente en el problema investigado (Creswell, 2009). En los últimos tiempos, la misma ciencia moderna se ha enriquecido con los hallazgos de etnobotánica y etnomedicina, se han proliferado métodos no tradicionales de curación, se han hecho populares las prácticas de yoga, los viajes a lugares sagrados, las visitas a los chamanes. De esta manera, está surgiendo una hermenéutica diatópica en la cual convergen la complementariedad y el diálogo entre culturas. En fin, lo que se observa es la toma en cuenta de los puntos de vista de los conocedores alternativos, el creciente respeto hacia ellos. No obstante, se sigue viendo estos saberes como algo complementario, no obligatorio, no propio, algo que no puede atentar de ningún modo contra la forma predominante de conseguir el saber o la manera acostumbrada de vivir.

Por otro lado, como señala Mosonyi (2007), “en países líderes en la actividad científica se multiplican investigadores de procedencia no nativa, inmigrantes venidos de otros países” (p. 3). Es un fenómeno nuevo, con el cual, de paso, se está desmontando la pretendida filiación “occidental” del quehacer científico. Aunque muchos de estos investigadores se apegan a la epistemología eurocéntrica y siguen sus lineamientos, algunos (y su número está creciendo) son capaces de lograr un desprendimiento epistemológico y así directa o indirectamente aportan ese conocimiento no convencional que poseen, dan a conocer su procedencia no nativa al mundo científico, hacen visible su saber alternativo y sus ideas no convencionales. En resumen, no existe ni universalidad ni homogeneidad en la epistemología eurocéntrica actual.

Para poder entender los conocedores alternativos, es necesario asumir el punto de vista “emic” (Pike, 1967), el cual presupone respetar al otro como un interlocutor diferente con sus propios saberes, ponerse en los zapatos del otro, vivir en carne propia lo que el otro vive, lo cual siempre es difícil, ya que se trata de realidades ausentes en el occidente, mas no imposible. En este sentido, los occidentales deberían



aprender a escuchar, despegarse de los criterios y la cosmovisión propios y asumir los de otras sociedades. Mosonyi (2002) lo llama “empatía cultural”. El punto de vista “emic” enfatiza las categorías cognitivas intrínsecas propias de una cultura particular local (González, 2004). En ocasiones, asumirla implica correr el peligro de perder su propia personalidad, la fundamentación de su propio ser, lo cual lo convierte en un problema existencial. Sin embargo, “para aprender cosas inéditas, hay que dialogar con ellas” (Lenkersdorf, 2005). Además, la posibilidad de incorporar una nueva perspectiva epistemológica en la producción del saber puede llegar a ser muy productiva y estimulante; como señala el referido autor, “el filosofar diferente cuestiona e interpela el filosofar realmente existente”.

Para poder integrar o combinar las diferentes maneras de conseguir el saber, hace falta un diálogo intercultural o interparadigmático. En este sentido, Mosonyi va más allá y propone un cambio paradigmático extensivo, un episteme universal de índole sintagmático, no paradigmático, donde quepan todos los paradigmas, lo que él llama “sintagmática del saber en su dimensión meta-espacial y meta-temporal”. Sin embargo, al mismo tiempo, el autor acata con cautela que esto no es la solución, aunque “constituye una novedosa vía de acceso hacia el planteamiento de alternativas enriquecedoras” (Mosonyi, 2007, p. 12).

La necesidad de incorporar los saberes alternativos en la producción global del saber es perentoria; como afirma De Sousa (2003), todos los conocimientos son incompletos: la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Por eso, las dos formas de obtener el conocimiento se necesitan. Amodio (1995), por ejemplo, señala que “ni la medicina occidental, ni tampoco la medicina indígena están en condición de solucionar solos los problemas médicos provocados por el contacto entre las dos culturas”. Otros autores (*e.g.* Rivera, 2010) subrayan la necesidad de coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que se complementan.

CONCLUSIONES

Aunque a veces las epistemologías de la diferencia hayan sido enfocadas como infantilismo, prejuicio o creencias ingenuas, estas maneras alternativas de producción del saber constituyen toda una plataforma epistemológica completa, totalmente válida y digna de ser respetada, estudiada y tomada en cuenta.

Los nuevos tiempos que corren demandan formas diferentes de pensar y de actuar, y si la lucha por la incorporación de las formas no occidentales de conocer y aprender en el mundo continúa, en las universidades tradicionales esta lucha apenas comienza.



Para ello, hay que revisar las epistemologías que rigen en materia de las ciencias sociales y humanidades. Sobre todo, y partiendo de las diferencias cruciales entre la epistemología eurocéntrica y las maneras alternativas de producir el conocimiento, la primera debería trabajar a profundidad tres problemas fundamentales: relación individuo-sociedad, relación naturaleza-sociedad y dicotomía permanencia-trascendencia. Para re-definir y repensar la epistemología, es perentorio trascender el individualismo occidental, involucrar en la producción del saber la interculturalidad, el respeto y la convivencia. En este sentido, incorporar el conocimiento indígena a los procesos de obtención del saber es una necesidad ética y a la vez es cuestión de justicia social. Se trata de romper el esquema simplista y unilineal del conocimiento donde, sin la necesidad de una fusión, las dos maneras de conocer pueden ser complementarias, lo cual resultaría muy enriquecedor para toda la humanidad.

Para lograr este objetivo, se visualiza como crucial el papel de la educación. Más específicamente, las bases del conocimiento alternativo deberían ser incorporadas en el currículum de la educación media, como parte integral de las materias relacionadas con el patrimonio cultural. Al mismo tiempo, la etnoeducación, vigente solamente en las zonas del ámbito indígena, debería ser obligatoria para todos, no sólo para los indígenas; y en el nivel universitario es perentoria una revisión de los supuestos sobre los cuales yacen los principios epistemológicos aceptados como válidos para la elaboración de trabajos de investigación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amodio, E. (1995). Los nombres del cuerpo. Contribución a la construcción de un modelo para la interpretación de los sistemas médicos indígenas de América Latina. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, (1): 119-146.
- Creswell, J. (2009). *Research design. Qualitative, quantitative and mixed methods approaches*. California, EEUU: Sage Publications.
- De Sousa Santos, B. (2003). *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá, Colombia: ILSA.
- Eliade, M. (1951). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires, Argentina: Gilimar.
- Foucault, M. (1994). *Microfísica del Poder*. Barcelona, España: Planeta.
- Galindo, A. y Pascual, P. (1978). *Mecánica cuántica*. Madrid, España: Alhambra.
- Geertz, C. (1994). *Estar allá y escribir aquí*. Barcelona, España: Paidós.
- González, O. (2004). Una bibliografía razonada y comentada sobre etnociencias y etnotecnologías producida en Venezuela entre 1950 y 2004. Ponencia presentada en el *Simposio N° 4 Etnociencias y Etnotecnologías*. Venezuela.
- _____. (2011). Las antropologías del sur y la postmodernidad en América Latina. *Revista Venezolana de Ciencia Política*, (39): 31-44.
- González, V. (2011). Estado actual de la crítica cultural latinoamericana: una revisión del problema. *Cuadernos Latinoamericanos*, (39): 9-40.



- Gramsci, A. (1975). *Quaderni dal carcere*. Torino, Italia: Einaudi.
- Krotz, E. (2004). La otredad cultural. Entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología. *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, 25(100): 346-353.
- Kuhn, T. (1962). *La estructura de revoluciones científicas*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Lenkersdorf, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Marcos, B. (2012). *Breve mirada a los conceptos de colonialidad / poscolonialidad / decolonialidad del poder / globocolonialismo / Estado-Nación*. Recuperado de www.beatrizmarcos.wordpress.com/2012/05/20/breve-mirada-a-los-conceptos-de-colonialidad-poscolonialidad-decolonialidad-del-poder-globocolonialismo-estado-nacion/
- Mignolo, W. (1996). Postoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área. *Revista Iberoamericana*, (21): 176-177.
- _____. (2007). El pensamiento descolonial: desprendimiento y apertura. En R. Grosfoguel y S. Castro-Gómez (Eds.), *El Giro Descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Morales, F. (1995). Etnoinvestigación: el conocimiento científico indígena a la luz de la diversidad cultural. *Revista de Economía y Ciencias Sociales*, (1).
- Mosonyi, E. (2002). De la crisis de la identidad. *Boletín Antropológico*, (54): 499-520.
- _____. (2007). Etnociencia de los pueblos indígena venezolanos. Su status epistémico y pertinencia social: una aproximación desde la diversidad antropológica. Ponencia presentada en la *LVII Convención Anual de AsoVAC*. San Cristóbal, Venezuela.
- _____. (2012). Formaciones pluriétnicas en la Venezuela actual: una perspectiva preliminar. Ponencia presentada en el *54° Congreso Internacional de Americanistas*. Viena, Austria.
- Pike, K. (1967). *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior*. The Hague, Países Bajos: Mouton.
- Quintero, J. (2011). Wopukarü jatumi wataawai: El camino hacia nuestro propio saber. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, (54): 93-116.
- Rivera, S. (2010). *Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Seed, P. (1991). Colonial and Postcolonial Discourse. *Latin American Research Review*, (3).
- Suárez, L. y Hernández, R. (Eds.). (2008). *Descolonizando el feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid, España: Cátedra.



RE SIGNIFICACIONES DE LA FIGURA DEL COMANDANTE HUGO CHÁVEZ EN EL PUEBLO CHAVISTA BARINAS, VENEZUELA, 2016

YARISMA UNDA

Grupo de Investigación de Etnología y Etnohistoria (GRIET),
Universidad Nacional Experimental de los Llanos Ezequiel Zamora (UNELLEZ)
Barinas, Venezuela

NELSON MONTIEL ACOSTA

Grupo de Investigación de Etnología y Etnohistoria (GRIET),
Universidad Nacional Experimental de los Llanos Ezequiel Zamora (UNELLEZ)
Barinas, Venezuela

La respuesta popular generada en Venezuela en la década de los años 80 del siglo XX, dio paso a un proceso de transformaciones que treinta años después sigue buscando una configuración. El liderazgo emergido de aquella crisis del modelo neoliberal encarnado en la persona de Hugo Chávez, dio paso a la formación de un colectivo político identificado como “el chavismo”.

La figura del Comandante Chávez irrumpió en el año 1992 y quedó fijada en la memoria y en el imaginario como la de un Teniente Coronel que asumió la responsabilidad de una rebelión militar; que habría de encabezar un colectivo político desplazando a la clase política de derecha gobernante e iniciaría un proceso de cambios que llevarían al surgimiento de una república de inspiración bolivariana y socialista.

Venezuela y el chavismo vivieron en el año 2013 uno de los eventos de más alto impacto social, emocional y político experimentado en este país. El fallecimiento de Hugo Chávez introdujo una nueva manera de encarar la política, desde las bases chavistas hasta las instancias nacionales de ejercicio de la política, la función de gobierno y la oposición a la gestión bolivariana.

De allí que nos proponemos identificar las distintas representaciones y los procesos de re significación de la figura del Comandante Chávez Frías en el pueblo chavista, Dicho de otra manera, acudiremos a identificar las formas y contenidos que asume hoy el relacionamiento del pueblo chavista con la figura de su Comandante; todo ello desde de las historias personales y colectivas, los encuentros, recuerdos,



tristezas, la felicidad, los sueños, los retos y compromisos con su líder inspirador y su legado. Ampliaremos el universo argumentativo con fragmentos del discurso de Hugo Chávez. Esto ha permitido hacer un ejercicio de convalidación desde su propia palabra.

La irrupción del Comandante Chávez a la política venezolana supuso la construcción de una narrativa alejada ideológicamente de la representatividad del poder, la negociación cupular, la elitización de la gestión pública y la incorporación de nuevos sujetos protagónicos. En el plano simbólico Chávez hace emerger otra subjetividad política que otorga un lugar preponderante a sujetos antes invisibilizados: afrodescendientes, originarias(os), campesinas(os), ancianos(as), niñas(os), mujeres.

El fallecimiento inesperado del Comandante Hugo Chávez ha llevado al chavismo a producir un discurso sobre su líder. Esto ha implicado reconstruir individual y colectivamente lo vivido con Chávez y lo vivido sin Chávez. Sistematizamos testimonios de las bases del pueblo chavista encontrándonos con reelaboraciones que apuntan hasta el momento en cuatro direcciones.

RESIGNIFICADOS DEL COMANDANTE CHÁVEZ EN EL PUEBLO CHAVISTA

Chávez “un igual”. El pueblo construye esta resignificación a partir de la condición de Chávez nacido en el llano, en un pueblo pequeño, en la zona rural, en casa con piso de tierra, vendiendo dulces de pequeño, medio descalzo, criado por su abuela materna. Esta imagen de Chávez fue construida a partir del sentido del “paisanaje”, un término que comporta rasgos aglutinantes, identificatorios de una gran franja de venezolanos y venezolanas. Migdalia Valladares dice: “...lo vi hablar... cuando dijeron que era de Barinas me emocionó, fuera bueno o fuera malo con él me fui...” (M. Valladares, comunicación personal, 9 de febrero del 2014). José Guédez dice: “...en aquella época dijeron hablar del Comandante, en 1992 estuvo preso. Estaba yo... en el hospital... él estaba en Yare... estaban recolectando... firmas... pa’ que el saliera... yo dije: *hay que firmar*, él tenía ya una anécdota... un Comandante, más era un hombre llanero, de Barinas...” (J. Guédez, comunicación personal, 3 de junio del 2014).

En el plano espiritual Chávez activa las representaciones propias de la cultura llanera, dice: “Me cuesta imaginar que algún llanero, a estas alturas, crea que sale El Silbón, o cualquier fantasma errante, o el Tuerto Bramador, o el Jinete sin Cabeza, o El Caimán Patrullero... Y cierto es que me tropecé una vez, estando en Elorza... un caimán tan gigantesco que parecía surgido de una leyenda... navegaba yo... por el río Arauca. Era una noche bien negra e íbamos río abajo. Llegamos a un lugar de una laguna encantada... donde hay... montones de arena casi a flor de agua en zonas

poco profundas... de pronto, nuestra lancha chocó con algo que pensamos que era una isla... era un caimán enorme... casi naufragamos... medía unos 40 metros de largo... nadie quiere creerme cuando lo cuento. Era tan enorme que parecía una isla, hasta le había crecido una palmera en el lomo” (Ramonet, 2013, p. 79).

Chávez “un igual” también se construye desde su habla llanera. En el libro *Hugo Chávez. Mi Primera Vida*, Ramonet (2013) incorpora un glosario: silbón es una alma que pena; bachaco es ser indio, catire y negro; chopos son armas caseras; carajita una niñita; tapara un recipiente; sancocho es plato típico; morrocayos son tortugas; cachapa es tortilla de maíz; batea una bandeja; carros son coches; paltó una chaqueta; Juan Charrasqueado corrido mexicano; chinchorro una hamaca; toñeco es mimado; pararse es ponerse de pie; mechúo es melenúo; catanare un coche viejo; bojote es montón; echarle bolas: atreverse; y talanquera es transfuguismo. Además de revolucionar el discurso político, Chávez comienza a construir un imaginario de lo político acudiendo a la batalla de la palabra.

Chávez “un excepcional”. Este adjetivo es utilizado en el discurso del pueblo chavista por su liderazgo valiente y victorioso, por su capacidad para impulsar un cambio ideológico, por su desbordado amor por el pueblo, por su manera de formar a todos(as) y por su forma de gobernar. En la memoria del chavismo, su Comandante aparece como un soldado en rebelión, que asumió la responsabilidad del 4F (intentona golpista del 4 de febrero del 1992, liderada por Chávez); el triunfante candidato presidencial de 1998; el Presidente que convocó a la Constituyente en 1999; el gobernante ganador de 14 elecciones; el Presidente repuesto en el poder luego del levantamiento del pueblo ante el golpe de Estado del 2002; el candidato victorioso del 2012.

Antonio Pérez dice: “...Cuando Chávez se lanza a este gran proyecto en el año 1992, caen aquellas palabras *por ahora*. Recuerdo que se forma el problema porque a un soldado le entró el valor, la hombría, de ir a organizar un movimiento capaz de enfrentarse a ese “mostro” que son los gringos y al que representaba a los gringos en este país...” (A. Pérez, comunicación personal, 3 de junio del 2014). Esta valoración de la valentía encuentra un referente en el discurso de Chávez. Dice: “El ‘Caracazo’ es, en mi opinión, el hecho político de mayor trascendencia del siglo XX venezolano... me dije: ‘ahora no me voy del ejército, aunque solo seamos cinco los que le entremos a Miraflores una noche, de aquí no nos vamos callados’...” (Ramonet, 2013, p. 498).

En cuanto al cambio de ideología que impulsó, Dalis Cubillán cuenta: “Yo... era copeyana... nos pusimos a hacer campaña calladito... nos poníamos a convencerlos sobre Chávez... decíamos: ‘*mira, fíjate tú, él busca a la gente pobre, a los negros... nosotros somos pobres y hemos trabajado tanto y no nos han dado nada, ni nos ayudan*’, fuimos halando como la gallina a los pollos, poquito a poco...” (D. Cubillán, comunicación personal, 9 de junio del 2014).



Sobre esto dice el Comandante Chávez a propósito de la rebelión del 4F: “No había ambición personal de nadie. Ninguno de nosotros quería el poder por el poder... nos movía... la pobreza del pueblo, en los cerros, en los campos. Nos sentíamos soldados de un pueblo y no cancerberos al servicio de la oligarquía y de sus amos gringos” (Ramonet, 2013, p. 514).

Chávez “mártir”. Esta representación surge aun cuando en la cultura política venezolana “el martirio” no ha sido un significativo estructural. La fuerza del liderazgo del Comandante Chávez ha logrado que este concepto emerja en las difusas fronteras de la religión y la política.

Dice Angélica Castro: “...recuerdo como tres años antes de las elecciones (1998), yo iba a una iglesia cristiana... dieron una profecía... una de las ancianas dijo: *tuve un sueño, soñé que un militar es quien gana las elecciones, él viene a prosperar a Venezuela* –se me paran los pelos... Ella comentaba que venía un gobierno puesto por dios... lo había visto vestido de militar...” (A. Castro, comunicación personal, 7 de junio del 2014). Juan Guevara cuenta: “...estaba en un pueblito... se llama Libertad... por todo el pueblo se oía hablar de un hombre... tenía yo cuatro años en 1999... era curioso porque las calles se inundaron de gente... era la primera vez que veía eso... sé que estuve ahí, sé que era Chávez porque era una especie de mesías que pasaba... la gente moría por acercársele, no pasó solo, pasó como siempre, acompañado de masas, de pueblo, de lo que estaba hecho. No recuerdo si pasó en un tanque o en una camioneta pero pasó y yo miraba desde lejos...” (J. Guevara, comunicación personal, 22 de mayo del 2014).

Hugo Chávez reúne rasgos que lo perfilan como una figura martirizada toda vez que sus seguidores y seguidoras lo asumen como el soldado preso, el candidato que construyó su victoria en la más difícil adversidad, el Presidente al que nunca dejaron de atacar, el Presidente derrocado en 2002, al que le hicieron un paro petrolero, el Presidente que enfermo lo atacaron intensamente así como a su familia.

Existe alrededor del Comandante Chávez un conjunto de acciones inspiradas conductas religiosas y en la organización ritual. Esta ritualidad ha sido trasladada a la política en la que se reproduce a través de la marcación de su lugar de sepultura, seguimiento de las rutas de su vida política, el uso de indumentaria e iconografía chavista, franelas, bisutería, gorras, estampillas, oraciones, fotografías, libros, con los que hay una incipiente relación osmótica en calidad de reliquias; formas propias de nombramiento para el marcaje de territorios populares o institucionales (López Menéndez, 2015).

En la lógica martirial el fallecimiento está asociado a su enfrentamiento con leyes, autoridades o jerarquías para defender los ideales y vivir de acuerdo con las propias convicciones políticas. Esto es que a la muerte se le asigna una “valoración

moral” (Lacombre, 2012). Maryuri Pinto dice: “...el dolor más grande fue cuando supe que lo iban a operar... ya conoce uno las marcas que da el cáncer... él no lo podía superar porque estaba con la responsabilidad de miles de millones de personas en sus hombros, nunca pensó en él, solo pensaba en su pueblo... creo que cuando Chávez se fue a operar, que estuvo en cama, estuvo en contra de su voluntad... a él no le alcanzó la vida para todo lo que quería hacer” (M. Pinto, comunicación personal, 9 de febrero del 2014).

Los actos y las palabras de Chávez, las de su contrario, el imperio norteamericano, y las de sus seguidores(as), producen una narrativa del martirio. El convencimiento popular de su entrega y las razones que el propio líder declara como emblemas en nombre de las cuales renuncia a su vida; el sacrificio de su historia personal en función del bienestar colectivo; todo confluye en la figura del mártir, construida por sus seguidores y por su enemigo imperial. A partir de su fallecimiento esta representación comienza a funcionar como soporte simbólico a la figura del Comandante Chávez para el pueblo venezolano. Y se refuerza con el avivamiento de la historia personal del Comandante quien el 15 de febrero 2009 dijo: “Me consumo y me consumiré de por vida al servicio pleno del pueblo venezolano. Lo haré gustosamente. Me consumiré todo lo que me quede de vida... ”.

Chávez “Causa”. Esta representación emerge toda vez que la identificación de un mártir se produce no por la cantidad de sufrimiento padecido, sino por el éxito de la causa defendida, y además por una afinidad colectiva con su causa política y la construcción de un relato martirial que reúna hechos reales y recreados. Grupos sociales específicos han construido una serie de narrativas a partir de los fallecimientos de sus líderes, el chavismo construye un pasado común, un nosotros “que en el mártir encuentra un espacio simbólico”, dándose así la transformación de líder, del mártir, en causa de lucha. Para el chavismo su Comandante pasó de ser un luchador, un líder, un político con causa, a ser una causa política. De la figura identificadora pasó a la conductora, luego a la figura martirizada y hoy a la figura inspiradora. Olga Castellanos lo resume así: “...su cuerpo (está) sembrado, pero sus manos, sus pies siguen tocando, siguen caminando, la mente, el proyecto sigue ahí, en cada uno de nosotros, somos sus manos, nosotros somos sus pies. ...” (O. Castellanos, comunicación personal, 1° de junio del 2014).



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Lacombre, E. (2012). Memoria y martirio: de Camilo Torres a Enrique Angelelli. Un análisis sobre los sentidos de la muerte violenta por razones políticas en el campo católico progresista desde la década del 60' hasta la actualidad. *Estudios de Antropología Social (IDES)*. Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social, 2(2). Recuperado de http://cas.ides.org.ar/files/2012/12/EAS_v2n2_03_lacomb.pdf
- López Menéndez, M. (2015). La humanidad de los mártires. Notas para el estudio sociohistórico del martirio. *Intersticios Sociales*, (10). Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/ins/n10/n10a3.pdf>
- Ramonet, I. 2013. *Hugo Chávez. Mi Primera Vida. Conversaciones con Ignacio Ramonet*. Caracas-Valencia, Venezuela: Vadell Hermano Editores.
- Fuentes orales**
- Angélica Castro, entrevista colectiva. 07/06/2014. Ciudad Tavacare, Barinas, estado Barinas, Venezuela.
- Antonio Pérez, entrevista colectiva. 03/06/2014. Ciudad Tavacare, Barinas, estado Barinas, Venezuela.
- Dalis Margarita Cubillán, entrevista colectiva. 09/06/2014. Ciudad Tavacare, Barinas, estado Barinas, Venezuela.
- José Guédez, entrevista colectiva. 03/06/2014. Ciudad Tavacare, Barinas, estado Barinas, Venezuela.
- Juan José Guevara, entrevista colectiva. 22/05/2014. Barinas, estado Barinas, Venezuela.
- María de Pinto, entrevista colectiva. 09/02/2014. Ciudad Varyná, Barinas, estado Barinas, Venezuela.
- Maryuri Pinto, entrevista colectiva. 14/02/2014. Ciudad Varyná, Barinas, estado Barinas, Venezuela.
- Migdalia Valladares, entrevista colectiva. 09/02/2014. Ciudad Varyná, Barinas, estado Barinas, Venezuela.
- Olga Castellanos, entrevista colectiva. 01/06/2014. Ciudad Tavacare, Barinas, estado Barinas, Venezuela.

AL SUR DEL ESTADO ZULIA TRANSICIONES INCOMPLETAS DE LA MODERNIDAD ENTRE EL CAMPO Y LA URBE

MAYA MAZZOLDI DÍAZ

Doctorado en Antropología, Universidad de Los Andes
Antropóloga independiente
Mérida-Zulia, Venezuela
Correo electrónico: mayamazzoldidiaz@yahoo.com

Mientras uno actúe dentro del discurso de la 'historia' producido en el espacio institucional de la universidad, no es posible salirse simplemente de la astuta confabulación de la 'historia' con las narrativas modernizantes de la ciudadanía, lo público y lo privado burgués y el Estado nacional.
Dipesh Chakrabarty (2001, p. 170)

La naturaleza hace a los hombres desiguales, en genio, temperamento, fuerzas y caracteres. Las leyes corrigen esta diferencia porque colocan al individuo en la sociedad para que la educación, la industria, las artes, los servicios, las virtudes, le den una igualdad ficticia, propiamente llamada política y social.
Simón Bolívar, *Discurso de Angostura* ([1819] 2010, p. 106)

INTRODUCCIÓN

Con el propósito de aportar al debate propuesto por el *Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur*, en el primer peldaño de esta ponencia presento algunas quejas y reclamos. Reclamo la posibilidad de deconstruir cada vez algún principio de universalidad de la praxis y el discurso de la antropología noratlántica. Considero así que el tejido de comunidades e individuos más o menos marginales ante las proyecciones de la modernidad del Estado nacional burgués y de las clases dominantes, impulsa mi relación con el pasado y el presente dándole un carácter político al ejercicio etnográfico de la investigación. Sin embargo desde el epígrafe se atisba el paso entre la propuesta poscolonial de historización de las relaciones humanas y de la 'economía' que subyace en las narrativas modernizantes de nuestra 'historia'.



La investigación etnográfica que presento tiene como nudo central el asentamiento campesino de familias afrodescendientes, indígenas y mestizas en Las Dolores, un caserío de la parroquia Bobures (municipio Sucre, estado Zulia, Venezuela). Los hechos narrados por nuestros testigos ocurren en los años cuarenta del siglo XX.

Las primeras familias establecidas en ese predio eran afrodescendientes, originarias de San José de Heras (poblado y parroquia ubicados al sureste con respecto al eje que traza el río Torondoy), los hombres de esos núcleos acudieron como proletarios al trabajo que ofrecían las colonias azucareras construidas por el Central Venezuela entre los campos de plantación. La historicidad de Las Dolores ocurre entre los límites de las actuales parroquias Bobures y El Batey.

Comenzamos por señalar la movilidad y participación del inmigrante afrodescendiente interno a través de la memoria de Goya; como fuentes de información secundaria anteceden nuestro trabajo las investigaciones historiográficas¹ y etnográficas² relacionadas con el hábitat de las comunidades afrovenezolanas en el municipio Sucre. Al respecto, la historiadora Marisol Rodríguez Arrieta (2012) anota la necesidad de ampliar la investigación existente alrededor de los poblados establecidos a partir de la inmigración provocada por la industria azucarera,

la historiografía venezolana no analiza la cartografía del país a partir del surgimiento de centros poblados provenientes de la inmigración que se incorporó a la industria azucarera y petrolera, de allí el propósito de la investigación fundamentada en resaltar las comunidades que se instituyeron durante la explotación azucarera. (p. 8)

1. MORADA AL SUR³ PARA EL CONOCIMIENTO

Sabemos que la antropología fue institucionalizada como ciencia universal del Hombre en la Inglaterra victoriana. Nacida en el apogeo de las ciencias positivas, sus emisarios eran hombres, dignos representantes de la sociedad moderna (europea), portadores del progreso y del saber científico ante una diversidad de tradiciones socio-culturales. En el Simposio *Antropología del Sur: problemas y perspectivas en la*

1 Alminda Rosales (2010), Marisol Rodríguez Arrieta (2012, 2009, 2006, 2005, 2005b, 2003), Ileana Parra Grazzina (Altez, Parra y Urdaneta, 2005), y los historiadores merideños o residenciados allí, como Luis Ramírez (2014, 2014b, 2011) y Miguel Rodríguez (2007), entre otros.

2 Michelle Ascencio reconoce en el culto afrovenezolano a San Benito el legado de la plantación (2001); con el propósito de analizar el habla de las comunidades negras de Bobures se adentra en el estudio de la fiesta-ritual de San Benito (1976). Ernesto Mora hace su trabajo de campo con destacados cultores del Chimbángueles de Bobures y Gibraltar (2001). Jacqueline Clarac describe aspectos de la familia y el parentesco en comunidades afrovenezolanas (años 1975 a 77) en Gibraltar y Palmarito (1987). Francisca Rangel realiza un censo y un estudio genealógico en las mismas localidades (entre 1982-83) del municipio Sucre, Zulia (1987).

3 'Morada al sur' es el título de un poema de Aurelio Arturo, escritor nariñense.

construcción del conocimiento antropológico, organizado por Esteban Krotz Kaberle,⁴ dos expresiones geopolíticas y cronotópicas salen a la superficie: la <antropología en el sur> y la afirmación de las <antropologías del sur> (latinoamericanas), como *segundas*.⁵ Más adelante, durante el *II Congreso de Antropología y Arqueología Ecuatoriana* (realizado en Quito, 6-10 de noviembre de 2006) Krotz da a conocer su proyecto: emprender “una antropología de las antropologías latinoamericanas” insistiendo en la relevancia de este continuo y sistemático balance acumulativo de la disciplina, el cual contribuirá al “fortalecimiento de las antropologías del Sur latinoamericanas” (Krotz, 2006b). Las antropologías del sur serían “segundas” por efecto del difusionismo, surgieron de..., después de...y en ámbitos diferentes al de su origen en la región Noratlántica.

Como sabemos el proceso histórico de expansión del sistema de “la economía-mundo europea” y de su irremediable *ethos* capitalista implicó tanto la hegemonía de una epistemología occidental-europea con respecto a las formas *otras* de conocimiento⁶ como el desarrollo de la *polis* griega y la resistencia del *ethnos* al capital en los territorios de colonización. Slavoj Žizek (2001) explica este fenómeno del conflicto político situándolo en la antigua Grecia: cuando quienes hacían parte de las llamadas *demos* y “no tenían un lugar firmemente establecido en el edificio social organizado jerárquicamente” decidieron representarse a sí mismos para reemplazar el vacío, “la nada ignorada por el orden”. En consecuencia, el fenómeno del conflicto político viene a ser esa tensión creada por la no-parte, puesto “que desarma el orden a cuenta del principio vacío de la universalidad” y del principio de “igualdad de todo hombre como ser parlante” (Žizek, 2001, p. 174).

Para Enrique Dussel la Modernidad no es producto de “fenómenos intra-europeos” como propone Hegel al referirse a la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa; los acontecimientos históricos que pautan el “principio de la subjetividad Moderna” determinan “el despliegue del sistema-mundo como ‘centro’ de la historia mundial, en este sentido es en 1492 con “la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, cuando todo el planeta se torna el ‘lugar’ de ‘una sola’ Historia Mundial”, siendo España la nación que abre la primera etapa en la historia de la Europa Moderna: el mercantilismo mundial (Dussel, 2000, p. 27). Aún cuando el “ego conquiro” hispano-lusitano anteciediera por un siglo al “ego cogito-moderno”, a finales del siglo

4 En el *XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas*, realizado en agosto de 1993, México D.F.

5 Cfr: Krotz (2005, 2006a, 2006b).

6 Ver por ej.: Manuel Quintín Lame (2004), su obra *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*; y de Abelino Dagua Hurtado, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco (1998), el libro *Guambianos: hijos del arcoíris y del agua*.



XV la conquista de México y el dominio del Atlántico determinaron “la acumulación de riquezas, experiencia, conocimientos, etc.” que marcaron la Modernidad, entendida como “nuevo ‘paradigma’ de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión” (Dussel, 2000, p. 29).

Sólo cuando se niega el mito civilizatorio y de la inocencia de la violencia moderna, se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial fuera de Europa (y aún en Europa misma), y entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la “razón emancipadora”. Se supera la razón emancipadora como “razón liberadora” cuando se descubre el “eurocentrismo” de la razón ilustrada, cuando se define la “falacia desarrollista” del proceso de modernización hegemónico. (Dussel, 2000, p. 30)

Igualmente valiosas son las críticas de Boaventura de Sousa Santos (2010) referidas a la “monocultura del tiempo lineal” donde la “historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos” (de Souza Santos, 2010, p. 23); los países centrales de la economía-mundo están en la vanguardia mientras que los países del sur, las excolonias, vienen a ser residuales, no contemporáneos, secundarios. Bajo esta lógica asimétrica la <universalidad> de la civilización noratlántica declara el presente de la zona colonial como su propio pasado, lo que “da lugar a un único y homogéneo futuro” (p. 34). Idea similar encontramos en el fenómeno que establece la “lógica fundacional del orden colonial” y que Johannes Fabian llama *negación de la coetaneidad*. El discurso antropológico funciona bajo esta lógica, su “objeto fundamental” es la distancia –“el otro es un sujeto lejano en el tiempo y en el espacio” (Gnecco, 2010, p. 15).

Estos caminos del pensamiento crítico nos aproximan a los planteamientos de “múltiples modernidades” que Eduardo Restrepo (2012) analiza, donde el cuestionamiento a los relatos difusionistas hace necesario “descentrar la modernidad de su identificación temporal y espacial con Europa”; las “modernidades alternativas o vernáculos” hacen énfasis en los “procesos de *lugarización e indigenización* de la modernidad, mostrando cómo incluso la modernidad europea (o la euro-modernidad) es una particular articulación cultural históricamente situada (p. 105).

Las representaciones antropológicas de la diversidad humana han sido difundidas como discurso ‘universal’ a pesar de la diseminación de distintas formas de entendimiento de la vida antropomorfa. El sujeto racional (histórico) de las ciencias positivas modernas (europeas) ha construido una discursividad y un orden ontológico hegemónicos que reproducen los objetos de estudio de la metafísica occidental. La tradición humanista del Renacimiento europeo emprende ese perspectivismo atenta a la reducción del mundo en un espacio y tiempo, quiere plasmar en sus edificaciones la mayor grandeza. Lo invisible como lo desconocido son apartados de la subjetividad moderna, sus fuerzas controladas, sus creaciones clasificadas como pensamiento pre-lógico; saberes y prácticas al margen del sistema de educación universitaria.

La expansión en el espacio de ese valor humano convertido en mercancía o capital marca la ‘historia’ del modelo civilizatorio de la Modernidad; el ciclo continuo de su economía será universal siendo tod@s parte del engranaje entre la producción y el trabajo que culminan en el sometimiento del esclavo al colonialismo y a las narrativas modernizantes. Homi Bhabba llama mimético al “modo de autorepresentación” que el nativo puede adoptar; Chakrabarty (2001), sin embargo, no es optimista, para él la mimesis que podemos elaborar del sujeto ‘moderno’ de la ‘historia europea’ está destinada a representar una “narrativa de transición que quedará siempre y lamentablemente incompleta” (p. 162).

Desde otras regiones del sur la poesía y la literatura nos traen de vuelta el asombro ante “una causalidad que es un continuo de incorporar y devolver, de poder estar en el espacio que se contrae y expande” (Lezama, 2010, p. 25). “Metáforas vivientes” en la imagen revelan al subconsciente lo invisible poético y sus “eras imaginarias”, esos “hechos son orgánicos dentro del mundo que los motiva y engarza”, por ese camino vuelven, se reiteran, abandonan el exilio y la dispersión e irrumpen. Gracias a este movimiento subversivo nuestra percepción e imaginario conciben otras dimensiones de lo real; imágenes ‘hipnoinsurgentes’ las llama Bruno Mazzoldi.⁷ También a Walter Benjamin se le reconoce esta visión *hipnoinsurgente*⁸ en la interrelación con las cosas del mundo; la praxis amerindia del sueño, de la visión (la *pinta*) chamánica y el animismo que también aparece en los pueblos afrodescendientes, implican lo que Juan Duchesne-Winter llama una ‘*cosmopolítica*’.⁹ Estas otras formas de conocimiento y de relación intersubjetivas amplían el espectro de lo existente y ‘productivo’ alterándose a los límites de las ciencias sociales y la tecnología como el concepto de progreso y de trabajo estipulados por el proyecto de modernidad Noratlántica y el mundo capitalista.

7 En “Niebla u oro de Arturo”, el filósofo Mazzoldi (2011), refiriéndose al escritor José Lezama Lima, anota cómo “percibe la circulación de céfiros sugestivos a lo largo y a lo ancho de una pradera estremecida por sonos órficos y ritmos neoplatónicos” (p. 40). Recuperado de <http://www.uma-riana.edu.co/ojs-editorial/index.php/criterios/article/view/289/250>

8 En Mazzoldi (2009) podemos encontrar *hipnoinsurgencias* o que “lo impensable es cierto” en las escenas oníricas de Walter Benjamin “[...] En sueños me parecía conocido desde siempre. Los libros no estaban parados, sino echados; y precisamente en su rincón de las tempestades. Tempestuoso lo que acontecía ahí adentro [...] Eran burbujeantes y fugaces, pero siempre insinuaban un violeta que parecía proceder del interior de un animal de sacrificio. Indecibles y graves como este condenado color violeta [...]” (Cfr. “Libros”, 1982, citado por Mazzoldi, 2009, p. 29).

9 “[...] se puede llamar *cosmopolítica* a las relaciones de poder que involucran a todos los seres existentes, incluyendo tanto a aquellos usualmente llamados humanos (i. e. pertenecientes a la especie *homo sapiens*) como a aquellos ordinariamente definidos como no-humanos [...] Esta *cosmopolítica* va a contrapelo de las divisiones fijas (categóricas, tajantes o dicotómicas) entre sujeto y objeto, humano y no-humano, cultura y naturaleza, y sus derivados” (Duchesne-Winter, 2016). Recuperado de <http://www.80grados.net/la-cosmopolitica-el-animismo-y-el-inmaterialismo-de-graham-harman/>



2. LAS DOLORES

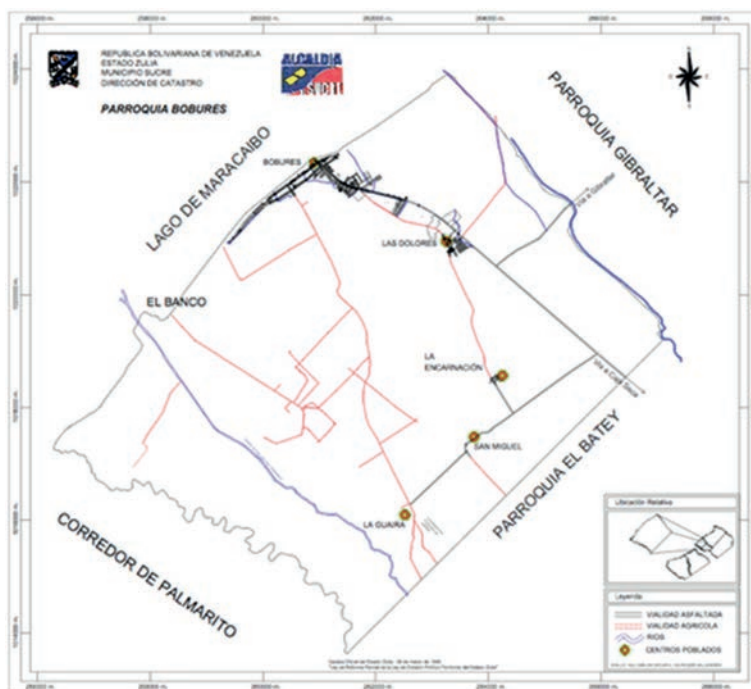
En el caserío Las Dolores conviven familias afrodescendientes originarias de San José y Santa María de Heras que mantienen vínculos parentales próximos en Bobures, Gibraltar, Palmarito y El Batey; también hay asentadas allí familias de campesinos colombianos, wayuu de la península de la Guajira colombo-venezolana y descendientes de antillanos (martiniqueños, puertorriqueños, trinitarios). Esta diversidad se debe al mestizaje que se dio en el batey del ingenio y en las colonias azucareras (Rodríguez y Bermúdez, 2009, p. 138) donde alojaban a los braceros del municipio y a los de otras nacionalidades. Entre los años 40 y 50 la necesidad de mano de obra barata en el Central Venezuela produjo la inmigración masiva de trabajadores de las islas del Caribe, contratados para las faenas agrícolas en las colonias azucareras (Rodríguez y Bermúdez, 2009, p. 133).

La historia del predio Las Dolores hace parte de la memoria local reconstruida colectivamente por una comisión del Consejo Comunal¹⁰ local y docentes de la escuela *Candelaria Barriga*. La escuela básica lleva el nombre de la mujer afrodescendiente que de forma voluntaria enseñó a leer y escribir a los hijos e hijas de los braceros del central.

[...] se puede señalar que anteriormente esta población eran haciendas, parcelas, potreros, sembradíos de caña de azúcar y sillonera que utilizaban para amarrar las mulas del Central Venezuela, en la cual existía una sola calle la cual no estaba asfaltada [...] Los primeros habitantes fueron familias holandeses, guajiros, cañadienses de la Cañada de Urdaneta (Zulia) y el resto de pueblos cercanos [...] Con el tiempo la comunidad fue surgiendo con la llegada de más familias, se fueron construyendo viviendas rurales, de caña, tablas y bloques. (*Reseña Histórica de la comunidad Las Dolores*, Escuela Bolivariana “*Candelaria Barriga*”)

10 Agradezco a Zulys Villasmil, vocera del Consejo Comunal de Las Dolores, por haberme compartido la *Reseña Histórica de Las Dolores* realizada y transcrita por l@s docentes de la Escuela Bolivariana “*Candelaria Barriga*”. Así también su disponibilidad para acompañar mi investigación.





MAPA 1. Colonias azucareras ubicadas en parroquia Bobures, municipio Sucre. Mapa cortesía del geógrafo Ricardo Casart, profesor de la Universidad Experimental “Rafael María Baralt”, sede Bobures, municipio Sucre, estado Zulia.

En 1894 Las Dolores era un predio agrícola propiedad de Manuel Salvador Bracho; en 1917 pasó a ser propiedad de la familia París y de sus socios accionistas, nacionales y extranjeros, dueños de la Venezuela Sugar Company. El supercentral construyó en ese predio barracones de madera para el alojamiento de los braceros durante la zafra y un establo para el ganado mular que transportaba la caña cortada. Hacia 1965 el predio fue vendido como campo de cañas o <tablón> a la compañía anónima Unión Agrícola Torondoy cuyas propiedades hoy en día limitan con el espacio de la comunidad al norte, al este y al sur. Esa compra-venta reafirmó el asentamiento de los trabajadores con sus familias así como su dependencia del jornal que ofrecía el central para el cuidado de las plantaciones. En 2009, ante la posibilidad de un cierre de los propietarios y el despido masivo de trabajadores, el gobierno bolivariano del presidente Hugo Chávez Frías fusionó el Central Venezuela y la compañía anónima Unión Agrícola Torondoy, conformando hasta la actualidad el Complejo Agroindustrial Azucarero Venezuela.

Las primeras viviendas de Las Dolores fueron autoconstruidas por los trabajadores establecidos en la década de los años 40 a 50 del siglo XX. Ninguno de los actores involucrados en el asunto de la titulación de esa propiedad, ni la comunidad de habitantes o la oficina de Catastro de la Alcaldía han adelantado el reconocimien-



to de las <bienhechurías>. Para ello es necesario el traspaso de la propiedad privada del Central Venezuela a <tierra ejida> del municipio Sucre, instancia encargada de otorgar los títulos de propiedad a cada una de las familias.¹¹ El abogado Hugo Cruz, de la Oficina de Catastro, nos decía lo siguiente:

Como la mayoría de las ciudades en Venezuela, Bobures no fue producto de la planificación, es producto de la explosión demográfica que fue ocupando tierras y fue consolidándose. Fíjese que ahí tenemos el Central Venezuela en el espacio de El Batey, que la empresa que era inicialmente la Sugar Company y después se convirtió en el Central Venezuela construyó unos campamentos para los trabajadores, campamentos dentro de las tierras del central, de la empresa. Y esos trabajadores que se quedaron viviendo allí, bueno, crearon ese pueblo. Entonces tenemos un <pueblo> dentro de unas tierras que son privadas, del Central Venezuela. Y entonces nació un pueblo, una ciudad, dentro de una empresa [...] quienes habitan allí que no tienen seguridad jurídica sobre la tierra, dado que no son los propietarios, son propietarios de la bienhechuría. Por el tiempo que tienen allí, porque las han mejorado, porque las han edificado ellos mismos con su propio esfuerzo. Ellos son los propietarios de las mejoras, pero no son los propietarios de las tierras. (H. Cruz, comunicación personal, 16 de noviembre del 2016)

Hoy en día el caserío está formado por cuatro calles pavimentadas, algunas con alumbrado público, una capilla católica, una casa de la cultura y una pequeña plaza o parque central. Las viviendas (de 300 familias) han sido construidas con bloques, madera (las cuadras), caña brava o bahareque (barro). El servicio eléctrico que utiliza la comunidad es deficiente, el agua que consumen no es tratada y el Central Venezuela es “el principal patrón de contaminación” de su hábitat (*Reseña histórica... Escuela Bolivariana “Candelaria Barriga”*). Según la comisión del Consejo Comunal, la comunidad de este asentamiento mantiene una interrelación particular con el espacio que habitan: “su medio de subsistir es la siembra de la caña de azúcar y de otros rubros como el ají dulce, cebolla en rama, yuca, plátano y guayaba” (*Reseña histórica... Escuela Bolivariana “Candelaria Barriga”*).

Esta zona del municipio Sucre ha sido clasificada por la oficina de Catastro como <periurbana>, separada por dos kilómetros de Bobures (capital del municipio). Sin embargo, en las viviendas de las familias más humildes cuyos adultos trabajador@s (el hombre sale a su jornada mientras la mujer cuida de los pequeños) reciben un ingreso inferior al de un obrero agrícola contratista, no existe instalación de los servicios básicos sanitarios (pozo séptico o red de cloacas). En tanto esa zona de ocupación popular no sea reconocida por las instituciones locales encargadas de la implementación de políticas públicas, las viviendas autoconstruidas y por ende su

11 El instrumento jurídico vigente que determina estos menesteres, la *Ley de Tierras Baldías y Ejidos*, de 1936, “Allí se establece que en Venezuela todas las tierras son baldías, salvo las que son ejidas, las que son privadas y las que pertenecen a las corporaciones, es decir, personas jurídicas” (H. Cruz, director de la Oficina de Catastro, Alcaldía del municipio Sucre, Zulía, comunicación personal, 16 de noviembre del 2016).

necesidad de los servicios básicos adecuados para el espacio urbano seguirán siendo invisibles; así también el modo de vida de sus ocupantes bajo el discurso multicultural de la diferencia se mantiene en el lado oscuro de la modernidad, en una zona exterior al orden de prioridades establecido para la ciudadanía y el proyecto moderno de construcción de nación.

3. EL BRACERO, CARA OCULTA EN LA MODERNIZACIÓN DE LA INDUSTRIA AZUCARERA

Términos como desarrollo, progreso, democracia, modernidad, modernización, entre otros, hacen parte de una familia de conceptos limitados a una visión particular del mundo que se proyecta como principio universal. Hemos heredado estas palabras de Occidente, más precisamente de la experiencia histórica Noratlántica y del capitalismo extendidos en el mundo (Trouillot, 2002, p. 220). El antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot distingue *modernidad* y *modernización* así: cuando hablamos de *modernización* hacemos referencia a los aspectos materiales del desarrollo del sistema capitalista en localidades específicas, con propósitos políticos y económicos explícitos que re-organizan el espacio, “creando *lugares*” (Trouillot, 2002, p. 223). Mientras que el término *modernidad* vincula la creación de un *lugar* en el espacio con una única línea temporal derivada de la historicidad (la experiencia) de un sujeto individual o colectivo en determinado espacio y tiempo. Como estructura de la imaginación la modernidad recrea a Occidente y necesita de “un otro, un alter-ego, un nativo” en ese devenir que define su espacio (Trouillot, 2002, pp. 224-225).

La ‘historia’ de la economía azucarera en el sur del Lago de Maracaibo ha sido cuidadosamente estudiada por Marisol Rodríguez Arrieta (2005, 2006, 2009, 2012), Nilda Bermúdez (Rodríguez y Bermúdez, 2009) y Luis Alberto Ramírez (2014, 2011), entre otr@s. No pretendo reproducir aquí de forma sintetizada el desarrollo de una industria capitalista que desde sus inicios en la colonia fue “producción de fundo y deudo, que hizo siervos” (Ortiz, 1983, p. 72). Sin embargo, mencionaré algunos momentos que marcan el proceso de esta modernización.

En 1907 la élite sucrense nombró la parroquia y el puerto de Bobures como <capital del distrito> Sucre. Los Carróz, Cedeño, Lizárbabal, Chourio, Basabe y Soto modificaron el ordenamiento territorial favoreciendo los vecindarios de Bobures, en La Garita, El Playón, El Parral, El Banco y Palmarito: un área extensa con aguas bien irrigadas por el río Torondoy y cercanas al litoral lacustre. Los argumentos para nombrar a Bobures como capital estaban justificados: era un puerto natural; lugar de concentración poblacional; tránsito de mercancías, vías y medios de comunicación; haciendas con la mayor producción de caña de azúcar, maíz, yuca, plátano y coco (Rodríguez Arrieta, 2005, p. 71). Hacendados, políticos y poderosos comerciantes



de la élite zuliana, con el apoyo del dictador general Juan Vicente Gómez, decidieron crear la sociedad mercantil Unión Agrícola, el Central Azucarero del Zulia y el supercentral la Venezuela Sugar Company, primera compañía azucarera financiada con capital transnacional “estadounidenses, curazoleños, zulianos y de otras regiones del país” (Rodríguez, 2006, p. 25). La construcción de su batey se hizo entre las parroquias Bobures y Caja Seca,

[...] la *Venezuela Sugar Company* disponía de terrenos, tierras cultivadas de caña de azúcar, animales de carga, ganado, casas, conucos, herramientas, útiles para la agricultura, trapiches en sus tipos, maquinarias, equipos para los centrales, muelle, vías ferroviarias, pulpería y peones que formaban parte de las compra-venta que consumaban. Desde su fundación, la empresa dispuso de la mano de obra de las haciendas que compraba. Al igual que el resto de los inmuebles, los peones y jornaleros pasaban a formar parte de sus propiedades. (Rodríguez, 2006, p. 31; Rodríguez, 2012, p. 10)

En 1919 la compañía fue estratégicamente registrada como Central Venezuela. En su práctica mercantil “las relaciones contractuales personales fueron desplazadas por la corporativa” (Rodríguez, 2006, p. 32). Para obtener cantidades suficientes de caña promovieron la relación entre el comerciante y el agricultor, “la explotación del cultivo de caña estuvo en manos de gente independiente” o de sociedades mercantiles “que con capital propio en tierras del central azucarero o con capital y tierras de la compañía” actuaban como “eslabones de la cadena productiva del azúcar”, pero también podían endeudarse (Rodríguez, 2012, p. 12).

La economía del azúcar exige la combinación de cuatro variables: tierra en extensiones latifundiaras, trabajadores, dinero y máquinas. Aunque su producción agraria no exige un cuidado cotidiano, la labor para su cultivo es intermitente y se cultiva en grandes extensiones. Por tanto, es un trabajo de muchos, que el obrero azucarero realiza por jornales, horas y turnos (Ortiz, 1983, pp. 40-41, 75). En este ‘imperio’ el pequeño propietario, el campesino que era independiente y próspero y que hacía parte de cierta “burguesía rural” va a desaparecer debido a la ausencia de fincas pequeñas que no pertenezcan al dueño del ingenio, “ni arboledas, ni frutales, ni huertas caseras, ni tiendas, ni talleres que no sean del señorío”. Convertido en campesino proletarizado se encuentra en la condición de un obrero más, “sin arraigo en el suelo y movedizo de una zona a otra” (Ortiz, 1983, p. 45).

En el municipio Sucre, entre 1925 y 1927 se registraron informes de las autoridades distritales que mencionan “la fuga de peones y su persecución por la policía y empleados de la compañía”, al parecer este conflicto era cotidiano en las colonias del Central Venezuela. En ese entonces el presidente del estado Zulia y el dictador general Juan Vicente Gómez sabían de la especulación en la contrata y del maltrato al que eran sometidos los braceros afrodescendientes del municipio; caribeños; colombianos e indígenas wayuu. Estos últimos eran traídos en contingentes de cuarenta a



setenta personas en un tráfico humano que se mezclaba con el cargamento de maíz vía la frontera colombo-venezolana y luego la travesía en velero por el Lago de Maracaibo (Rodríguez, 2009, p. 140-141):

Ésta es la eterna historia de los parias, a quienes estos poderosos señores han mantenido siempre en una esclavitud disfrazada. Los peones se fugan porque les pagan mal y los tratan peor, y de ahí la persecución a mano armada, hecha por ellos mismos, sin siquiera la intervención de la autoridad. ‘Estos señores París han venido obrando como señores feudales del Zulía’. (Rodríguez, 2009, pp. 138-139)¹²

El batey¹³ del ingenio fue construido en un lugar llamado “Versalles”, a su alrededor, entre los tablones de cultivo de caña fueron creadas once <colonias azucareras>.¹⁴ Hoy en día la extensión de los latifundios del Central Venezuela ocupa el territorio de las parroquias Bobures, el Batey y Caja Seca:

Este escenario construido con financiamiento internacional y la participación activa de sus demandantes, mediante la inversión de capitales en las colonias para instalar los ingenios o trapiches y la importación de mano de obra, configuró un cuadro de pobreza que creció al lado de los latifundios y privilegió el monocultivo para potenciar la fortuna de una minoría al servicio de los capitales transnacionales. (Rodríguez Arrieta, 2005b, p. 4)

Con estas palabras de la historiadora Marisol Rodríguez Arrieta situamos el impacto ambiental, socio-económico y cultural que tuvo el establecimiento y el funcionamiento de este empresariado azucarero a inicios del siglo XX en los fértiles valles centrales y en la vida del campesino del municipio Sucre. Esta imagen contrasta con la descripción de Michelle Ascencio realizada en la década del 70, la narración de su etnografía produce una imagen más bucólica que trágica acerca de los efectos del proceso de modernización impuesto por la corporación financiera del Central Venezuela y las élites sucrenses, zulianas y merideñas a los habitantes de entonces en el territorio de la parroquia Bobures:

[...] comunidad de pescadores y conuqueros, celebra cada año la ‘fiesta de San Benito’ [...] pueblo afroamericano a orillas del Lago de Maracaibo [...] puerto importante por donde entraban

12 Fuente de archivo consultada por Rodríguez (2009, pp. 138-139), en Maracaibo, el 26 de junio de 1926, en el *Boletín del Archivo Histórico de Miraflores* (Caracas), año XIII, Núm. 70 (enero-febrero de 1927), pp. 321-322; Isilio Febres Cordero era el presidente del estado Zulía antes de la llegada de Pérez Soto al poder.

13 El *batey* de un supercentral es el espacio en el que se obtienen los distintos tipos de azúcares, allí se instala la maquinaria; desde allí se controla toda la cadena productiva; allí se carga y descarga la caña, se procesa y se refinan los azúcares. A su alrededor se establecen los campos de plantaciones con colonias formadas por los <barracones> o viviendas para los zafreiros.

14 En la parroquia Bobures: Dolores, Encarnación, San Miguel, Santa Ana y Caraquitas. En la parroquia El Batey: Palo de Flores, Enriqueta, Conchita, San Juan, Ángela, Monte Adentro (Rodríguez, 2012, p. 13).



grandes barcos y salían cargados de azúcar, está ahora aislado, desde la construcción de la carretera Panamericana, contemplando sin poder participar, el florecimiento de una gran plantación de caña de azúcar, el Central Venezuela, que abarca por un lado, casi la mitad de la carretera que conduce al Lago. Y por otro lado, pasando por Palmarito, haciendas de ganado que por su productividad, destacan más la pobreza e inanición de sus habitantes (Ascencio, 1976, p. 17).

La construcción de la vía Panamericana (en 1955) facilitó el incremento de la actividad mercantil en la zona central del municipio Sucre. Como zona de tránsito entre la producción agrícola andina y el empresariado azucarero en la costa lacustre del este, la parroquia Caja Seca (fundada en 1916) pasó a ser el nuevo lugar estratégico para el intercambio mercantil y financiero, el polo de mayor concentración de población y de actividad comercial. Su malla urbana contaría con los servicios básicos antes impensados como derechos de la ciudadanía en general.

4. INMIGRACIÓN Y TRABAJO AGRÍCOLA SIN PROTECCIÓN

El padre de <Goya> se trasladó a las Dolores en 1949, fue *caporal* durante muchos años en los campos de caña en San Miguel (ver *Mapa 1*, parroquia Bobures) también de propiedad del Central Venezuela,

Goya (G): Hasta que nos vinimos nosotros pa'quí. Nosotros estamos aquí desde el '49... Llegamos aquí ante víspera de San Pedro, trajimos nuestros corotos, mi mamá compró esto, compró una casa allá atrás, no era esta sino allá atrás... se compró, a un señor que era ventorrillero de Gibraltar y le vendió esto a mamá... por 50 bolívares, juntó todos los ahorros.

Maya (M): ¿Acá no había caña?

G: No, acá no había caña, esto pa'llá era pueblo, ¡sí! Total que... y entonces yo venía... y esto por aquí pasaban con entierros en el hombro... Aquí había un portón... de hierro...

M: ¿Era un camino real de la hacienda?

G: De la colonia... y llegábamos hasta la esquina del cementerio, donde queda el cementerio seguía un camino pa' Bobures, eso era un camino... largo. Y aquí había un camino que venía la gente de Torondoy de Valera... por aquí por detrás de esta casa... Y atrás estaba una casa que era un negocio... y llevaban gallos, llevaban dominó... ya todo eso se terminó. Y ese camino salía allá en aquella esquina y seguía pa'bajo hasta la esquina del cementerio y de ahí se iba para Bobures, pero ahora no...

M: En lo que tú te acuerdas, ¿el *chimbángle* ayudaba a que hubiese un orden en la comunidad...? ¿No era motivo de desorden...?

G: Porque aquí en la Dolores nace el *chimbángle* porque esta colonia ha sido de puros <san josejeros>... ahora es que no hay san josejeros, ahora es que está lleno de colombianos... y guajiros... antes eran <sanjosejeros>. Pa'quí atrás, pa'llá había un caserío que lo llamaban La Conchita, era de puros <san josejeros>... pa'allá era el caño...

M: ¿Y por qué se venían para acá?

G: Porque aquí había trabajo... y entonces se venía la gente...

M: ¿Y entonces ya no tenían que ser agricultores, no tenían que sembrar?

G: No tenían que sembrar... sino que los maridos se iban a cortar caña y las mujeres se quedaban en su casa, haciendo su venta, su comida, en su casita... Total que aquí en La Dolores no sé como diga yo nosotros vinimos aquí día 5 de julio, día miércoles a las diez de la mañana nos

vinimos de Santa María y habíamos dejado los corotos aquí, desde ese momento nos establecimos aquí en el 49.

La historia de vida de Goya es el testimonio de una familia de pequeños campesinos afrodescendientes, propietarios de conuco, que migran con todas sus pertenencias —desde la parroquia Heras ubicada al sureste del municipio Sucre— con el fin de invertir sus ahorros e instalarse en las cercanías del eje de producción industrial de la caña, situado entre Torondoy y el puerto de Bobures. Gregoria (Goya) nos habla del abandono de la economía campesina de subsistencia en el campo para adoptar el trabajo del proletariado agropecuario cerca de la ciudad: el hombre va a cortar caña mientras que la mujer pasa a desempeñar el oficio de cocinera o comerciante. Los padres de Goya tuvieron recursos suficientes para reorganizarse en otro espacio y participar activamente en la economía local, se establecieron como propietarios de un *ventorrillo* en Las Dolores y lograron mantener una posición estable gracias a ese ingreso y al empleo del padre de familia en el Central Venezuela. En cuanto a sus hábitos y cultura afrodescendiente, expresa con orgullo cómo fueron los migrantes de San José de Heras quienes celebraron con los *chimbángueles* en San José.

La investigación etnográfica de Jacqueline Clarac en la parroquia Gibraltar (estado Zulia) y en el poblado de Palmarito (estado Mérida) también se refiere a este período en el municipio Sucre: “se acabó totalmente el tráfico que se realizaba a través de los puertos de Bobures, Gibraltar, Palmarito y La Ceiba”, la carretera construida entre Motatán y Maracaibo había reemplazado el transporte de las piraguas por la vía lacustre. Este cambio en la vía de salida de los productos agropecuarios de los Andes determinó la decadencia económica de los pueblos-puertos del sur del Lago de Maracaibo (Clarac, 1987, p. 40).

A propósito de esta época Rodríguez Arrieta entrevistó a personal empleado del Central Venezuela todavía vinculado y con antigüedad en el trabajo, el señor Rafael Peña (ex sargento de la Guardia Nacional, de 83 años de edad),

[...] en el contingente de jornaleros se encontraban hombres y mujeres que desempeñaban diferentes labores, ya sea como corteros, limpiadores, desyerberos, sembradores, recolectores y cargadores de caña. Las faenas comenzaban a las seis de la mañana y se prolongaban hasta las seis de la tarde en cada una de las colonias.

Peña recuerda que a los braceros se les pagaba con fichas de metal que llevaban impreso el oficio a cumplir y el nombre de la colonia a la cual pertenecían. Las fichas eran cambiadas por especies en la tienda de víveres del central o las utilizaban para transportarse de un lugar a otro y se les descontaba al momento de recibir su pago. (Rodríguez y Bermúdez, 2009, p. 141)

La señora Zulay Villasmil, bedel de la Escuela Bolivariana “*Candelaria Barriga*” y representante del Consejo Comunal, recuerda a su padre quien trabajaba como jefe de cuadrilla en un tablón. Escuchemos en su voz el relato sobre la forma de pago para los peones de la plantación:



[...] era <carreteador de mulas>, le decían así, pero era un jefecito. Era el jefe de un grupo que se encargaba de llevar las mulas con la caña cortada y de vuelta le entregaba las fichas a los equipos de trabajo. La <máquina> (locomotora) recogía cada *buchada*. Otro anotaba el nombre del trabajador y sus *buchadas*.

A los trabajadores de la caña de azúcar les pagaban con <fichas>. Cada trabajador debía acumular montones de caña que los llamaban <buchadas>. Según la cantidad de buchadas les daban un número de fichas cada semana. Y el sábado les pagaban en dinero, cambiando las fichas.

Si al mediodía venía el camión y no habían terminado – esa jornada la perdían, no la contaban. Llegaba otro de la compañía a terminar. Es un trabajo de mucho sacrificio. Si el camión los dejaba tenían que salir del <tablón> a pie ¡y eso era muy lejos! No recibían beneficios. Cada día les daban filas en un <tablón>, tenían que cortarlas todas para el medio día. El único beneficio era que tenían que trabajar cargando la chicha. Pero tenían que trabajar hasta cuando el camión llegaba a buscarlos. No toda la caña salía buena, esos eran días malos, porque la caña podía no estar bien crecida. Eso dependía del suelo en el tablón, pero afectaba la ganancia del trabajador. Para la comida buscaban una <fondera> para que les cocinara, le daban las viandas y a las 10:00 am un camión recogía las comidas para llevarles el almuerzo.

Antes transportaban la caña en mulas hasta el central, venían trabajadores extranjeros, colombianos y antillanos hablantes de inglés, esa fue la mezcla que hubo aquí. También traían gente de Yaracuy. Todo eso fue desapareciendo con el uso de la maquinaria que va cortando y echando la caña en un camión. Eso ya no era con los París, fueron los Brillembourg. Las *cuadras* para los zafreiros las construían en madera. Luego esos trabajadores fueron formando familia con niños y construyeron casas. La primera maestra fue Candelaria Barriga, ella les daba clases a los niños de los trabajadores, por eso la escuela se llama así.

La historia del padre de Zulys describe las condiciones materiales del trabajo <a destajo> del peón y de la vida comunitaria en la zona rural de Las Dolores: la organización de la faena agrícola del obrero en las plantaciones; las jerarquías en la división del trabajo para el corte y recolección manual de la caña; la falta de beneficios del trabajador y la forma de pago (semanal) que los hace dependientes del jornal. La llegada de maquinaria que reemplaza el trabajo manual del recolector de las *buchadas* de caña en vista del aumento en la capacidad de consumo y producción de la maquinaria industrial más moderna; la sucesión de la hegemonía feudal de la familia París a otra familia de origen y capital extranjero, los Brillembourg. La transición que se dio de las <cuadras> o barracones para el alojamiento de los cortadores de la caña y la construcción de viviendas por parte de los trabajadores y sus familias. Estos fragmentos son parte de una historia narrada desde el punto de vista de quien vivió esa transformación del espacio, las exigencias del trabajo agrícola y la llegada de trabajadores venidas de lejos para la zafra.

Teniendo en cuenta la expansión de las plantaciones, en la economía azucarera el trabajador es uno de los medios de producción indispensables para cada una de las faenas agrícolas que implican el cultivo, la producción y el procesamiento de la caña. Esto es, la preparación del terreno, el período de la zafra, la revisión de la calidad de la caña, la formas de cortarla, la manera de pesarla, de recogerla, de transportarla. Es necesario tener conocimiento sobre la quema de los cañales para mantener la capa



vegetal activa; manejar lo referente a los nutrientes de los suelos para volverlos a utilizar y equilibrar las distancias entre los tablones. También la molienda y manufactura de la sacarosa en el batey requieren de personal con experiencia.

En el establecimiento del Central Venezuela estos elementos tuvieron como efecto la demanda de mano de obra. Rodríguez y Bermúdez (2009) afirman que “la carencia de braceros para la faena agrícola era un punto vulnerable que debía fortalecerse en la medida que se consolidaba la industria de la sacarosa” (p. 133). Sin embargo, a pesar de la importancia que tenía la fuerza productiva en la economía azucarera y de la poderosa concentración de capital del *supercentral*,

los braceros constituyeron el eslabón más débil del negocio azucarero. En algunos casos, la mano de obra cañera sólo tenía derecho a comer y dormir las pocas horas que les dejaba la jornada de trabajo antes de irse a las colonias, donde les aguardarían los demás miembros de la familia, muchos de ellos también explotados por los colonos, hacendados o representantes de las compañías azucareras. (Rodríguez y Bermúdez, 2009, p. 136)

El sector privado intervenía a favor de sus propios intereses, atrayendo a distintos grupos de inmigrantes, propietarios productores y peones (Rodríguez, 2009). Además del tráfico de indígenas por la frontera colombo-venezolana, se habla del “tráfico de mano de obra de las islas caribeñas hacia el distrito Sucre”, grupos de zafreros de Martinica, Trinidad, Curazao y Puerto Rico fueron <enganchados> en los primeros años del Central Venezuela. Esta masa de trabajadores temporales

cumplía su labor en condiciones poco favorables, en un régimen con rasgos semejantes a la institución esclavista. Los braceros fueron víctimas de engaños, persecuciones, maltratos, salarios exigüos y hacinamiento, lo cual los condujo a buscar mejores condiciones de vida en otras localidades y a organizarse para reclamar los derechos conculcados por las corporaciones. (Rodríguez, 2009, pp. 133-136)

Cuando en Las Dolores había establos para los animales de recua, cada barracón para el alojamiento de los trabajadores de la zafra tenía una letrina pública y tanque para el almacenamiento de agua, lo atestigua Eduardo Ysea (72 años), obrero agrícola sindicalizado originario de San José de Heras quien vive actualmente en Bobures. Entre 1910 y 1940 los zafreros del moderno Central Venezuela eran mano de obra barata que debía ajustarse a las condiciones de insalubridad en el trabajo, el mal pago y la persecución, mientras que el monopolio del empresariado azucarero se enriquecía en el mercado nacional e internacional y expandía aún más el latifundio (Rodríguez, 2009, pp. 135-139, 144, 159). En la década del setenta la investigación etnográfica de Clarac ratifica la experiencia vivida por campesinos afrodescendientes, pequeños propietarios de Gibraltar quienes habiendo vendido sus *conucos* al Central Venezuela se enfrentaron a la miseria y la marginalidad al encontrarse sin capital, sin



tierra y sin empleo, dependientes del trabajo proletario en las colonias azucareras, en el ingenio o en las nuevas empresas agropecuarias (Clarac, 1987, p. 41).

CONCLUSIONES PRELIMINARES

Desde el epígrafe nos acompaña una cita con las palabras del Libertador Simón Bolívar en su discurso ante el Congreso Constituyente de Angostura, pronunciado en 1819,

La naturaleza hace a los hombres desiguales, en genio, temperamento, fuerzas y caracteres. Las leyes corrigen esta diferencia porque colocan al individuo en la sociedad para que la educación, la industria, las artes, los servicios, las virtudes, le den una igualdad ficticia, propiamente llamada política y social. (Bolívar, 2010, p. 106)

En su discurso aparece la utopía del sujeto colonial formado en los principios de la Ilustración y de los derechos del hombre. Su perspectiva emancipatoria incorpora el modelo civilizatorio occidental (europeo) como horizonte ‘universal’. Desde la formación de la primera República independiente, la construcción de nación tuvo como principio socio-político y económico la reproducción del capital perteneciente a una minoría blanca o mestiza (burgués e ilustrada) en posición de dominar, orientar y dirigir, mientras que el indígena y el negro criollo (afrodescendiente) desaparecían como el <otro negativo> de la sociedad nacional.

El proyecto de modernidad que impulsó a la primera República despojaba de su diferencia cultural a identidades colectivas productoras de una economía agrícola de subsistencia. El modo de vida del indígena y del afrodescendiente libre fue integrado forzosamente a la industria, colonizado nuevamente por la marea de la modernización; el agricultor, el pescador, sus oficios libres pero no lucrativos fueron marginados ante el *progreso* aplastante de la industria y la productividad que lo convirtieron en proletario que transita entre el campo y la ciudad.

Sin protección alguna, el campesino enfrentaba una nueva esclavitud. Esta *subalternización* o, en palabras de Álvaro García Linera (2011, p. 179), <el *enclasmiento social*> de la experiencia y saberes del campesino libre se traducen en la alienación del trabajador agrícola: trabajo a destajo, pago semanal de un jornal, el ritmo inhumano de producción de la caña, el trabajo calificado como obrero-contratista del batey, abandono del lugar de origen, segregación étnico-racial y por clase social. Esto nos lleva al estudio de la economía azucarera trazada por Fernando Ortiz en 1940, de donde me permito extraer una conclusión general que encuentro relacionada con esta investigación en el municipio Sucre: la economía azucarera produce un “sistema territorial” en el cual la libertad económica es restringida puesto que la tenencia de la tierra, de los trabajadores y de la maquinaria han sido acaparados por una oligarquía, dueña de la industria (Ortiz, 1983, p. 45). Con Clarac (1987) y Rodríguez (2006)

hemos visto la transformación del pequeño propietario, del campesino *conuquero* que no es constitutivo de una “burguesía rural”, pero que sin embargo era independiente y próspero. Al vender es despojado de la tierra que lo protegía, su fuente de auto-subsistencia desaparece y su condición pasa a ser la de un proletario más, dependiente como un obrero de la continuidad de un contrato. Mientras tanto la corporación del central y el monopolio agrícola, formado por propietarios absentistas, han extendido sus latifundios.

Esta es la progresión interminable de la que habla Ortiz en su *Contrapunteo del tabaco y el azúcar*, la concentración de tierras y la concentración de braceros derivan de la acumulación capitalista que proviene de la industria azucarera una vez que el “maquinismo ha exigido más tierra para las plantaciones que consume, más brazos para cosecharlas” y por ende, otra vez “más máquinas y más dinero” (Ortiz, 1983, p. 45). La tierra y el trabajador-bracero se hacen equivalentes medios de producción necesarios para el incremento de la industria, de ahí que con la incorporación de más maquinaria estos brazos productivos fueran suplidos por inmigrantes internos y externos que constituían mano de obra barata (sin protección). Como hemos visto con Rodríguez y Bermúdez (2009), y Clarac (1987) en el Zulia y con Williams (2011) en las islas azucareras del Caribe, para el campesino proletarizado la carencia de medios de producción (tierra, trabajo, educación y capital) en las zonas rurales o urbanas se traduce en una cruel lucha de clases, en la que su trabajo como clase obrera pauperizada es sobreexplotado, vendido como una mercancía que pasa de una arena a la otra en el sistema de producción capitalista.

Ante esta similar situación de vulnerabilidad del obrero agrícola nacional y extranjero las autoridades locales tienen responsabilidad por su indiferencia ante las condiciones de desigualdad que es bien sabido son heredadas de un ordenamiento territorial colonial, que sucede a la ‘moderna’ sociedad republicana y finalmente es bandera del desarrollo de un Estado nacional burgués administrado por más de treinta años por un dictador latifundista que manipuló a su beneficio y al de su clase social el proceso de industrialización del país. Al no escolarizar a toda la población, al no asegurar de forma equitativa la modernización de los servicios básicos urbanos y periurbanos, al no dar garantías de protección al trabajador de ese naciente enclave agroindustrial, un sector de la población debía vivir al margen de ese macroproyecto de sociedad nacional moderna.¹⁵

15 La Venezuela que iniciaba el proceso de industrialización en el primer ventenio del siglo XX “[...] era un país rural: el 65% de sus habitantes vivía en poblaciones con menos de mil habitantes y sólo el 27% se concentraba en centros con más de 100 mil habitantes. La población total era de 3.467.839 habitantes, con una densidad territorial de 3,80 habitantes por km², la esperanza de vida se ubicaba en 36 años, el 80% de la población era analfabeta y la mortalidad infantil era de 106 por cada mil nacidos y, además de la malaria, diversas enfermedades diezaban a la población” (Márquez, 1992, citado por Hernández y Richter, 2010).



El proyecto moderno de desarrollo nacional revelaba ser una ilusión para muchos apenas tangible para una clase dominante receptora de la plusvalía. Según Hernández y Richter, al finalizar la dictadura del general Juan Vicente Gómez, “la transición hacia la democracia se hacía sin derechos básicos para la inmensa mayoría de la población” (2010).

Por todo ello, consideramos que corresponde a la ciudadanía, a las comunidades tradicionales y a los movimientos sociales organizados luchar en el presente por el cumplimiento de sus derechos y políticas de vida ante la sociedad hegemónica que los acoge. Gestionar y resguardar su sitio en el porvenir como fruto de su trabajo, de su saber y del bienestar colectivo, esto es, valorar los conocimientos y experiencias que extienden su memoria en el tiempo, en las montañas, en la selva, en la ciudad, en quienes escuchan y aprenden con el corazón a estar en el mundo.

La ‘economía’ y ‘la historia’ son formas de conocimiento que corresponden a las dos mayores instituciones que el surgimiento (y posterior universalización) del orden burgués ha dado al mundo: el modo de producción capitalista y el estado nacional (la historia hablándole a la imagen del ciudadano) (Chakrabarty, 2001, p. 164).

A través de la economía y de la historia, nos dice Chakrabarty, podemos conocer las dos grandes instituciones que forjaron la Modernidad en la que aparentemente vivimos todos como ciudadanos de una nación en medio a diferentes condiciones de desigualdad material ocasionadas por una modernización enfocada en la construcción de enclaves de producción industrial, la circulación de mercancías entre el campo y la ciudad, y la concentración de más capital. La experiencia nos advierte que el modo de producción capitalista con su maquinaria industrial no incluye a la naturaleza del género humano ni al medio ambiente, no es sensible a la explosión demográfica, a la inmigración de familias, la protección del trabajo obrero, las condiciones de salubridad y los servicios básicos necesarios en un espacio urbano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Altez, R., Parra, I. y Urdaneta, A. (2005). Contexto y vulnerabilidad de San Antonio de Gibraltar en el siglo XVII. Una Coyuntura desastrosa. *Boletín de la Academia Nacional de La Historia*, 88(352): 181-209.
- Ascencio Chancy, M. (1976). *San Benito ¿Sociedad secreta?* Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
- _____. (2001). *Entre Santa Bárbara y Shangó. La herencia de la plantación*, Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela / Fondo Editorial Tropykos.
- Bolívar, S. (2010)[1819]. Discurso de Angostura. En *Para Nosotros la patria es América*, prólogo de Arturo Uslar Pietri. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho / Banco Central de Venezuela.

- Castillo, G., Rappaport, J., Romero, F., Nene, Y. y Chocué, H. (2004). *Manuel Quintín Lame. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Colombia: Cristóbal Gnecco Editor, Biblioteca del Gran Cauca, Editorial Universidad del Cauca, Universidad del Valle, Facultad de Humanidades.
- Chakrabarty, D. (2001). Poscolonialismo y el artificio de la historia: ¿Quién habla por los pasados “indios”? En W. Mignolo (Comp.), *El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 133-170). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Clarac, J. (1987). Comunidades afrovenezolanas del sur del Lago de Maracaibo. *Boletín Antropológico*, (12): 37-54.
- Dagua H., A., Aranda, M. y Vasco, L.G. (1998). *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*, Bogotá, Colombia: CEREC / Los Cuatro Elementos / Fundación Alejandro Ángel Escobar / Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- Duchesne-Winter, J.R. (2016). La cosmopolítica, el animismo y el pensamiento de Graham Harman. *80 Grados*.
- Dussel, E. (2000). Europa, Modernidad, Eurocentrismo. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24-33). Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado de http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf
- García L., A. (2011). *La Potencia Plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. La Habana, Cuba: Casa de Las Américas, Colección Nuestros Países.
- Gnecco, C. (2010). Antropología en entredicho: propuestas desde el fondo de la subalternidad. En M-R. Trouillot, *Transformaciones Globales. La antropología y el mundo moderno* (pp. 9-26). Colombia: Universidad del Cauca, CESO / Universidad de los Andes.
- Hernández, Ó. y Richter, J. (2010). Democracia y Derecho del Trabajo. Referencia al caso venezolano. *Revista Gaceta Laboral*, 16(2): 175-193.
- Krotz, E. (2005). La producción de la antropología en el sur. Características, perspectivas, interrogantes. *Journal of the World Anthropology Network*, (1): 161-170.
- _____. (2006a). La diversificación de la antropología universal a partir de las antropologías del sur. *Boletín Antropológico*, 24(66), 7-20.
- _____. (2006b, 6-10, Noviembre). Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos. Ponencia presentada en el *II Congreso de Antropología y Arqueología Ecuatoriana*. Quito, Ecuador.
- Lezama Lima, J. (2010). A partir de la poesía. En *La cantidad hechizada* (pp. 24-39). La Habana, Cuba: Editorial Letras Cubanas.
- Mazzoldi, B. (2009). Muebles, Nudos, Escritos y Culturas. *CALLE 14, Revista de Investigación en el campo del arte*, 3(3): 26-39.
- _____. (2011). Niebla u Oro de Arturo. *Revista Criterios*, (27): 32-41. Recuperado de <http://www.umariana.edu.co/ojs-editorial/index.php/criterios/article/view/289/250>
- Mora Queipo, E. (2001). *El Chimbángueles en la Tradición Afrovenezolana*. Caracas, Venezuela: Ministerio de Educación Cultura y Deportes / CONAC.
- Ortiz, F. (1983)[1940]. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.



- Ramírez, L.A. (2011). Los esclavos en el sur del lago de Maracaibo (siglos XVI-XVII). *Boletín de la Academia Nacional de La Historia*, T. 94(373), 43-66.
- _____. (2014). *Gibraltar: La tierra prometida del sur del lago de Maracaibo*. Venezuela: Tomo II, Grupo Editorial Macpecri.
- _____. (2014b). Las haciendas cañeras en el sur del lago de Maracaibo-Venezuela (siglos XVI-XVII). *Revista de Indias*, LXXIV, (260): 9-34.
- Rangel, F. (1987). Descripción de la situación demográfica y socio-económica de las comunidades del sur del Lago de Maracaibo a partir de 1982. *Boletín Antropológico*: 55-69.
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Rodríguez L., M. (2007). Sordos combates en la oscuridad. El lento y silencioso proceso de lucha y resistencia de los africanos y sus descendientes contra la esclavitud en la Cordillera de Mérida. *Anuario GRHIAL*, (1): 65-92.
- Rodríguez A., M. (2003). Sucre, área estratégica para la industria azucarera (1900-1915). *AGORA*, (12): 143-178.
- _____. (2005). Rivalidades locales en el entorno cañero del distrito Sucre del estado Zulia. *Revista Provincia*, (14): 65-89.
- _____. (2005b). Venezuela en la ruta comercial azucarera: Su impacto en la sociedad sucrense. *Revista de Ciencias Sociales*, 11(1). Recuperado de http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-95182005000100005&lng=es&nrm=iso
- _____. (2006). Productores azucareros zulianos. Génesis del empresariado nacional. *MAÑONGO*, (27): 9-39.
- _____. (2012). El Batey, una comunidad cañera en el municipio Sucre del estado Zulia. *Portafolio*, 2(26): 06-17.
- Rodríguez A., M. y Bermúdez B., N. (2009). La inmigración caribeña en la industria venezolana (1910-1940). *Cuadernos Americanos*, (128): 131-163.
- Rosales, A. (2010). *Resistencia de morenos libres en la jurisdicción de Gibraltar (1820-1840)* (tesis de postgrado). Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.
- Santos, B. de S. (2010). Des-pensar para poder pensar. En *Descolonizar el saber* (pp. 11-27). Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce / Extensión Universitaria Universidad de la República.
- _____. (2010b). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En *Descolonizar el saber* (pp. 29-61). Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce / Extensión Universitaria Universidad de la República.
- Trouillot, M-R. (2002). Theotherwise Modern. Caribbean Lessons from the Savage slot. En B. Knauf (Ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies* (pp. 220-237). EEUU: Indiana University Press.
- Williams, E. (2011) [1969]. *El Negro en el Caribe*. La Habana, Cuba: Editorial Casa de Las Américas.
- Zizek, S. (2001). Un alegato izquierdista contra el eurocentrismo. En W. Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 173-200). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Campo.



EMOCIONES DE UNA MUJER WAYUU¹ ETNOGRAFÍA DE UN VIAJE DESPUÉS DE LA MASACRE DE PORTETE

FÉLIX ÁNGELES

Grupo de Investigaciones Expresiones y Representaciones de la Violencia en
América Latina y El Caribe (VALEC), Universidad de Los Andes
Centro de Estudios de Etnografía Comprometida (CEEC)
Mérida, Venezuela
Correo electrónico: felixangeless@yahoo.fr

YANETT SEGOVIA

Grupo de Investigaciones Expresiones y Representaciones de la Violencia en
América Latina y El Caribe (VALEC), Universidad de Los Andes
Centro de Estudios de Etnografía Comprometida (CEEC)
Mérida, Venezuela
Correo electrónico: janet.segovia@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El artículo que a continuación se presenta procura, desde la textualización, evocar el trabajo de campo realizado unos años después de lo que se conoce como “la Masacre de Portete”, una situación de violencia vivida por un grupo de indígenas wayuu de Bahía de Portete,² en la Alta Guajira colombiana, ocurrida en abril de 2004. En esta masacre asesinaron a varias líderes wayuu debido a fuertes venganzas y, fundamentalmente, como forma de intimidación de parte de los paramilitares de Colombia, apoyados por el ejército del mismo país (según las investigaciones realizadas por las propias autoridades colombianas) hacia el resto de los parientes que vivían y pertenecían a ese territorio. Esta violencia tuvo como

- 1 Este artículo hace parte del proyecto “Espacios de frontera: Identidades, afectividades y conflictos vividos en dos territorios indígenas a partir de una experiencia etnográfica”, investigación financiada por el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA), de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, bajo el código D-439-12-09-AA.
- 2 En septiembre de 2010 se publicó el libro *La masacre de Portete. Mujeres wayuu en la mira*, resultado de la investigación del Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación de Colombia, el cual se realizó con las víctimas de la masacre de Bahía Portete. Allí se trabajó fundamentalmente con las líderes wayuu que se encuentran al frente de la lucha para lograr la justicia que ellos consideran se debe realizar para compensar la agresión vivida, y para lograr recuperar su territorio.



intención última que los wayuu abandonaran el territorio, como efectivamente sucedió. El 8 de abril del 2004 ellos tuvieron que salir de sus casas intempestivamente, huyeron de su territorio y se protegieron en otros espacios de la Guajira colombiana y especialmente en territorio de Venezuela, país que les dio el estatus de refugiados.³

Este artículo forma parte de una investigación más amplia del Grupo de Investigaciones Expresiones y Representaciones de la violencia en América Latina y El Caribe (VALEC) y el Centro de Estudio de Etnografía Comprometida (CEEC), que tiene como objetivo tratar de comprender, desde un estudio interdisciplinario, cuáles son las consecuencias políticas, culturales y afectivas de los conflictos característicos del grupo indígena wayuu en el marco de este desplazamiento forzoso. En este artículo, en particular, se trabaja desde la antropología de las emociones. Durante el trabajo de campo se aborda a una mujer perteneciente a una de las familias wayuu desplazadas del territorio de Portete. Se le enfocará desde sus emociones y sentimientos (aflicción, ira, rabia, altivez, deseos de venganza) vividos por ella debido a la agresión inesperada y profundamente violenta que llevó a la pérdida de su territorio, aunado, más tarde, a la muerte de su hijo.

A todos los pobladores desplazados⁴ y refugiados⁵ de su territorio ancestral, la afectación consecuencia de este zaherimiento produjo aflicción y emociones displacenteras que impactaron en cada una de las víctimas su realidad como vivencia. Por eso se abordó, más que con criterio de verdad, con criterio de experiencia en relación estrecha con la interpretación, y se muestra y carnaliza en esta mujer wayuu, a quien desde ahora se nombrará con el sinónimo de Rafaela Epinayu, a fin de proteger su nombre verdadero (manteniendo el nombre de su clan), reconociendo en la esco-

- 3 En este sentido el Estado venezolano procedió, a través de los órganos estatales, a proteger los derechos de estas personas con registro, censo, seguridad, procesos de información sobre las posibilidades de protección, además de alimentos, agua, atención psicosocial y salud, entre otros. Entre las autoridades venezolanas que reaccionaron en un primer momento frente a esta movilización, se encuentran la llamada entonces Dirección de Inmigración y Extranjería (DIEX), hoy el Servicio Administrativo de Identificación, Migración y Extranjería (SENIAT), y la Fuerza Armada Nacional Bolivariana, asimismo la Gobernación del Estado Zulia y su policía regional, la Alcaldía de Maracaibo, el Ministerio del Poder Popular para la Educación y la Secretaría Educativa del estado. Datos de ACNUR: Río Oro.
- 4 Refiere a los wayuu que se vieron obligadas a huir de su territorio en Bahía Portete dejándolo todo, pero que no cruzaron las fronteras de su país de nacionalidad; no a todos estos wayuu desplazados les asistió el Derecho Internacional Humanitario contemplado en los Convenios de Ginebra de 1949, aplicables en situaciones de conflictos armados, de los que Colombia es un ejemplo [Como consecuencia del conflicto armado, muchos otros colombianos se han dado a conocer como desplazados internos o desplazados forzosos].
- 5 Refiere a los wayuu que, en su huida, dejaron atrás todo lo que tenían y cruzaron las fronteras de su país, abandonando su país natal, asentándose en regiones aledañas a la frontera o en ciudades no muy distantes de ella (ejemplo, Maracaibo, en el estado Zulia, en Venezuela); no a todos estos wayuu refugiados les asistió la Convención del Estatuto de los Refugiados de 1951, basado en la Declaración de los Derechos Humanos, aprobada en el Consejo de las Naciones Unidas en diciembre de 1948.



gencia las limitaciones y desventajas que éste involucra para los investigadores frente al texto que la propia Rafaela Epinayu en su cotidianidad devela como su creadora.

La presente textualización describe parte de esta experiencia etnográfica vivida en Bahía de Portete en abril del 2012, donde se realizó un Yanama, traducido como “Jornada colectiva”. Estos Yanama lo venían haciendo hacía unos años, conmemorando la masacre, y en esa oportunidad irían, además, con la intención de recibir a algunas autoridades colombianas cuyo objetivo era realizar acuerdos a partir del giro político que diera el presidente Manuel Santos frente a los desplazados en todo el país. Los funcionarios del Estado eran representantes de lo que se llamó Unidad para las Víctimas,⁶ creado en enero del 2012. El Yanama al cual asistimos en aquel año lo denominaron *Mujer Territorio y Autonomía*, y era el octavo que los wayuu de Portete celebraban.

La palabra Yanama la traducen como trabajo colectivo, pero también está vinculada a otras formas de organización relativas a luchas lideradas fundamentalmente por mujeres en defensa del territorio. En el libro del Centro Nacional de Memoria Histórica afirman que esa forma de organización, surgida en años recientes, fue creada por la líder Remedios Fajardo quien:

[...] trabajó en coordinación con comunidades de la Media y Alta Guajira para defender sus derechos y territorio frente al proyecto de desarrollo de la explotación carbonífera El Cerrejón. La organización indígena Yanama lideró la resistencia de las comunidades wayuu a la apropiación o el desplazamiento de su tierra para la construcción y desarrollo del complejo minero; evitó la nivelación del Cerro de la Teta, lugar sagrado de los wayuu, y promovió el reconocimiento del territorio indígena como resguardo de la Media y Alta Guajira. (Memoria Histórica, 2010, p. 182)

Estos Yanama realizados en Portete son parte de una larga lucha y negociaciones de las y los wayuu que al final tuvo sus frutos con el retorno a su territorio en diciembre de 2014. Este evento trascendió sus fronteras locales y nacionales, llegando a ser reconocido internacionalmente, gracias, sobre todo, a las mujeres que lideraron esta lucha en condiciones de profunda vulnerabilidad ante el silencio impuesto por los actores armados de ese país.

CONCIENCIA METÓDICA

Esta investigación se coloca en una propuesta de conciencia metódica, donde a partir de un trabajo etnográfico se hace énfasis en la experiencia cognitiva y emotiva

6 La Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas de Colombia es una institución creada en enero de 2012, a partir de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (Ley 1448) aprobada por el gobierno del presidente Juan Manuel Santo, por la cual se dictan medidas que suponen atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno.



de los actores sociales. Esta investigación se sitúa dentro de una propuesta fenomenológica de descripción densa y hermenéutica. Trata de asistir a uno de los aspectos menos trabajados dentro de la tradición del estudio antropológico que es la consideración de las emociones y sentimientos que viven y sienten los hombres de una sociedad en correspondencia con lo que les parece bello, bueno, justo, injusto. Son las mujeres y los hombres con voz, con sentimientos y emociones quienes en última instancia justifican el hecho de acercarse y vivir en el acto de hacer conocimiento. Se realiza la textualización donde lo fenomenológico y hermenéutico se muestran a manera de itinerario. Primero haciendo una textualización de la experiencia etnográfica en ese viaje a Portete y luego abordando lo sucedido desde una intención interpretativa en “cuatro momentos” a lo largo de este trabajo.

Pensamos que la evocación de lo vivido en esa experiencia de campo y los diálogos que surgen reclama el reconocimiento y la presencia del contexto, pero también la presencia decisiva de aquellos con quienes dialogamos y comunicamos. Se trata de dar cuenta de un enfoque que privilegia a la cultura (desde una atención particular a la experiencia etnográfica) y se propone hablar sobre la propia experiencia con las personas que habitan en esos espacios que se abordan en esta investigación. Junto a Moreno Olmedo (2008) afirmamos: “[...] surge la interrogación por el sentido de esta experiencia de vida, no para un sujeto interpretante entendido como individuo, sino para un sujeto en cuanto ser-de-relación, implicado en la totalidad relacional que vive” (p. 71).

En este sentido apostamos al sujeto, que es quien vive y construye la realidad a la cual pertenece, y donde se le puede ubicar y caracterizar desde lo que es y proyectado en la vida que ha construido, y que a la vez lo ha construido a él. Lo vivido se sitúa en la base de la estética de la existencia, tanto del sujeto, como del grupo al cual pertenece. Conociendo al sujeto, también se conoce a la sociedad y a la episteme que los determina a ambos.

Cuando hacemos etnografía nos enfrentamos a personas con historia, de carne y huesos, sentimientos, sueños, alegrías, esperanzas, aflicciones. Cada uno de los personajes se presenta desde su propio discurso, desde su propio sentir. Cada uno de los personajes se hace portador de su propia idea de las cosas, de su propia verdad, de su manera de ver, construir y mostrar su mundo. La sociedad está construida por la suma de todas las individualidades, pero cada una de ellas se presenta y se narra desde su propio ser y pensar en el mundo. Cada persona que aparece en un diálogo dice algo de él, o de ella, pero también de la sociedad a la cual pertenece. Cada frase que se dice, cada opinión, nos muestran una parte de lo que puede ser esta sociedad, de lo que es posible dentro de ella.

II. CONTEXTO: RAFAELA EPINAYU Y LA MASACRE DE BAHÍA DE PORTETE

Ya conocíamos a la gente de Bahía de Portete, pues en su territorio habíamos realizado trabajo de campo en el año 2004, pocos meses antes de la agresión sufrida en abril de ese año. Posteriormente estuvimos trabajando con wayuu migrados a Maracaibo en una investigación que se llamó “Crimen y castigo en la sociedad wayuu”. Decidimos buscar a la gente de Portete, lo que no fue fácil debido al entramado de anonimatos que los caracteriza y mucho más en el contexto de la violencia vivida, marcada con grandes temores y riesgos frente a la brutal arremetida de los paramilitares.

Supimos de Rafaela Epinayu en el primer trabajo de campo que realizamos a Maracaibo, después de contactarlos. Fuimos al barrio Indio Mara en la ciudad de Maracaibo e hicimos los primeros contactos con sus hermanas y parientes apüshi (parientes maternos). Nos hablaron de ella, que vivía en una de las pequeñas casas ubicadas en un terreno común, junto a sus otros parientes, pero nos dijeron que se encontraba en consulta médica. Una de sus hermanas nos dijo que Rafaela Epinayu había pasado por una fuerte depresión a raíz de la agresión paramilitar que sufrieron en su territorio a lo cual se sumó la muerte de un hijo.

Esa aflicción tuvo que ver con esos años sin reparación, sin verdad, con un desorden e inestabilidad que abarcaba sus cotidianidades y todo su mundo simbólico. En la masacre murieron parientes y allegados. Asesinaron a Ramona Epinayu Margot Fince Epinayú (de 70 años), a Rosa Fince Epinayu (de 46 años), a Rubén Epinayú (de 18 años), torturado y amarrado a una camioneta, además de una persona sin identificar de la cual sólo se encontró un brazo calcinado. Hubo dos desaparecidas, Reina Fince Pushaina (de 13 años de edad) y Diana Fince Epinayu (de 40 años). Otra víctima, Dilia Epinayú, de 50 años (sobreviviente del primer ataque), fue asesinada un año después al volver al territorio, cuando se registró lo que ellos denominaron el “falso retorno”. Según las investigaciones, la masacre de Bahía Portete fue organizada por el jefe paramilitar del Bloque Norte de las Autodefensas Unidas de Colombia, Rodrigo Tovar Pupo, alias “Jorge 40”; el comandante militar del Frente Contrainsurgencia Wayuu, Arnulfo Sánchez, alias “Pablo”; y el wayuu José María Barros Ipuana, conocido como “Chema Bala”, comerciante de la zona.⁷

7 Sobre el proceso de investigación y condena de algunos de los que participaron en esta masacre puede revisarse el trabajo realizado por el Grupo de Memoria Histórica. Allí se especifica los participantes de estos hechos tanto por parte del ejército colombiano como por el grupo paramilitar del Bloque Norte de las Autodefensas Unidas de Colombia. También especifican las condenas que recibieron los inculpados en la masacre. Ver Memoria Histórica (2010), *La masacre de Bahía de Portete*.



VIOLENCIA Y EMOCIONES

A los hechos violentos con o sin implicaciones delictivas no les es extraña su cuantificación en términos de pérdidas humanas y materiales, además de acompañarse con frecuencia de cifras negras. La Organización Mundial de la Salud (2003) define la violencia como:

El uso deliberado de la fuerza física o el poder, ya sea en grado de amenaza o efectivo, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones. (p. 5)

En cuanto a su naturaleza puede ser física, sexual, psíquica y privaciones; en relación con quien(es) comete(n) el acto violento, esta puede ser autoinfligida, interpersonal o colectiva, esta última tocante a la violencia social, económica y política (aludiendo a violencia de Estado, conflictos armados, guerras y terrorismo).

La violencia contra Rafaela Epinayú tuvo como consecuencias el dolor, la aflicción, la impotencia y toda la serie de secuelas características que de esa violencia se desprenden. Una mujer víctima de la violencia expresada en un acontecimiento (masacre de Portete) materializado en el asesinato sanguinario (desmembramiento) de familiares y amigos, desapariciones y el desplazamiento del territorio; también víctima de la violencia estructural, marcada por un relegar los intereses de los derechos originarios de los indígenas, a favor de los intereses del Estado y del paramilitarismo, coincidiendo ambos en muchos propósitos y objetivos.

La vivencia de un conflicto violento es advertida por quienes son impactados por este como una contingente reacción o experiencia desagradable (emoción), por la expresión mental de esa emoción (sentimiento) y por su proceso de interacción social con otras personas (afecto). Es necesario precisar que las emociones son la reacción inmediata a una situación favorable o desfavorable, con una tonalidad sentimental, placentera o dolorosa, de aparición más abrupta, independiente de la voluntad (aun aprendiendo a suprimirlas o enmascararlas) y de corta duración.

Se han reconocido y estudiado dos tipos de emociones: las básicas o primarias y las cognoscitivas superiores o secundarias, llamadas también emociones sociales. Según Bericat, “Las emociones primarias se consideran respuestas universales, fundamentalmente fisiológicas, evolutivamente relevantes y biológica y neurológicamente innatas” (Bericat, 2012, p. 2). En el mismo tenor, para Damasio (2006): “Son programas complejos de acciones, en amplia medida automáticos, confeccionados por la evolución. Se llevan a cabo en nuestros cuerpos, desde las expresiones faciales y las posturas, hasta los cambios en las vísceras y el medio interno” (p. 175), además de ser predecibles y experimentarse como un fenómeno interno. En todas las culturas se reconoce este grupo de emociones (incluyendo por consenso, alegría, miedo, ira,

tristeza, repugnancia y sorpresa) llamadas básicas por involucrar las estructuras subcorticales del cerebro humano; no son aprendidas y están asociadas universalmente a una única expresión facial.

Por su parte, en este mismo orden de ideas, las llamadas emociones cognoscitivas superiores (en las que parece haber acuerdo en aceptar la envidia, celos, vergüenza, culpabilidad, orgullo, desconcierto, incluso amor) fundamentalmente sociales y con procesamientos más elaborados al nivel de la corteza cerebral, están sujetas a mayor influjo de los pensamientos conscientes, por tanto menos automáticas y rápidas que las emociones básicas. Las emociones secundarias “pueden resultar de una combinación de las primarias, están muy condicionadas social y culturalmente” (Bericat, 2012, p. 2), por lo que las conductas derivadas de estas suelen implicar un alcance mayor debido a que “surgen en un contexto social determinado, que es el que les confiere significación y necesitan del análisis de los otros para poder entenderse apropiadamente” (Chóliz y Gómez, 2012, p. 395).

Las emociones experimentadas logran su expresión mental como sentimientos, menos intensos estos, pero más estables en el tiempo que las primeras por ser estados afectivos relativamente permanentes y que encierran la idea de darse cuenta de la emoción, matizando la relación o situación con su afecto. Por lo que “la emoción y las reacciones emocionales están alineadas con el cuerpo, los sentimientos con la mente” (Damasio, 2006, p. 14). Además, redimen su “papel esencial en el comportamiento social y, por extensión, en el comportamiento ético” (Damasio, 2006, p. 170).

El afecto es un proceso de interacción social entre dos o más personas, por lo que es algo que se transfiere de uno a otro. Por eso se dice que las personas dan y reciben afecto. Se recomienda el trabajo “La culturalización de los afectos: Emociones y sentimiento”, de Gabriela Rodríguez Hernández, Carlos Saúl Juárez Lugo y María del Consuelo Ponce de León (2011), en cuyo trabajo se presentan los afectos como contruidos psicosocialmente, los cuales incluyen las emociones y los sentimientos. Se muestra el afecto como un elemento irreductible cuya característica es no ser un fenómeno cognitivo per se, que se vive en el seno de grupos en los cuales la cultura con sus sistemas simbólicos influye en la construcción de significado público y compartido de los actos de protesta colectiva, acción intencional, situada en escenarios donde confluyen razones y afectos producto de la comunión de individuos. En este sentido se debe apuntar que:

Los afectos, junto con sus emociones y sentimientos, están ligadas al orden social (deber-ser/deber-hacer) de una comunidad particular. La afectividad implica patrones socio-culturales determinados por la experiencia que se manifiesta en situaciones sociales específicas, con sus propias reglas, que si no se cumplen pueden dar lugar a situaciones conflictivas. (Rodríguez *et. al.*, 2011, p. 194)



Las emociones como experiencia que acontece de forma individual en cada sujeto (dotada de propósito, intensidad y duración) están determinadas por las circunstancias, los momentos sociales y contextos culturales en que se experimentan. Para Le Breton (1999),

El desencadenamiento de las emociones es necesariamente un dato cultural tramado en el corazón del vínculo social y alimentado por la historia del sujeto. Indica a los ojos de los otros una manera personal de ver el mundo y estar afectados por él. (p. 45)

Dar cuenta, durante esta experiencia de campo, de las maneras cómo Rafaela Epinayu experimentó las emociones socialmente, permitió aprehender sus conductas relacionales dando sentido a las interacciones sociales y a la significación dada a los acontecimientos (fuesen consigo misma o con los otros en convivencia) sobre las que se movía su vida y práctica social en los diversos, congéneres o ajenos a ella, mundos culturales. Esta particular forma de vivir las emociones dio razón de la dimensión del mundo en que ella vivía sumida, los aspectos que le proporcionaban bienestar y malestar, dotándolas de interpretaciones, expresiones y relaciones, que se subordinaban al contexto donde esta se encontrase, alumbrando los simbolismos que daban sentido a las relaciones sociales, culturales e intersubjetivas vividas en y con ella por la comunidad misma.

II. ETNOGRAFÍA DE UN VIAJE DE MARACAIBO, VENEZUELA, A LA FRONTERA CON COLOMBIA

Acordamos, con los parientes wayuu, vernos el día martes 17 de abril, en la Bomba Caribe, cerca del barrio Indio Mara, donde ellos viven. A las nueve de la mañana tomamos un carro de servicio público que nos llevaría a Paraguaipoa, pueblo ubicado en territorio venezolano. Desde allí tomaríamos otro carro directo a Uribia (ya en territorio colombiano), lugar de encuentro de todos los que iríamos a Bahía de Portete, incluyendo a los wayuu que se encontraban en la Guajira colombiana.

Abordamos el vehículo rústico, “la Toyota”, de color blanco, chasis largo, de 12 puestos y donde en verdad viajaríamos unas 15 personas, todos wayuu con excepción de nosotros dos y dos estudiantes del Doctorado, integrantes de nuestro grupo de investigación y colaboradoras del proyecto. Con nosotros viajaba Rafaela Epinayu, su madre, sus hermanas Remedios (Lula) y Ana, algunos sobrinos y sobrinas, y uno de los nietos de Rafaela Epinayu, todos ellos parientes maternos (apüshi).

Nos alejamos de Maracaibo y fuimos entrando poco a poco en la vastedad de la tierra guajira. A medida que íbamos avanzando se fue volviendo más duro el calor. El viento se colaba por todas las ventanas del Toyota y hacía difícil la comunicación. La música, con

un elocuente vallenato, sonaba mientras continuaba el camino. La Guajira es la vastedad infinita donde el horizonte pareciera no tener límites. Es la tierra yerma que niega la fertilidad, es el sol inclemente e insensible, es el calor que baña los cuerpos, es el viento desmesurado que arrasa toda posibilidad de vida.

De esta manera, hicimos el recorrido de Maracaibo, al límite entre la frontera noroeste de Venezuela y la frontera noreste de Colombia, para llegar luego al municipio de Uribia, ubicado en el Departamento de la Guajira, en Colombia. Durante la travesía, sólo los cuatro pasajeros no wayuu fueron movidos de sus puestos repetidas veces con el objeto de revisarles el documento de identidad en los catorce puestos de control que la Fuerza Armada de Venezuela tiene instalados a lo largo del camino (contrario a un único puesto de control del lado colombiano). En dos ocasiones vimos cómo Rafaela Epinayu y las mujeres, mas no los hombres, confrontaron a los miembros de la Fuerza Armada Nacional venezolana pertenecientes a la etnia Wayuu por demandar indebidamente cosas de los pasajeros. Rafaela Epinayu los increpó elevando su tono de voz y hablando en su idioma propio, el wayuunaiki, con una risa sarcástica y sin mirarlos a la cara, pero con mucho carácter, no quedándoles más remedio a los efectivos uniformados que murmurar en su mismo idioma, y de inmediato quedarse callados, cerrar la puerta trasera de “la Toyota” y permitir al carro proseguir su marcha.

YA EN COLOMBIA, DE URIBIA A PORTETE

Llegamos al pueblo de Uribia, en el municipio del mismo nombre, pasado el mediodía. Compartimos la espera junto a otros amigos, familiares o parientes venidos de las inmediaciones y también de Maracaibo. Se conversa en español y en wayuunaiki, entre esas del Yanama. Todos se saludan pues parecen conocerse, pero se agrupan entre ellos de manera diferente, como en un tácito lindar de reconocimiento de intereses y de subgrupos en el espacio. Unos, sobre todo las mujeres, parecen transitar sin límites, entre momentos de sonrisas y familiaridad por los diferentes ambientes de la casa donde nos encontramos, otros parecen tener el privilegio de ocupar las hamacas y mecedoras en el patio techado de la parte posterior de la casa, otros no parecen disponer de la misma condición que los anteriores, ubicándose en la parte no techada del solar posterior de la casa, conversando en cuclillas o de pie. Otros se concentran en la acera, en la parte de afuera de la casa, al lado de la puerta que hace de entrada en forma de garaje. A nosotros, nos ubicaron en bancas de madera y sillas en una esquina techada del patio trasero de la casa, en un ambiente de franca camaradería.

La llamada caravana que se esperaba llegaría en horas de la tarde a recogerlos para salir desde allí a nuestro destino esperado, la Bahía Portete, no llegó de acuerdo a lo pautado y no fue sino hasta las ocho de la noche que aparecieron los carros para el viaje.



Arribamos a la Bahía cerca de las dos de la mañana, sin la escolta que para la seguridad de los participantes el gobierno colombiano había ofrecido a los organizadores.

El viaje estuvo acompañado de muchos temores, sustos e incertidumbres en una geografía árida desértica, con poca claridad en relación con la dirección correcta. La tierra era arenosa y en muchos momentos quedamos atascados teniendo que hacer mucho esfuerzo para continuar el camino. Era una caravana de civiles, sin armas y sin dispositivos de visión nocturna, entre otras cosas. A eso se sumaba el temor que producía al grupo el hecho de no ir escoltados, sabiendo que el territorio estaba controlado por paramilitares, agresores y responsables de la masacre en su territorio.

NOTA AL MARGEN: ENTRE EL REGRESO Y EL ESTAR DE NUEVO

En este punto del recorrido, lo que no suele verse y escucharse a simple vista o que no siempre se está dispuesto a mostrar en el discurso ante otro-cualquiera, parecía develarse en ese momento compartido. La extraña mezcla de sentimientos, no siempre traslucido en los rostros de quienes allí concurrían, indicaba que “estar de nuevo en Portete” es diferente a “estar de regreso en Portete”, que significaría, en definitiva, cumplir el anhelo de quedarse.

PRIMER DÍA EN BAHÍA DE PORTETE

Portete es una gran bahía. Es un lugar especialmente hermoso, donde el mar Caribe se deja ver con todo su esplendor y belleza. Nos impresionaba el azul intenso del cielo. Sin ninguna nube que pueda apagar o disminuir su color. Un cielo donde los vientos alisios soplan testarudos quitando las nubes y así la posibilidad de lluvia. Era una belleza cruel, podríamos decir. Recordábamos el Portete de hacía unos años que nos había impresionado tanto por su belleza esplendorosa.

Al amanecer pudimos ver las ruinas de la comunidad donde otrora había habido un pueblo hermoso. Recordamos que en una de nuestras notas de campo de ese entonces escribimos:

El lugar era de un orden y limpieza impecables. Nunca habíamos estado en una comunidad wayuu tan agradable y hermosa. No había calles, ni caminos definidos, todo era abierto. Es una extensión plana donde se encuentran los hogares de la gente que allí habita. No hay casas en ruinas, no hay basura, no había indolencia ni descuido posible.

Impactaba profundamente lo que veíamos y que ya no tenía qué ver con lo que allí existió. No podíamos imaginar lo que los wayuu sentían al ver su lugar en esas condiciones.

Las primeras horas de la mañana estuvieron dedicadas a preparar la bienvenida de los parientes y amigos que asistieron al 8° Yanama. Todos los movimientos y organización eran liderados por las dos hermanas que han estado al frente de las luchas por la recuperación del territorio, siendo también parte de las y los wayuu más perseguidos y violentados por parte del grupo de paramilitares responsables de la masacre.

La ceremonia comenzó cerca de las diez de la mañana en una enramada improvisada. Nos encontrábamos todas las personas que habíamos llegado la noche anterior. Todos reunidos bajo el mismo techo de palma rectangular, sin paredes, de aproximadamente unos diez metros de largo por unos seis metros de ancho. La mayoría de los presentes sentados formando un círculo, unos pocos de pie y dos mujeres y un hombre en hamacas. El hombre era el anciano Agustín Fince Epinayú, máxima autoridad de la comunidad. En la primera fila se hallaba la madre de las mujeres líderes de esta lucha, una mujer que emanaba fuerza y tenacidad, con el rostro erguido, sin rastros de debilidad, ni inseguridad alguna.

Una de las hermanas líderes de la ceremonia fue la encargada de dar las palabras de bienvenida:

Hoy es un día de alegría, ya no más de tristeza, porque el día del retorno a nuestro territorio está cerca. Estamos conmemorando ocho años de estos hechos horribles que marcaron para siempre la historia de Portete. Este Yanama es muy importante porque nos permite visibilizar nuestra tragedia y estar unidos para lograr la justicia que merecemos.

Continuó hablando, explicando lo que significaba ese territorio para ellos y la agresión que sufrieron en abril del 2004.

... Esto parece un primer Yanama. Yo recuerdo tanto el primer Yanama con tantos obstáculos entre nosotros mismos. El Estado decía que no y aquí estamos que es lo importante. Rompimos todas las barreras y rompimos todas las estigmas que podían haber, pero aquí estamos. Hoy seguimos resistiendo.

Fue explicando de qué se trataba este Yanama, Después de decir las primeras palabras, aclaró que Agustín Epinayuu diría las palabras de bienvenida. Es un señor muy anciano, de poca altura y de contextura muy frágil. Él se levantó apoyado en su bastón, y erguido y seguro, tal como ellos son; habló en wayunaiki, mientras su nieta iba traduciendo:

Dice él que todas las noches de su vida él recuerda todo el tiempo el dolor y la tristeza de todas aquellas personas que fallecieron y que él todas las noches se despierta pensando en esas personas. Y que él tiene un sufrimiento allá en Venezuela todo el tiempo por esa ausencia.

Así comenzó el Yanama de ese año. Había unas cincuenta personas aproximadamente sentadas escuchando atentas lo que se decía. Sentada en medio de otras dos mujeres



wayuu estaba Rafaela Epinayu. A su lado derecho una mujer de cabellera blanca hasta los hombros, que parecía doblar su edad y peso, vistiendo una manta de color blanco con pequeños estampados negros. Ella ejercía su derecho de palabra en la reunión comunitaria de bienvenida y de revisión de los objetivos del “Yanama” que en ese momento se desarrollaba, atrayendo la atenta mirada de Rafaela Epinayu.

Rafaela Epinayu salió de la enramada a recibir a unos parientes que habían llegado. Atravesó el espacio de la enramada, dejando apreciar su estatura de unos 1,70 metros. Ella es bastante morena si la comparamos con el promedio wayuu, delgada, con el cabello recogido bajo una pañoleta negra, vestía una manta guajira de dos colores, azul y un naranja que se degrada hacia sésamo en forma de líneas gruesas oblicuas, ambos colores con suaves estampados circulares en forma de pequeños ramos plateados. Al poco rato regresó a la enramada con los parientes recién llegados. Ella es respetada y muy apreciada por todos los presentes. Rafaela Epinayu no es líder del proceso de recuperación del territorio y de lo realizado para hacer justicia por la masacre perpetrada, pero sí es la que gesticula, la que se hace sentir con su voz recia y sus movimientos y caminar elocuentes de una fuerte personalidad. No queda en ella, al parecer, rastros de la depresión que la devastó hacía unos años como consecuencia de la muerte de sus parientes y de la pérdida de su territorio e hijo.

El día giró en torno a esta actividad. A mediados de la tarde, después de almorzar, comenzó a sentirse la impaciencia de las wayuu porque no se sabía si las autoridades colombianas asistirían, tal como lo habían prometido. Las hermanas estuvieron comunicándose por teléfono, llamando a funcionarios de la Unidad para la Reparación Integral a las Víctimas de la Dirección de Asuntos Étnicos. Llamaban con insistencia, reclamando con mucha autoridad la presencia y cumplimiento de la promesa realizada. Al parecer, estaban molestas pues le habían informado a finales del día que quienes asistirían no eran las personas que inicialmente habían asignado sino otras que ellas consideraban jerárquicamente inferiores y con las cuales se negarían a hablar. Rafaela Epinayu estaba pendiente de las conversaciones telefónicas y participaba activamente de las discusiones relativas al tema de los funcionarios que debían llegar al día siguiente.

A finales de la tarde nos sentamos en una de las enramadas. Estábamos con Rafaela Epinayu, su madre y hermanas. Estaban conversado sobre lo que había acontecido ese día, también sobre sus vidas en Portete, sobre lo que había sucedido el día de la masacre, sobre sus vidas en Maracaibo. También nos mostraban y comentaban sobre los restos de casas que se encontraban allí. Estaban totalmente destruidas.

Al preguntarles, señalando, por lo que había sido la Escuela, su hermana Remedios (Lula) respondió: “La Escuela era todo esto. Y todas estas son aulas. Pero, lo destruyeron como si fueran enemigos”. Interpelándola por las casas que se veían a lo lejos con gente viviendo allí, ella afirmó: “Sí, allí hay gente, pero esos son los que colaboraron con los

Paracos. Si, esos son la gente que ha destruido todo esto, que han robado, que se han ido llevando las puertas. Todo está desvalijado. Y esta era las casas donde vivíamos nosotros”.

De pronto Rafaela Epinayu dice:

Yo me crié, nosotros nos criamos acá en Portete. Es nuestro territorio, donde están nuestros antepasados, lo que sentimos nuestro, de nosotros, donde están nuestros cementerios, nuestros muertos, es acá en Portete. Uno es el territorio, por eso esa tristeza tan grande. Cuando nos quitaron el territorio es como si nos hubieran arrancado la vida.

Después de una pausa, Rafaela Epinayu afirmó con contundencia: “Pero, nuestro territorio es éste, Portete, y lo voy a defender hasta con las uñas, con la vida, con todo”. Dijo esto y se fue caminando hacia uno de los fogones donde se estaba preparando la comida de esa tarde. Uno de los parientes de Rafaela Epinayu, Esteban Epinayuu, que se había integrado a la conversación, dijo, al verla alejarse:

La familia sufrió mucho con todo esto. La abuela Rosario murió en Maracaibo, pensando que estaba en La Guajira. Eso es una gran tristeza, ¿oíste? La pariente Laura murió de depresión. Le reventó un cáncer y no quiso hacerse nada, nada. Ni con medicina wayuu, ni con medicina alijuna, de médicos de Maracaibo. Murió, duró muy poco tiempo. Rafaela Epinayu también sufrió mucho. Tuvo una gran depresión. Se le juntó lo de Portete con la muerte de su hijo. Su hijo mayor. Él se perdió en la delincuencia.

Rafaela Epinayu volvió y estuvimos conversando largamente. Quienes nos acompañaban se fueron a ver unos documentales que estaban proyectando como parte de la programación del Yanama. Ella se quedó conversando un rato, manifestando: “esa agresión produjo una “gran afectación cultural” y también una “herida emocional” a los wayuu que sufrimos esta masacre”. Dijo:

Yo sufrí y lloré la pérdida de mi territorio. Yo sufrí por mi gente, por mis hermanos, por mis tíos, por mis abuelitos. Por la muerte de mis tías... Mucha gente llegó sin nada, sólo con la ropa y ya... estábamos muy asustados no sabíamos qué sería de nuestras vidas. Muchos tenían familia en Maracaibo, pero no estábamos acostumbrados a vivir así. No sabíamos dónde vivir, muchos no tenían nada, sólo lo que llevaban encima, y muchos, hasta el sol de hoy, no tienen casa todavía. Sin casa y sin nada propio. Al principio la situación era muy dura, yo no trabajaba, medio sobrevivía con las ayudas que daba la Cruz Roja, ACNUR, Unicef y Protección Civil en Venezuela, pero esto sólo fue por un año. Antes que pasara lo de Portete vivíamos tranquilos, no era mucho, pero vivíamos bien.

Habló de cada uno de sus hermanos, de lo que había sucedido a la gente asesinada por los paramilitares, nos contó del día que les permitieron ir a recoger los muertos. Pero no me dijo nada de su hijo. Sólo comentó que perder el territorio se asemejaba al dolor de perder un hijo. Dijo: “yo sufrí una gran tristeza, no quería vivir, no comía, no quería hablar”. Se recostó a la silla donde estaba sentada, indicando: “Mejor vamos con la otra gente”. Nos levantamos y caminamos en silencio hacia el grupo de wayuu que se encontraban reunidos y atentos viendo los documentales.



OTRO DÍA: EXPECTATIVAS Y EMOCIONES

El segundo día en Portete estaba lleno de expectativa, pues los funcionarios del gobierno colombiano llegarían en el transcurso de la mañana, como en efecto sucedió. Llegaron los funcionarios custodiados por varios soldados del ejército colombiano. La camisa de uno de los funcionarios decía en la parte de atrás: “la injusticia entra por casa”. Se discutía sobre el hecho de que el territorio le otorgaba autonomía e identidad propia a los indígenas. Se solicitaba el derecho al territorio, a la educación, a la salud, también el derecho a la consulta previa, aduciendo también que no puede haber un programa de reparación general ya que cada víctima es diferente. Se habla sobre el daño colectivo, lo que ellos también llamaron el “pago de sangre, de lágrimas y de sufrimiento”.

Más tarde Rafaela Epinayu comenta:

La idea es indemnizar lo que nosotros perdimos, porque ahí se perdió y los muertos también tienen que pagarlos, porque nosotros no tenemos enemigos, y jamás y nunca ha pasado en la Guajira que ellos van a matar mujeres, niños. Eso es algo que jamás se hace, por lo menos un enemigo de nosotros, tenemos un enemigo, un wayuu tiene un enemigo los enemigos nunca se meten con las mujeres, buscan a los hombres; mujeres, niños y ancianos no caben en ese problema. Bueno eso, ellos tienen que pagar eso, y por todo lo que ellos hicieron, las faltas en nuestro territorio propio, nuestro territorio. El desplazamiento, todo, eso no es un daño que ellos hicieron, no, fue un daño psicológico en todos los ámbitos.

Fueron horas de discusión sobre cómo se haría el retorno, en qué condiciones, qué cosas garantizaría el gobierno colombiano. Insistían en la seguridad, en la promesa de que los paramilitares abandonaran definitivamente el territorio. Sin duda era uno de los mayores temores y reclamos pues, tal como nos habían dicho y también habíamos percibido, había casas no muy lejos de allí ocupadas por wayuu protegidos y aliados de los paramilitares a quienes acusaban de haber sido cómplices de la masacre y de estar allí como dueños del territorio. El vicepresidente de Colombia, en ese momento Manuel Santos, llevó y respaldó a un grupo de wayuu que no era parte de los desplazados de Portete, quienes por eso lo llamaron “falso retorno”.

TERCER DÍA EN PORTETE: EVOCACIÓN E IRA

Una de las actividades a realizar en el marco de los Yanama consistía en hacer el recorrido por el lugar donde habían sido asesinadas las víctimas de la masacre y donde aún permanecían las casas donde habían vivido. Salimos de la enramada y nos dirigimos a la ranchería donde estaban las casas de algunos de los desplazados. Eran casas construidas con bloques, estructuras de hierro, con cerámica, que dejaban ver la capacidad adquisitiva de la gente que había vivido allí. Esto se diferencia de las casas originales de La Alta Guajira, construidas con materiales del propio territorio. El deterioro de estas

casas se debía, en parte, al tiempo de desocupación que ya tenían desde el 2004 y al ensañamiento, según ellas afirmaban, de los paramilitares y de los wayuu que se encontraban allí, protegidos por estos últimos.

Las mujeres líderes se encargaron de mostrar e ir explicando los detalles a los funcionarios colombianos. Rafaela Epinayu iba a nuestro lado, narrando detalles del ataque, de los lugares donde habían asesinado a las mujeres y jóvenes víctimas. Pasamos por la casa donde había funcionado una bodega llamada San Tomé. Rafaela Epinayu a ratos no contenía su llanto, pero se alejaba un poco y volvía de nuevo a continuar contándonos sobre lo sucedido.

Era conmovedor y aturdí lo que escuchábamos y veíamos. En las paredes de las casas hay dibujos obscenos representando a mujeres abiertas, a punto de ser penetradas por penes gigantes. Amenazas de violación explícitamente realizadas, sobre todo, a las mujeres líderes de esta lucha de recuperación del territorio.

Luego salimos del lugar y nos dirigimos a un jagüey, un pozo de agua muy grande que estaba en el camino. Estaba cercado por troncos de árboles, resultado de un trabajo impecable y de reciente construcción. Dentro de la cerca se encontraba una anciana, un niño y un hombre joven. Ella estaba sentada a la orilla del jagüey sacando barro que utilizan para curar ciertas enfermedades. A ella la acusaban de informante y decían que era una de las que señaló a los paramilitares quiénes debían ser ejecutados. El hombre se encontraba en la puerta de entrada al jagüey. El grupo de mujeres se abalanzó contra él gesticulando y hablando en voz alta y amenazante. La ira se había apoderado de todos, pero Rafaela Epinayu fue la más explosiva y quien más arenga armó. Era claro que la presencia de esta gente enfurecía a los wayuu que habían sufrido el desplazamiento y se encontraban, en muchos casos, en situaciones de mucha precariedad y vulnerabilidad. El hombre se mantuvo sereno. La anciana se mantuvo de espaldas y no respondió nada a lo que dijeron. El niño estaba completamente desnudo, tranquilo, jugando con una vara que tenía en sus manos, ajeno a lo que estaba sucediendo.

V. INTERPRETACIÓN DE LOS MOMENTOS

PRIMER MOMENTO: DE LA ALEGRÍA A LA NOSTALGIA

En nuestra estadía en la Alta Guajira colombiana percibimos en Rafaela Epinayu la emoción de la alegría por pisar la tierra a la que siente pertenecer desde toda su vida, la tierra de los “otros-aún-con-ella” y de los que, desde el pasado, aún fallecidos, siguen haciendo presencia. Tierra que debemos denominar territorio, como suele ser desde la tradición y la costumbre, desvalorizadas, en mala hora, por el poder constituido expresado en la violencia de esos tiempos de muerte. Si junto a ella, otras sonrisas de alegría, de encuentro familiar, amistad y solidaridad, de wayuu y alijunas, todos reconocidos como colectividad aún con formas de vida diferentes, portadores



de cultura y no todos herederos de la misma tradición. Nostalgia de compartir el sufrimiento que desde Maracaibo, en Venezuela, se tenía por la ausencia de Portete, la bahía ancestral. Ausencia que resulta en el quebrantamiento de un universo simbólico, sentido perdido a pesar del reencuentro de los Yanama y de difícil reconstrucción en lo interno de su mundo de desplazada. La emoción de la alegría compartida que hubo en otro momento del día se va desdibujando al observar la destrucción de las casas por quienes uniformados de camuflaje, con los símbolos del poder, del ejército y el Estado, huyeron después de matar, y por quienes aun siendo de la misma etnia, ahora desarmados, continuaron la agresión saqueando y robando las casas deshabitadas con la intención, según los desplazados, de amedrentar.

SEGUNDO MOMENTO: DE LA NOSTALGIA A LA RABIA

Otro día. Esta vez es su mirada, la mímica de su cara, los gestos de sus brazos y manos lo que advierte sin necesidad de palabras que lo sentido es rabia. Rabia que responde al estímulo que desde afuera parece aguijonear con forma de desvergüenza, de componenda, de riña sigilosa, del haz la vista gorda, del corridillo de los otros-wayuu que como no queriendo, queriendo, se dejan escuchar por encima del murmullo “esos no regresan”. Rabia en la respuesta y en su tono al mirar de lejos a los nuevos e indeseados vecinos, los llegados posteriormente a la masacre y los que estando allí pactaron con el enemigo. “*Estos son de ellos* (queriendo decir que fueron puestos por los paramilitares en condición de informantes, cómplices o custodios de sus intereses), *ni siquiera se acercan*”. Ellos dicen “mejor así, que ni lo hagan”. A pesar de ser de la misma etnia, los nuevos y cuestionados vecinos parecen pagar el precio de una alteridad mediada por la rabia y a quienes Rafaela Epinayu siente como otro-wayuu, no propiamente igual, no sólo por no pertenecer a la familia o al mismo clan, o por haber marcadas diferencias sociales con ellos, sino como otro advenedizo, indeseable, traidor, cómplice. Un “otro-nuevo-vecino invasor-wayuu” que es aprehendido en un acto cognitivo que en circunstancia de tensiones se alimenta de la reviviscencia del dolor ancestral y de facto, del sufrimiento, la frustración, la irritabilidad de la pérdida o despojo violento (masacre) de su territorio.

TERCER MOMENTO: DE LA FRUSTRACIÓN A LA MELANCOLÍA

Otro día, distinto a los anteriores ya nombrados, caminando con Rafaela Epinayu por el patio trasero de una de las casas otrora habitadas, signo como tantos otros de la tragedia de Portete-territorio y sus desplazados. Lo dialógico cobró forma en este andar mientras contemplábamos al frente nuestro, en lontananza, la línea donde se unen cielo y tierra, con la bahía que acuñó el nombre al territorio, Portete,

a la izquierda. Y fue allí, donde expuestos a la brisa que refrescaba los rostros, vestidos y cabelleras, se hizo en ella, se hizo en nosotros, la espontaneidad necesaria para fondear en el recuerdo evocado, en un primer momento sin palabras que, como velero salido de un mar en tormenta, fue deviniendo discurso revelador de la frustración y la tragedia en la ciudad refugio, Maracaibo, para “otros-muchos” ciudad metrópoli, para Rafaela Epinayu ciudad barrio, ciudad centro y periferia, donde la alteridad es vivida como nostalgia y melancolía, donde aún no lograba ser y hacer como los “otros-mayoría-wayuu”, a pesar de su claridad respecto a la “otra-cultura-criolla”, al “otro-alijuna”.

La evocación aparecida en ese instante fue develando en el relato permitido que desde su angustiosa llegada a Maracaibo desde Bahía Portete, a ella le acompañó esa sensación de extrañeza, bien por el anhelo imposible de lo que dejaba atrás en su no planificada huida, al igual que otros miembros de su familia, bien por sentirse ajena a una ciudad diferente de su acostumbrada vida wayuu en Bahía Portete.

CUARTO MOMENTO: DE LA MUERTE A LA SUBLIMACIÓN

Con el apoyo parcial que el gobierno venezolano diera a los llegados de la Alta Guajira colombiana, se instaló Rafaela Epinayu con su familia en un barrio de la periferia, distante en kilómetros del centro de la ciudad, con limitaciones de espacio y servicios básicos, sin asfaltado ni transporte público, lidiando con las exigencias de esta realidad citadina, nueva para ella y sobre todo para sus hijos, buscando salidas que como posibilidades parecían escurrirse como sal y agua entre sus dedos y que día a día reforzaban su melancolía. Lidiando, sin consumirlas, con el mundo de las drogas y, sin delinquir, con la delincuencia, siendo siempre víctima indirecta del “otro-diferente-del-otro”, es decir, uno de sus hijos, el hijo que se adueñó de sus insomnios y trasnochos, de sus miedos a la sirena de vehículos en marcha acelerada, de sus lágrimas de cualquier hora, de la muerte nunca esperada pero presentida. El hijo que, como ella, no parecía encajar fuera de Bahía Portete, adolescente ajeno al lugar, sin territorio que le aposentara, doblemente marginado, de los otros y de los propios, de los alijunas, de los wayuu ciudadanos y de su grupo apüshi (parientes maternos), delinquiendo para llegar hacer y muriendo trágicamente para ser reconocido. Cuánto dolor para Rafaela Epinayu, quien, entre tantos desarraigos y quebrantamiento, buscó refugio en quienes ella percibió interpretaban en ese momento su “ser ahí”, en todo caso, para ella distinto y no reconocido por los otros, sintiéndose así acogida en la religión cristiana evangélica. Religión que, aunque desdiciendo y rechazando su mundo mágico religioso wayuu, pareció darle alivio a su aflicción de penas y responsabilidades por toda esa tragedia que parecía conectarse con su historia, cada vez más lejana, de pueblo ancestral y amerindio, con su íntimo cosmos humano quebrantado



y por ese hijo perdido y muerto que estando ahí, no se sabe si llegó a tener conciencia de su desarraigo.

Las emociones experimentadas por Rafaela Epinayu, de la mano de la hermenéutica, permitieron develar en el trabajo de campo el sentido de sus vivencias en ese complejo devenir de su mundo wayuu sometido a la violencia sanguinaria, permitiendo evidenciar en ella sus formas de mostrarse y su condicionamiento cultural y social y su fuerza emocional para mitigar y aliviar el dolor.

La masacre como estrategia de exterminio cultural en una sociedad determinada por la presencia de la mujer, tuvo consecuencias devastadoras. Se desestabilizó y afectó lo más profundo de su mundo social y simbólico. La Yanama fue una herramienta que resignificó los lazos con el territorio. Un lugar y espacio simbólico donde se actualizó y revitalizó lo que era cada wayuu en su vínculo y pertenencia a su territorio. Su estar allí, su posesionarse, aunque fuera temporalmente, permitió evidenciar las prácticas de la memoria que han mantenido cohesionada a la comunidad y que año tras año buscan reconstruir su tejido social.

Esta particular forma de vivir Rafaela Epinayu sus emociones dio razón de la dimensión del mundo y de las formas de violencia en que ella vivía sumida, consigo misma o con los otros en convivencia; así como de los aspectos que le proporcionaban bienestar y malestar, dotándolas de interpretaciones, expresiones y relaciones, que se subordinaban al contexto, donde se encontraba y donde lo político, definitivamente, es una realidad que no se puede ignorar.

Quedaría pendiente el indagar con los wayuu que vivieron esta experiencia cómo se resignifican en su proceso de lucha y reivindicación social y simbólica, y cómo viven de nuevo su retorno al territorio vulnerado, luego de ser recuperado después de tantos años de lucha y esfuerzos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bericat, E. (2002). Emociones. *Sociopedia.isa*. Recuperado de <http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Emociones.pdf>. doi: 10.1177/205684601261
- Chóliz, M. y Gómez, C. (2002). Emociones sociales (enamoramiento, celos, envidia y empatía). En E. Palermo y F. Fernández, *Psicología de la Motivación y Emoción* (pp. 395-418). Madrid, España: McGrawHill.
- Damasio, A. (2006). *El error de Descarte. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona, España: Crítica.
- Fernández, P. (2002). *La afectividad colectiva*. México: Taurus.
- Le Breton, D. (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.



- Memoria Histórica. (2010). *La masacre de Bahía de Portete. Mujeres wayuu en la mira*. Bogotá, Colombia: Informe del Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, Taurus.
- Moreno Olmedo, A. (2015). *El aro y la trama. Epistemes, modernidad y pueblo*. Caracas, Venezuela: Editorial Convivium.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2003). *Informe Mundial sobre la violencia y la salud*. Washington, D.C, EEUU: Organización Panamericana de la Salud, Oficina Regional para las Américas de la Organización Mundial de la Salud. Recuperado de <http://iris.paho.org/xmlui/bitstream/handle/123456789/725/9275315884.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Rodríguez, G., Juárez, C., y Ponce de León, M. (2011). La culturalización de los afectos: Emociones y sentimientos que dan significado a los actos de protesta colectiva. *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology*, 45(2): 193-202.
- Rouland, N. (1988). *Anthropologie Juridique*. París, Francia: Presses Universitaires de France.
- World Health Organization. (1996). *Global Consultation on Violence and Health. Violence: a public health priority*. Ginebra.



CARNAVAL DE RIOSUCIO: UNA FESTIVIDAD SINCRÉTICA

LILIANA RAMÍREZ ÁLVAREZ Y OSCAR DUVAN LÓPEZ CRUZ

Universidad de Caldas, municipio Manizales
Departamento de Caldas, Colombia

INTRODUCCIÓN

El presente texto se realiza con el fin de visibilizar las manifestaciones carnavalescas del municipio de Riosucio, en Caldas, Colombia, que, aunque están permeadas por elementos colonizadores traídos por los españoles en la época de la conquista, aún conservan ciertas características que han resistido a través del tiempo de las comunidades oprimidas y subyugadas en tiempos de la colonia, en este caso afrodescendientes e indígenas. Por medio de estas, la población riosuceña ha conservado su cultura, aunque debido al mestizaje actualmente lo que se vive es una mezcla de elementos identitarios que congregan las tres culturas que un día conformaron el municipio, es decir, la afrodescendiente, indígena y española. Todo lo anterior lo afirmamos para afirmar la importancia de conservar los saberes tradicionales y su relevancia dentro de los contextos donde se producen, transmiten y exponen.

Esta indagación se lleva a cabo mediante la revisión bibliográfica de varios textos relacionados con el carnaval y su tradición, además de otros relacionados con el sincretismo y la realización de conversaciones informales con habitantes del municipio. La revisión de los textos se efectuó dentro de las instalaciones de la Biblioteca Municipal Otto Morales Benítez de Riosucio, en Caldas, y las conversaciones en diversos lugares del mismo municipio, sin guía y teniendo como enfoque principal la historia del carnaval y, en consecuencia, la historia del municipio, pues ambos surgen de la mano.

HERENCIA TRIÉTNICA

En el municipio de Riosucio Caldas, Colombia, ubicado al “noroccidente del departamento de Caldas [...], que hace parte de la sub región occidente alto junto con los municipios de Filadelfia, La Merced, Marmato y Supía” (Salazar Gómez, 2007), se celebra cada dos años el Carnaval de Riosucio y el centro de atención de



esta festividad es el Diablo, su representante y custodio del pueblo. El municipio tiene una rica historia cultural nutrida por las tres etnias que en la época de la conquista poblaron Colombia: afrodescendientes, indígenas y europeos conformaron el territorio riosuceño. Este encuentro cultural entre indígenas que ya estaban en el lugar, negros esclavos traídos por los españoles y estos últimos que querían imponerse, dio pie a múltiples conflictos por el territorio y sus diversas tradiciones.

El Carnaval de Riosucio Caldas, Colombia, es una festividad en la que confluyen estas tres culturas ya citadas, que conformaron el municipio, por tal motivo se evidencian en él costumbres y tradiciones resultado de la reinterpretación de las prácticas propias y foráneas. Es así como se conforma el carnaval, principal festividad del municipio junto a otros festejos que hacen parte de la cosmovisión de los habitantes del municipio, todo esto resultado de la unión entre tres grupos culturalmente distintos, exponiendo rituales indígenas y afros, y teniendo como base los carnavales españoles, además de poseer gran influencia católica en la representación del diablo como custodio de la celebración.

De este modo el Carnaval de Riosucio es el resultado del sincretismo de estas culturas, pues cuenta con elementos culturales entre los cuales están las chirimías de herencia afro, los rituales de herencia indígena como la preparación y consumo del guarapo, bebida típica y tradicional del municipio, y rituales católicos de herencia española, como el bautizo de un extranjero importante para la comunidad, bien sea de otro municipio de Colombia o de otro país, nombrándolo riosuceño, título que trae como consecuencia que esta persona cuide con sus acciones el Carnaval, entre otras tradiciones de la zona, que fueron traídas por uno de los grupos, en la mayoría de los casos por el dominante. En el Carnaval de Riosucio, esta festividad fue trasladada por los conquistadores españoles, pero fue reinterpretada por afros e indígenas de la región según su cosmovisión, y consiguieron así camuflar sus propias tradiciones que eran vistas como negativas y las cuales se pretendían erradicar. Así, vemos cómo el sincretismo cumple una función en la conservación de las tradiciones de las culturas sometidas por la española, pero a su vez les sirve a los españoles para conseguir de algún modo la implantación del catolicismo.



Voceo (preámbulo que se realiza en la mañana del día a realizar los decretos, cuando se hace homenaje a un matachín o personaje destacado dentro de la celebración, preparación y conservación del Carnaval). 16 de julio del 2016.

FOTOGRAFÍA: Oscar López Cruz.¹

En busca de una solución a las disputas que se presentaban en el municipio de Riosucio, se funda el Carnaval de Riosucio, que se celebra en los primeros días de enero, pues este procede de la fiesta de los reyes magos, que tiene lugar el 6 de enero de cada año, la cual se hereda del acervo español, y tiene una duración de seis días iniciando el primer jueves de enero a la medianoche y finalizando el martes siguiente, también a la medianoche. Posteriormente se establece que la figura del diablo será la custodia de la fiesta.

En un principio el diablo funcionó como justiciero entre la población, buscando la paz entre las comunidades que estaban en constante conflicto por la tierra y por la división política en dos partidos (Conservador y Liberal), y el Diablo se propuso como efigie del Carnaval buscando que los habitantes de las plazas que conforman el municipio (la de arriba “plaza de San Sebastián” y la de abajo “plaza de la Pola o de la Candelaria”), no continuaran agrediendo a “machete” por defender su territorio o sus preferencias políticas, que eran transmitidas a través de radio para la época. En dichas alocuciones radiales los dirigentes políticos motivaban a la población colom-

1 El registro fotográfico presentado en este trabajo fue realizado por uno de los autores, Oscar López Cruz, con una cámara Nikon P-600. Las salidas de campo se hicieron entre julio del 2016 y enero del 2017.



biana a agredirse físicamente por la defensa de ideologías radicalizadas, que los campesinos colombianos la mayoría de las ocasiones no tenían claras.

Con el paso del tiempo y el cambio de las formas del conflicto en el país, cambiaron también las relaciones sociales entre los habitantes de Riosucio, el carnaval se convirtió en tradición y la figura del diablo se fue transformando en la de fiestero, parrandero y bailarín que disfruta del festejo en paz, el mayor exponente de la actitud de los participantes de la fiesta, pero sobre todo de los habitantes riosuceños.



Instalación de la junta del Carnaval de Riosucio 2016
(preámbulo de los decretos que son la primera parte del Carnaval). 16 de julio del 2016.

FOTOGRAFÍA: Oscar López Cruz.

SINCRETISMO EN RIOSUCIO

“Riosucio, con un carnaval nacido oficialmente en 1846, tiene su ángel, pero también su demonio” (Secretaría de Cultura de Caldas, 2001), pues este surge como punto de encuentro de tres culturas diferentes (afrodescendiente, indígenas y españoles) y actualmente tiene más de 150 años de historia marcada por grandes manifestaciones que expresan la tradición y cotidianidad del pueblo riosuceño y el choque cultural que implica este encuentro. Así, el Carnaval está constituido por tres modos de vida, uno propio o nativo (indígena) y dos foráneos (afrodescendiente y español), que traen consigo diversas costumbres congregadas en un solo festejo y que sirvieron para dar pie a los componentes que se ven representados hoy en el Carnaval: el que conserva su estructura de origen español pero incluye prácticas indígenas y afros. De

esta manera se evidencia el sincretismo en dicho festejo, pues como lo define Julián Bueno (2012):

el sincretismo es la fusión de dos o más sistemas de creencia y práctica, especialmente religiosa, en el cual uno de ellos mantiene una vida secreta ocultándose tras el otro, que es el que se muestra plenamente pues es el que goza de aceptación en el medio sociocultural correspondiente. El sistema de creencias oculto es el que pertenece originariamente a una sociedad agredida, obligada a renunciar a su religión y a sus costumbres en favor de una cultura dominante, impuesta, oficialmente triunfante. (Bueno, 2012, pp. 361-362)



Representación sincrética notable en las esculturas del diablo (custodio del Carnaval de Riosucio), ubicadas en el Museo Junta del Carnaval donde se expone la figura del Diablo católico con facciones felinas (colmillos y ojos) en representación del Jaguar, dios indígena. 18 de enero del 2017.

FOTOGRAFÍA: Oscar López Cruz.

En consecuencia, el Carnaval de Riosucio expone el sistema religioso católico, del cual provienen los carnavales como la fiesta carnal previa a la cuaresma, en la que se tiene la libertad absoluta y liberadora para luego entrar en un tiempo de reflexión y perdón. Por otro lado, los sistemas que consideramos agredidos son el indígena y



el afro, mientras el español es el triunfante, ya que se conserva la estructura original del carnaval europeo, mientras que las tradiciones heredadas de las culturas relegadas se presentan de forma secundaria, principalmente con la reinterpretación de las tradiciones españolas y católicas, pues dioses y rituales no pertenecientes al catolicismo eran catalogados como pecado. De esta manera, el dominio por parte de la cultura española permitió aprovecharse de los hábitos indígenas y africanos con el fin de usarlos en la aculturación de los mismos; asimismo, indígenas y afros encontraron en estas festividades una manera de realizar sus rituales sin ser castigados.

Ejemplo de esta relación en la que se pretende imponer una tradición cuyo resultado es el enmascaramiento de las costumbres prohibidas, sería parte de los componentes de las festividades de Riosucio, como la Virgen de la Candelaria, a la que se realiza tributo y quien para los indígenas era el equivalente a la “Diosa de la Chicha advocación regional de la madre tierra” (Bueno, 2012). Las comunidades indígenas de este territorio, para no perder totalmente una de las figuras más importantes en su cosmovisión, como es la diosa que junto al astro rey permiten la vida, la vieron reflejada en la virgen, a quien

[...] en la aldea agrícola de la Candelaria de la Montaña, a partir del primer tercio del siglo XVI, los indios amenizaban tocando con sus chirimías piezas de autores de la tierra, influenciadas, claro, por el clero y débilmente por lo africano, romerías llegaban a la fiesta de otros pueblos de indios de Cauca y del Virreinato. (Montoya, 2011, p. 72)

Dichas comunidades tomaron una figura católica con la que se pretendía enseñar la religión y la reinterpretaron: conservó el nombre católico pero también funcionó como una forma de atesorar ese culto a la madre tierra con la cual tenían contacto mediante el consumo de la chicha, pues “la chicha es como la leche de la madre tierra” (Secretaría de Cultura de Caldas, 2001), y por ende representaba el alimento que una madre da a sus hijos. Es así como la chicha (ahora llamada guarapo) se convirtió en la bebida tradicional y amenizadora por excelencia de las festividades del municipio, en especial del Carnaval de Riosucio, y se escudó su consumo ritual en la figura de una virgen católica a la que se le celebra las fiestas patronales propias de esta religión, de hecho, esta virgen es la patrona de una de las plazas centrales del municipio y de uno de los resguardo indígenas, el cual lleva su nombre.

Lo anterior puede mencionarse como elemento de resistencia que se mantuvo hasta después de la llegada de la colonia y que permitió que aspectos de su cosmovisión permanecieran a pesar de la llegada del clero procedente de España, el cual veía como profano el culto a sus dioses, como, por ejemplo, el culto a la diosa de la chicha, con la que se le rendía tributo a la tierra y a los cultivos que proveían de la misma. Sin embargo, esta deidad fue reemplazada por la Virgen de la Candelaria, sobre la cual, a pesar de ser impuesta y abolir la tradición indígena, se iban a mantener



aspectos de hibridación cultural: “La visión de lo que pudo ser en sus probables comienzos a partir de 1540 [...], presenta una superposición de la celebración católica respecto de la indígena al culto a la tierra” (Bueno, 2011, p. 363).

Las prácticas litúrgicas y el rango de creencias que se tenía sobre la diosa de la chicha se van a mezclar en la adoración asignada a la Virgen de la Candelaria. De esta manera, se va a mantener la ingesta de la bebida de maíz durante la festividad, comprendiendo su papel dentro del culto a la tierra y va a permanecer en la memoria de los riosuceños. Teniendo en cuenta lo anterior, Julián Bueno (2011) va a referirse a la producción artesanal del guarapo: “Es de todas maneras iluminante para la comprensión de su papel dentro del culto a la tierra (el guarapo) y después dentro del Carnaval” (p. 15). Este autor fija la importancia que el guarapo representa en torno a la festividad como elemento trascendental cargado de identidad, que será posteriormente transmitida entre la colectividad, producto de la tierra misma que permite su consumo por generaciones y a la cual se le hace tributo.

Las diferencias territoriales nombradas anteriormente y de las cuales se tiene poca información, fueron superadas a través de una festividad que reúne características de la población negra, indígena y española, y que confluye en nuevas tradiciones culturales que se fueron reflejando en el Carnaval de Riosucio. A pesar de la imposición cultural que inicialmente la iglesia católica realizó sobre las culturas africana (de esclavos y descendientes de esclavos) e indígena, en esta región fue posible que representaciones y connotaciones culturales fueran personificadas en el carnaval y mantener de este modo la resistencia identitaria.

Los rasgos culturales de la población negra, indígena y blanca, diferentes entre sí, formó lo que actualmente se distingue como parte de la tradición riosuceña, producto de la interacción social establecida como una imposición al llegar la colonización española, quienes traían consigo hábitos y prácticas diferentes a la de los indígenas que habitaban la región.

Además de la Diosa de la Chicha, el Dios Sol, representado en el Jaguar, hace presencia en el Carnaval, pues como lo expone Julián Bueno (2012):

Xixarama, el dios supremo de nuestros indios, fue considerado por los españoles como una manifestación más del Diablo por el hecho de que se representase en forma de jaguar, en agresiva actitud de mostrar con una extraña sonrisa los colmillos felinos y las garras. De ninguna manera comprendieron que no era otra cosa que el símbolo del sol, al cual se imploraba que no dejase de brillar, para que la vida en la tierra no se acabara. (Bueno, 2012, pp. 424-425)

Es así como se representan características del dios supremo indígena en la figura del diablo católico, mientras la comunidad española pretendía infundir miedo en los indígenas con una figura diabólica en la que ellos, por sus creencias religiosas, veían el mal. Los indígenas encontraron en esta figura maligna la representación de su gran



dios, aquel que lo precedía todo, en consecuencia, lejos de sentir aberración hacia él comenzaron de algún modo a rendirle el culto que por medio de la religión católica se les quiso quitar. De esta forma el diablo se convirtió en el amigo de parranda de los pobladores y el carnaval en la tradición más importante del municipio, el diablo reinterpretado por los indígenas como dios supremo necesitaba del constante culto en agradecimiento por los favores terrenales recibidos y se instituye entonces la celebración del carnaval cada dos años.

LA DEIDAD CARNAVALESCA

Al ser la figura del Dios Jaguar malinterpretada por el judeocristianismo como una deidad demoniaca, se hace la analogía con el diablo del carnaval, quedando éste impregnado con las características tradicionales del Dios Jaguar, máxima deidad indígena. De esta forma, el diablo del Carnaval de Riosucio funcionó como unificador de las comunidades al tener estos elementos.



Escultura del diablo del Carnaval de Riosucio del 2017. Como se puede ver en la imagen, el Diablo carnavalero, más que miedo, contagia alegría, está sonriente e infunde respeto, pero para los riosuceños jamás miedo. 16 de enero del 2017.

FOTOGRAFÍA: Oscar López Cruz.

Conocidos por los indígenas e imagen castigadora para los españoles, el diablo es una figura que permitía el encuentro musical principalmente con tambores característicos de las comunidades afro. Aunque la figura del diablo fue aceptada por todas las partes, no tenía la misma carga simbólica para todos: mientras la casta blanca se llevaba la idea de un Satanás católico, máximo exponente del castigo y a quien se le temía, a su vez era una forma de enseñar las figuras religiosas; para los indios de la montaña² encarnaba aquel dios supremo que permitía la vida en el planeta y a quien había que rendir tributo en agradecimiento por ello, además de pedirle por la conservación de esta; y para los negros de Quiebralomo³ se convirtió en la representación de los festejos amenizados con la música que sus dioses les concedían hacer.

De esta manera, las chirimías se convirtieron en una de las tradiciones más arraigadas del municipio, compuestas de una forma muy sencilla por flautas, tambores y maracas que daban vida a las festividades, permitiendo las danzas, ahora en Riosucio las danzas del Ingruma,⁴ principal grupo de danza del municipio que se presenta en todos los eventos tradicionales y que además representa a Riosucio en diversos concursos en el país. Este grupo dancístico conserva e investiga las danzas y sus significados dentro del territorio riosuceño, para luego trasmitirlas a los riosuceños y otros espectadores en sus presentaciones.

Podemos observar entonces en el festejo, a pesar de las transformaciones que tuvieron resultado del encuentro con los españoles, la supervivencia de tradiciones indígenas de gran importancia como lo son los cultos al dios Jaguar y a la diosa de la Chicha, es decir, “se conservaron estos mismos hechos culturales pero manifestados de manera distinta a la de antes: la presencia ordenadora y central de una divinidad humana-felina, y el carácter sagrado de la chicha” (Bueno, 2012).

2 La montaña es uno de los resguardos indígenas del municipio, el territorio riosuceño se subdivide en cuatro resguardos indígenas.

3 Quiebralomo es una comunidad perteneciente a uno de los resguardos, Cañamomo y Loma Prieta, ubicado en la entrada al municipio por la vía al municipio de Manizales, en Caldas, Colombia.

4 Ingruma es un cerro en Riosucio, que es sagrado para la comunidad del resguardo de la montaña, al pie de éste se encuentra el casco urbano del municipio, actualmente se le llama la perla del Ingruma; de allí que las danzas tradicionales del municipio obtuvieron su nombre, dirigidas por Julián Bueno (riosuceño), quien ha realizado diversas investigaciones sobre el folclore, la danza tradicional, el carnaval de Riosucio y diversas tradiciones del municipio.





Escultura del diablo del carnaval de Riosucio 2013 (ubicada en el Museo de la Junta del Carnaval, en Riosucio, Caldas). En esta imagen se puede observar el Diablo con las facciones felinas y el “calabazo” al costado izquierdo, recipiente tradicional en el que se envasa el guarapo. 18 de enero del 2017. FOTOGRAFÍA: Oscar López Cruz.

Además de las danzas que los afros comparten con los indígenas, es de esas comunidades negras de donde llega la figura del matachín, quien es uno de los más importantes del carnaval, ya que este vela para que todas las tradiciones del mismo se conserven. El matachín era la manera en que los esclavos afrodescendientes mostra-



ban su descontento con lo realizado por algunos personajes del lugar donde residían, de una manera en la que no podían ser castigados, y al respecto Julián Bueno (2012) escribe:

[...] los sucesos de la vida cotidiana que más les interesan a los negros en África, se ven reflejados en cantos pantomímicos, satíricos y burlones. En ellos se combinan la lírica con la acción dramática, imitando con mímica a la persona a quien se satiriza. Son cantos colectivos, ya con estribillos corales, ya con estrofas que entonan de manera alternada diversos cantadores. (Bueno, 2012, p. 407)

Esta figura del matachín es actualmente una de las más representativas dentro del festejo del Carnaval, pues finalmente es la que da a conocer las quejas de los habitantes del municipio ante las actuaciones de los mismos de una forma burlesca y aceptada por todos, sin causar conflicto más allá de la puesta en escena. Consideramos que es esta una de las principales razones de la creación del carnaval: se encontró una manera de manifestar las inconformidades sin causar riña.

El matachín hace presencia durante todas las temporalidades y eventos del carnaval, desde el pre-carnaval, en los voceos donde sale disfrazado a animar a la gente para que asista en la noche al decreto. En este último sale también disfrazado según el tema de sus denuncias y realiza las mismas poéticamente y de manera burlesca. Luego, pasa por el Carnaval, de nuevo armado con su disfraz, haciendo denuncias y aplaudiendo lo bueno. Ahora, en las comparsas y colonias, participa con los canticos, ya no solo referentes al pueblo, sino también a las situaciones que afronta el país y el mundo, y ayuda también en la organización y buena realización de todo lo relacionado con la fiesta. Y, por último, el matachín participa en el pos-carnaval, que se realiza meses después del Carnaval, con el fin de enaltecer el trabajo realizado por los matachines desde antaño en las diferentes versiones de esta festividad, además de que ellos puedan disfrutar de una pequeña muestra del Carnaval que no pudieron ver como espectadores por su trabajo.

Teniendo en cuenta todos los elementos que se han venido trabajando, es importante resaltar la manera en que estos dan cuenta de las costumbres, usos y prácticas que se preservan como características identitarias de la cultura triétnica (española, africana e indígena), las cuales prevalecen hoy en el pueblo riosuceño y en cuya congregación realizada cada dos años en el margen del Carnaval de Riosucio Caldas se logra destacar el sincretismo que pervive en este pueblo y que se hace más evidente dentro de la festividad.



CONCLUSIÓN

El Carnaval de Riosucio es un reflejo del mestizaje de tradiciones, prácticas y costumbres que permanece desde el encuentro triétnico en lo que es hoy el municipio, pues sería el producto del acervo cultural que se transmite de generación en generación.

Así, el pueblo riosuceño expone en su fiesta popular sus elementos más representativos (el Diablo, los matachines, las comparsas y el guarapo) que configuran la preservación de la cultura triétnica con más 150 años de tradición, que permite a los habitantes del municipio conocer su historia, sentirse orgullosos de ella y transmitir a las generaciones actuales y por venir las tradiciones tanto indígenas y afros como españolas que estuvieron en conflicto y encontraron la manera de conservarse en un proceso sincrético que hoy deja raíces bien plantadas de lo que hace décadas fue la lucha en contra de la imposición de una cultura ajena.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bueno, J. (2012). *Estructura y raíces del carnaval de Riosucio (Tomo 1)*. Manizales, Colombia: Manigraf.
- Salazar Gómez, S.M. (2007). *Por acá Rumbea el diablo. Historias del carnaval de Riosucio*. Manizales, Caldas, Colombia: Universidad de Manizales.
- Secretaría de Cultura de Caldas. (2001). *Antología del Carnaval (Tomo 2)*. Manizales: Instituto Caldense de Cultura.
- Montoya, H. (2011). *Virgen de la Candelaria de la Montaña Riosucio*, Caldas: Recogienda de voces que la exaltan.

LA INCLINACIÓN ETNOGRÁFICA EN LA PRODUCCIÓN INTELECTUAL DE TULIO FEBRES CORDERO

NELLY JOSEFINA HERNÁNDEZ RANGEL

Doctorado en Ciencias Humanas-HUMANIC, Universidad de Los Andes
Unidad de Manuscritos, Biblioteca Nacional-Colección Febres Cordero-Mérida
Mérida, Venezuela

Correo electrónico: nelly.hernandez@bnv.gob.ve

Tanto me deleitaba el perfume de las flores, como el olor de las cosas rancias. A los veinte años apartaba muchas veces los ojos de las cosas más plácidas y hermosas, para fijarlos en un sillón viejo, en un cacharro indígena o en algún pergamino apolillado y polvoriento.
Tulio Febres Cordero (1930a, pp. 67-70)

INTRODUCCIÓN

El epígrafe que inicia este trabajo es una confesión intimista que refleja la inclinación de quien lo escribió, Tulio Febres Cordero,¹ a la observación, estudio y gusto por lo antiguo, lo poético y lo histórico, percepción de la belleza propia del espíritu del romanticismo y comienzos del modernismo, característica presente en la intelectualidad a finales del siglo XIX en Venezuela. En su tránsito vital desarrolló diversos temas de investigación histórica y cultural andina y venezolana, en la que principalmente resaltó la historia del occidente del país desde las culturas originarias hasta la sociedad moderna de mediados del siglo XX.

- 1 Tulio Febres Cordero nació en Mérida el 31 de mayo de 1860. Abogado, historiador, cronista, tipógrafo, editor, periodista, docente en la Universidad de Los Andes y escritor. Apasionado de la historia y las letras, se erigió en el historiador cultural del occidente venezolano, dejando una cuantiosa obra escrita en diversos géneros y tipologías como libros, periódicos, artículos en revistas, manuscritos, hojas sueltas, tarjetas y cartas. Poseedor de su propia imprenta, de ella salió una buena parte de su obra, como los periódicos *El Lápiz*, *El Centavo* y *El Billete*. Los libros: *Estudios sobre etnografía americana* (1892), *Colección de Cuentos* (1902), *Don Quijote en América: o sea la cuarta salida del ingenioso hidalgo de La Mancha* (1905), *Actas de Independencia de Mérida, Trujillo y Táchira en 1810* (1910), *La Hija del Cacique o la Conquista de Valencia* (1911), *Décadas de la historia de Mérida* (1920), *Historia de Los Andes. Procedencia y Lengua de los Aborígenes* (1921), *Memorias de un muchacho* (1924), *Archivo de Historia y Variedades* (1930-1931), *Clave histórica de Mérida* (obra póstuma publicada en 1941), así como sus trabajos tipográficos artísticos, como la *Foliografía de los Andes Venezolanos* y la *imagotipia*. Murió el 3 de junio de 1938.



En su desempeño intelectual investigó, estudió, rescató y divulgó, para el patrimonio histórico-cultural merideño y venezolano, las tradiciones, leyendas, mitos, lengua y piezas de algunas de las culturas aborígenes merideñas. Igualmente ejerció diversos oficios y el cultivo de la escritura en varios géneros literarios. En su trabajo recopilador, historiográfico y ensayístico, procuró la construcción de una identidad nacional y la concientización de la historia y la cultura venezolana y latinoamericana, frente al avasallante y excesivo proceso modernizador y transcultural foráneo.

La Historia Cultural recoge el desarrollo de la cultura en cualesquiera de sus expresiones, manifestando un interés por interpretar lo simbólico y característico que hacen únicas muchas de esas particularidades culturales. En consecuencia, a Tulio Febres Cordero le vemos, desde la perspectiva de la historia cultural, como un personaje inter y multidisciplinario que cabalgó intelectualmente entre dos siglos, tomando de ambos, criterios teórico-metodológicos que incorporó a su línea de pensamiento, no sin revisar, versionar, adaptar o rechazar algunos de esos postulados que no comulgaban con su posición nacionalista y latinoamericanista.

Se pretende con este breve trabajo indagar sobre ese interés de Tulio Febres Cordero a la observación y comprensión de la cultura ancestral originaria, que hemos denominado “inclinación etnográfica”, y cómo se reflejó en su producción intelectual, apoyándonos en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer (1988, 1997), que nos permite analizar los horizontes implicados, como el que se refleja en los documentos y obras del autor, el medio en el que se desarrolló y con el cual interactuó en un proceso de retroalimentación que evidentemente moldeó su pensamiento y se plasmó en su obra, y finalmente la percepción y comprensión del autor, obra y época desde nuestra propia mirada u horizonte.

UNA BASE IMPORTANTE: LA FORMACIÓN EN HISTORIA DE TULIO FEBRES CORDERO

La primera inquietud respecto a la naturaleza del interés de don Tulio en la historia, y luego en esa manifiesta tendencia a conocer, comprender y divulgar la cultura originaria de su región merideña, es susceptible de ser respondida con el muy sugerente epígrafe de este trabajo, palabras que denotan una preferencia de interés expreso hacia el pasado histórico regional y nacional, pero que para la época no se podía tomar sino como una “inclinación o gusto” por los temas de historia, culturas antiguas o de otros lugares, debido a que los únicos estudios universitarios ofrecidos en la universidad de su ciudad merideña eran de Ciencias Políticas (abogado),² Me-

2 Don Tulio finalmente decidió estudiar la carrera de Derecho o Ciencias Políticas, como se le denominaba en esa época, y aunque los terminó en 1882, cumpliendo con los requisitos requeridos por la Universidad de Los Andes, no llega a doctorarse sino 18 años más tarde en 1900.

dicina y Teología y Cánones. Febres Cordero lo expresa con franqueza al escribir sus memorias, en la medianía de edad:

A la verdad, no me era grata la carrera de Derecho, cuanto a la parte profesional se entiende [...] Me llamaba por otros senderos el amor a las letras y las artes. Más me complacía la vida del taller artístico que la del escritorio o bufete del Abogado; y en el campo de los estudios intelectuales prefería los de Historia y Literatura. (Febres Cordero, 1991, p. 41)

Los estudios iniciales de latinidad, propios de la educación escolástica de la época, le prepararon en ciertas asignaturas muy propicias para el estudio histórico y esa posterior inquietud por indagar sobre el pasado originario de las culturas merideñas. Además del latín, cursó las cátedras de gramática, retórica y dialéctica, denominados “conocimientos verbales”, así como aritmética, geometría, astronomía y música, que constituían los conocimientos “matemáticos”. Luego, en sus estudios de filosofía cursó matemáticas, física, geografía e historia universal (Febres Cordero, 1991, p. 40),³ esta última de reciente creación para 1877.

La cátedra de historia universal debió marcarlo profundamente, no solo por su ya propensión natural a los estudios humanísticos, sino además porque uno de sus profesores fue Federico Salas Roo,⁴ médico, miembro de la Sociedad de Ciencias Físicas y Naturales de Caracas, quien así como viajó por Europa también lo hizo como acompañante de Francisco Michelena y Rojas,⁵ en su recorrido de exploración por el río Orinoco. Igualmente fue quien preparó la Sección de Botánica y Zoología del Estado Guzmán Blanco y las mismas secciones para los *Apuntes estadísticos del estado Mérida* (1877) de Monseñor Jesús Jáuregui Moreno. Este exhaustivo trabajo le valió el reconocimiento de estudiosos de la vida científica venezolana, como Adolfo Ernst, Aristides Rojas y Jesús Rosas Marcano, quienes promovieron su incorporación en la Sociedad de Ciencias Físicas y Naturales de Caracas (Pérez, 2008, p. 18).

Probablemente Salas Roo debió ejercer una notable influencia en el joven estudiante, por cuanto en 1909 muere el maestro y Tulio Febres Cordero escribe una semblanza de él expresándose en estos términos:

Era una verdadera enciclopedia: disertaba magistralmente, sin esfuerzo alguno, sobre cualquier ramo de las ciencias físicas y morales [...] Es mucho de admirar que hombre de tan extraordinarias facultades intelectuales, de memoria tan privilegiada y tan galano y elocuente decir, no frecuentase la tribuna oratoria ni escribiese para el libro y el periódico. (Febres Cordero, 1931, p. 356)

3 Fundada en 1877, según lo menciona en su obra.

4 Médico, escritor, acucioso viajero por Europa y por la geografía venezolana.

5 Francisco Michelena y Rojas (Maracay, 26/05/1801 – Amazonas, 27/09/1876) fue diplomático, ministro, gobernador y “viajero universal”. En 1855 fue nombrado agente confidencial de Venezuela para explorar los valles del Orinoco, Casiquiare, Río Negro y Amazonas. Recuperado de <http://cronologiadelestadobolivar.blogspot.com/2013/01/francisco-michelena-y-rojas.htm>



Notable impresión debió ejercer el maestro en el alumno y a su vez éste en aquel. En julio de 1924, cuando Tulio Febres Cordero editó su obra *Memorias de un muchacho*, Federico Salas Uzcátegui, hijo de Federico Salas Roo, le escribe desde Maracaibo:

En días pasados recibí aquí en Maracaibo, [...] su bello libro *Memorias de un muchacho* [...]. Muy agradables ratos me ha proporcionado la lectura de dicho libro: [...] gracias, muchas gracias, por los elogios que hace a mi padre al citar la Cátedra de Historia Universal que él regentó en la Universidad de Mérida [...] Creo que lo que constituye la excelencia de un sistema de enseñanza es que se logre establecer entre el profesor y los discípulos esa comunidad de ideas, gustos y sentimientos que constituye el alma de las cosas. De esa suerte debió ser la afinidad intelectual que se estableció entre ustedes, puesto que muchos años después oí decir a mi padre que: rara vez había encontrado un núcleo de jóvenes más inteligentes y apasionados por el estudio que sus discípulos de la Clase de Historia Universal, entre los cuales citaba a usted. (Salas Uzcátegui, 28 de julio de 1924)

A esto debemos agregar que Tulio Febres Cordero años después, en 1892, fue el catedrático de esta asignatura que impartió hasta 1924 aun cuando había sido jubilado en 1912. Este bagaje académico temprano le reportó notables habilidades que pondría en práctica en sus investigaciones históricas, lingüísticas y culturales, enmarcadas dentro de las corrientes de la época, como el positivismo, cuya ideología marcaba el proyecto de reconstrucción nacional; el modernismo literario como referencia estética; y el movimiento “americanista”, llamado a forjar una conciencia de identidad histórica y cultural propia, sin adscripciones a Europa o Estados Unidos, y a la que se sumaron varios pensadores en América Latina (Tinoco, 2008, pp. 90-91).

En la ciudad nativa consultó la documentación a la que tuvo acceso en el archivo del estado o la biblioteca de la Universidad, la del doctor Caracciolo Parra y Olmedo (Febres Cordero, 1930b, p. 53), y en su propia biblioteca, cuya colección antigua⁶ contiene una diversidad de títulos de autores nacionales y extranjeros, que consultó y le proporcionó seguramente información valiosa para sus obras como: *L'origine des aborigènes Du Péron et de la Bolivie*, de G. De chequi-Montfort (1914); *Historia de las Indias escrita por Bartolomé de las Casas*, de Bartolomé de las Casas (1877); *Nociones de geografía física*, de Archibaldo Geikie (1885); *Historia de la conquista del Perú, con observaciones preliminares sobre la civilización de los incas*, de William Prescott (1853); *Lecciones de antropología*, de Julián Restrepo Hernández (1917); *Las razas y la historia: introducción etnográfica a la historia*, de Eugenio Pittard (1925); *Algo sobre etnografía del territorio Amazonas de Venezuela*, de Martino Matos Arvelo (1908); *Etnografía del Estado Mérida: escrita para el Centenario del Libertador*, de José

6 Su biblioteca particular, denominada hoy en día Biblioteca Febres Cordero, fue donada por la sucesión Febres Cordero en 1978 a la Biblioteca Nacional y tiene su sede en la ciudad de Mérida, Venezuela.

Ignacio Lares (1883); *El indio americano: etnografía, prehistoria e historia colonial-hispanoamericana, prospecto*, de Américo Briceño Valero (1930); entre otros. Esta formación del joven Tulio y la revisión de la bibliografía que consultaba, permite ver los horizontes tanto histórico como el del autor, y nos ratifica ese gusto por estudiar el pasado histórico de las culturas milenarias regionales, o, como lo denominaba el mismo Febres Cordero, fijar sus ojos “en un sillón viejo, en un cacharro indígena”, lo que nos ratifica ese interés que además participaba de la corriente americanista muy en boga y a la que se sumaron varios ensayistas de la región para finales del siglo XIX y comienzos del XX.

LA INCLINACIÓN ETNOGRÁFICA EN SU PRODUCCIÓN INTELECTUAL

Como hemos mencionado, esa base teórica le permitió desarrollar su labor de rescate de la historia, costumbres y tradiciones, con una mirada consciente por el valor de las culturas ancestrales, asumiendo posturas críticas frente a las corrientes modernizadoras que se instalaban en el país para la época. Parte de ese pensamiento comienza a manifestarlo a los 21 años en el Discurso pronunciado en la Universidad de Los Andes (1881), donde expresa:

La península Ibérica, inspirada en la codicia, trabó lid desproporcionada y sangrienta, que más que conquista fue una invasión atentatoria contra la libertad, no de un pueblo ni de una nación, sino contra la libertad y desenvolvimiento de un nuevo mundo. (Febres Cordero, 1881, p. 6)

Ideas como estas las manifestaría a lo largo de otros escritos insertos en los periódicos que editaba, como *El Lápiz* (1885-1896) y *El Centavo* (1900), y las obras *Décadas de la historia de Mérida* (1920), *Memorias de un muchacho* (1920), además de *Archivo de historia y variedades* (1930, tomos I y II).

Su inclinación etnográfica corrió parejo con su pretensión de divulgar, educar y concientizar mediante la valoración de lo propio, resaltando la necesidad de estimular la identificación con las raíces originarias de lo venezolano. Utilizó técnicas de recolección de datos, no depuradas como lo haría un etnógrafo, como la entrevista, la toma de notas, la observación no participante, que se puede apreciar en las siguientes frases: “además de las danzas, como todavía se observa”; “en Aricagua murió en 1894 un indio viejo, que hablaba la lengua mucubache con tanta propiedad y garbo, que creía uno hallarse frente a frente de aquella desgraciada raza”; “en Mucuchíes vagaba por las calles en 1895, una viejecita que algo sabía, pero a causa de sus muchos años era dificultoso entenderla”, o “hasta la década de 1870 a 1880, recordamos que aún dialogaban en ella [el lenguaje] los indios viejos que salían a los mercados de Mérida y Ejido, procedentes del Morro y otros lugares”; y finalmente “recordamos haber visto indias de Mucuchíes en el traje primitivo” (Febres Cordero, 2007, p. 28).



Se preocupó por rescatar documentos, piezas arqueológicas, acopió datos e hizo un par de viajes a algunos sitios donde, para su época, aún quedaban vestigios de vivir algunos miembros de las culturas originarias, como se deduce en las obras ya mencionadas *Estudios sobre Etnografía Americana* (1892) (Febres Cordero, 1930-1931, pp. 32-61) y *Canto Guerrero de los aborígenes de Mérida* (Febres Cordero, 1930a, p. 67). En este último relata su traslado hasta Aricagua, trasmite su experiencia con esa cultura “otra”, y deja constancia de ese encuentro en la visita a los monumentos “precolombianos”, la conversación con los indígenas y la manera como interactuó en su lengua nativa sorprendiéndolos al recitar los números del uno al diez. Según Tulio Febres Cordero, el canto suave y melancólico producto de su encuentro, “vertido al castellano” se podría traducir como: “Corre veloz el viento; corre veloz el agua; corre veloz la piedra que cae de la montaña” (Febres Cordero, 1930a, p. 69).

De su obra *Tradiciones y Leyendas* forma parte la más conocida, denominada *Las Cinco Águilas Blancas* (El lápiz, 10 de julio de 1885), en la cual se relata el origen mitológico de la Sierra Nevada de Mérida. Pero también tiene *La laguna del Urao*, *La leyenda del dictamo* y *la hechicera de Mérida*, así como en el orden lingüístico: *Estudio sobre el origen de los Americanos basado en la onomatología geográfica indígena* y *Lista de nombres geográficos indígenas del Nuevo mundo*, ambos insertos en su trabajo sobre *Etnografía Americana* (1930, tomo I y II).

En su *Colección de Cuentos* (1930b, pp. 50-57) se encuentra el titulado “Las paredes hablan”, que denota todo un trabajo de indagación un tanto similar con la etnográfica, en el que a medida que va examinando las paredes de una casa antigua en el campo a donde había ido de visita, al llamarle la atención un pequeño monograma escrito, va describiendo lo que hace para indagar sobre él, los datos que va recogiendo y anotando, las entrevistas que realiza y a la par va estructurando el relato a partir de la información recabada, con un fondo histórico para ese momento usual en los campos venezolanos por donde pasaba cada caudillo con sus tropas, llevándose a su paso a los campesinos para llevar a cabo una de las tantas guerras civiles y combates armados de nuestro pasado histórico decimonónico.

Memorias de un muchacho, su obra autobiográfica, desde nuestra percepción pudiera verse también como producto de su inclinación etnográfica de corte socio-cultural-urbano, con una presentación literaria. Don Tulio actúa como un etnógrafo que está “ahí”, narra lo que acontece en la ciudad, sus personajes, costumbres, tragedias y fiestas en un lapso prolongado de tres años, en el cual, junto a la comunidad, observa, vive, analiza y luego escribe para dejar un legado cultural.

APORTES DE SU INCLINACIÓN ETNOGRÁFICA Y SU OBRA A LA CULTURA LATINOAMERICANA

Como se ha mencionado, Febres Cordero participó de movimientos como el americanista y por consiguiente de los debates que se generaron en torno a las diversas concepciones sobre el hombre americano. Su estrecha relación personal y profesional con personajes de las ciencias, académicos, escritores, naturalistas y religiosos del entorno merideño, nacional e incluso internacional, de los que recibió y con los que compartió información, le ayudaron a formarse una sólida idea de cultura e historia y la necesidad de apropiarse de ella para forjar nación, participando de la misma inquietud con Lisandro Alvarado, Arístides Rojas, José Ignacio Lares y Julio Cesar Salas (Lares, 1907, p. 3; Pérez, 2008, p. 50).

En el ámbito internacional conoció el trabajo desarrollado por el antropólogo Franz Boas (en EEUU), Ernesto Restrepo e Isidoro Laverde Amaya (en Colombia), y Ricardo Palma (en Perú). Con algunos de estos mantuvo una estrecha relación epistolar y de intercambio intelectual y ese contacto con escritores con la misma preocupación por pensar a América Latina desde ella y para ella, le proporcionó la información necesaria para su inclinación etnográfica que luego se reflejó en los escritos *La legislación primitiva de América* (1900), su tesis de grado en Ciencias Políticas en la Universidad de Los Andes (1900), y *Estudios sobre Etnografía Americana* (1892), en el que refiere la similitud de ciertas voces de las naciones originarias latinoamericanas y la merideña recogidas para ese trabajo:

En 1884, en que recogíamos algunas voces del dialecto de los mucuchíes, indios de la Cordillera andina venezolana, [...] oyendo hablar a una india de raza pura, pues no acertábamos a indicar en lo escrito un sonido mezcla de vocal y consonante que precedía a ciertas palabras; entre ellas recordamos una terminada en pú, cuya primera sílaba, si realmente la había, se pronunciaba más por la nariz que por la boca: no era ampú, ni empú, ni impú, ni ompú, ni umpú, y en vista de esto, zanjamos la dificultad escribiendo simplemente mpú (sol) (Febres Cordero, 1930-1931, p. 37).

De igual manera los diversos artículos que publicó en su obra *Archivo de Historia y Variedades* (1930, tomo I), agrupados con el título de *Estudios sobre Etnografía Americana* (1892) y que contiene: *Estudio sobre el origen de los americanos basados en la onomatología geográfica indígena*; *Listas de nombres geográficos indígenas del nuevo mundo en que figuran solamente los que principian por cha, che, chi, cho, chu y por hua u gua, como también los que llevan al fin esta última voz*; *El chocolate y el chorote: estudio histórico*; *Origen del cigarrillo. Es indígena de América* (1929); y finalmente *Antigüedad de la pelota. Los indígenas de América la jugaban con hombros y cuadril* (1928); son trabajos que tocan temas referidos a las culturas indígenas americanas en su origen, normas, leyendas, mitos y lingüística. Ensayos que fueron



valorados internacionalmente cuando esa posibilidad de trascender las fronteras patrias no era nada fácil, y menos si se trataba del reconocimiento de la comunidad científica internacional. Con su *Estudios sobre Etnografía Americana* participó en el IX Congreso Internacional de Americanistas,⁷ celebrado en Huelva, España, en 1892,⁸ y en el Congreso geográfico Hispano-portugués-americano que se celebró en Madrid, España en 1892.

Estas obras son un importante aporte a la historia de la cultura originaria latinoamericana realizada por ensayistas y escritores regionales, que, como Tulio Febres Cordero, tuvieron una intención de comprender y divulgar historia y cultura desde Suramérica y para Suramérica. Ciertamente sus trabajos están impregnados de los presupuestos teóricos de su tiempo, pero ello no quita el valor histórico, cultural inter y multidisciplinario de sus esfuerzos.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Tulio Febres Cordero se formó y nutrió dentro de los movimientos y corrientes de pensamientos como el romanticismo y el modernismo, además del positivismo y el americanismo, de los cuales tomó lo necesario para luego desarrollar su propio criterio con fundamento en lo particular e histórico que hace diferente a Venezuela y América Latina, de igual manera que lo hicieron otros contemporáneos conscientes de la idea de la construcción de una historia, una cultura y un ciudadano propiamente latinoamericano.

Propugnó la educación como medio para la transformación del país hacia una sociedad próspera sin perder su identidad nacional, de ahí su propósito de referir mediante la escritura los mitos y leyendas de las culturas ancestrales. Su labor y la de otros venezolanos en épocas pasadas y presentes, constituyen esfuerzos por concienciar la construcción de una identidad propia, libre de la negatividad que por siglos ha propiciado una autoimagen negativa del venezolano, basada en la desvalorización de nuestras sociedades y culturas amerindias, afroamericanas e iberoamericanas, además de propiciar la negación del valor de esas sociedades y

7 El Congreso Internacional de Americanistas, celebrado desde 1875, en la ciudad de Nancy (Francia), propuesta de la Société Américaine de France tenía como objetivo “contribuir al progreso de los estudios etnográficos, lingüísticos e históricos relacionados con las dos Américas, especialmente para la época anterior a Cristóbal Colón”, según reza su página en la web (ica2012.univie.ac.at). A este congreso y alternativamente al Congreso Geográfico Hispano-portugués-americano, reunido en Madrid, ambos en 1892, fue invitado Tulio Febres Cordero y, a pesar de no haber podido viajar, preparó para esa ocasión el trabajo *Estudios sobre Etnografía Americana*, el cual consta de un tratado sobre el origen de los americanos basado en la onomatología geográfica indígena y un estudio histórico sobre el chocolate y el chorote, culminación de su investigación etnográfica.

8 Tulio Febres Cordero no pudo asistir a esa invitación en España por el estado de inestabilidad política que vivía el país en ese momento.



culturas por omisión, el silencio sobre el patrimonio cultural de origen no europeo y la exaltación de modelos humanos y estilos de vida foráneos (Quintero, 2000, p. 74).

Tulio Febres Cordero, en su quehacer humano y profesional, desarrolló una labor de equiparable al de un historiador cultural, en la región merideña y venezolana, mediante la recolección, investigación, estudio y difusión de la historia local, regional y nacional que publicó en varias obras de tipo ensayo histórico, cuento, novela, crónica, leyenda, discurso y artículos en periódicos y revistas desde una manifiesta “preocupación por lo simbólico y su interpretación” (Burke, 2005, p. 15).

Consideramos que la obra ensayística de Tulio Febres Cordero en la que reflejó esa inclinación etnográfica, es una importante contribución para la historia de la cultura venezolana y latinoamericana, y aunque sus trabajos están impregnados de los presupuestos teóricos de su tiempo o “el espíritu de la época”, como lo dijera el mismo autor, ello no desmerece el valor histórico, cultural y multidisciplinario de su obra. Su aporte pionero es vital, en este siglo XXI, para la formación de una identidad que aún seguimos construyendo, revitalizando, pero, sobre todo, concienciando en nuestra tierra suramericana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Burke, P. (2000). *Formas de historia cultural*. España: Alianza Editorial.
- _____. (2005). *¿Qué es la historia cultural?* Barcelona, España: Paidós.
- Febres Cordero, T. (1881). *Discurso Pronunciado por el Br. Tulio Febres Cordero en la capilla de la Universidad el 12 de diciembre, después de la distribución de premios*. Mérida, Venezuela: Imp. de Juan de Dios Picón Grillet.
- _____. (1892). *Estudios sobre etnografía americana*. Mérida, Venezuela: Imp. Centenario.
- _____. (1922). Orígenes venezolanos: tiempos prehistóricos. *Cultura Venezolana*, (44): 281-286.
- _____. (1930a). Canto Guerrero de los Aborígenes de Mérida. *Archivo de Historia y Variedades*, T.1: 67-70.
- _____. (1930b). *Colección de Cuentos*. Caracas, Venezuela: Editorial Sur América.
- _____. (1930-1931). *Archivo de historia y variedades (tomos I y II)*. Caracas, Venezuela: Parra León Hermanos, Editores.
- _____. (1945). Etnografía venezolana: Tribus independientes. *Revista Nacional de Cultura*, (49).
- _____. (1991). *Obras Completas*. Mérida, Venezuela: Banco Hipotecario de Occidente.
- _____. (2007). *Décadas de la historia de Mérida*. Mérida, Venezuela: El otro & El mismo.
- _____. (2008). *Memorias de un muchacho*. Mérida, Venezuela: Asociación de Profesores de la Universidad de Los Andes (APULA).
- Gadamer, H-G. (1988). *Verdad y Método I*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- _____. (1997). *Verdad y Método II*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.



- Lares, J.I. (1907). *Etnografía del estado Mérida*. Mérida, Venezuela: Publicaciones de la Dirección de Cultura de la Universidad de Los Andes.
- Pérez, F.J. (2008). *Julio César Salas (1870-1933)*. Caracas, Venezuela: El Nacional.
- Quintero, M. del P. (2000). ¿Por qué existe una autoimagen nacional negativa en Venezuela? *Avepsa*, (10): 71-92.
- Salas Uzcátegui, F. (8 de julio de 1924). *Carta a Tulio Febres Cordero*. Biblioteca Nacional-Biblioteca Febres Cordero. Sección Manuscritos. Archivo Tulio Febres Cordero, Serie Cartas Recibidas. Mérida, Venezuela.
- Tinoco Guerra, A. (2008). La intelectualidad venezolana en el siglo XX: Julio Cesar Salas. *Revista de Filosofía*, 2(59): 89-112. Recuperado de <http://ica2012.univie.ac.at/es/sobre-el-ica/historia>



EL DISCURSO DE LA MIRADA HACER RELATO: LA EXPERIENCIA FOTOGRÁFICA DE NIÑXS RETRATANDO EL BARRIO¹

CAMILA ESTIGARRIBIA

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
Provincia de Buenos Aires, Argentina

Narrar una experiencia y con ella hacernos la pregunta sobre cómo se construye el discurso del barrio y cómo podemos hacerlo de modo distinto, cambiando al narrador, trocando los roles instalados, es el propósito del presente artículo.

Con un cámara en mano. Con los pies en el suelo fue el lema con el que nos montamos a sacar fotografías del barrio (desde enero hasta abril del año 2016). Un grupo de doce niños y niñas del barrio de Mamera, en Caracas, Venezuela, salió a fotografiar lo propio: fotos de lo que les daba miedo, de un lugar oscuro, de algo cómico, de escaleras y pasillos, de personajes, de comida, de cosas que les daban pena... Así recorrimos el barrio con cámaras y celulares, en grupos y solos. Editamos. Pensamos nombres y contamos historias. De este modo nacieron las de Alejandra que aprendió a leer; la del árbol de aguacate que aún está creciendo; la de las escaleras y los filos; la de los animales como Lili, que no para de ladrar; la de las alcantarillas que dan asco; la de los patios construidos con tablas donde dejar mensajes secretos; la de las siestas y las cocinas. Así fueron naciendo las historias del barrio como relatos íntimos: un discurso propio a partir del reconocimiento en territorio. Son ellos y ellas desde ellos y ellas: haciendo de la sintaxis fotográfica una intimidad que habla del espacio que habitan y que los habita.

1 Las fotografías tomadas por los niños y niñas en el taller no han sido publicadas en este trabajo, porque no se ha contado con el consentimiento informado o autorización escrita de las madres, padres o representantes legales de los/las menores de edad.



I. ELLOS DESDE ELLOS: HACER DISCURSO PROPIO

De pronto habitar el territorio es recorrerlo a pie.

M. Saravia Madrigal (2004)

Consejo Comunal “El Guásimo”. Comuna “Un paso al frente”, Corredor Mamera – El Junquito, Caracas, Venezuela.

Ellos y ellas son los niños y las niñas que habitan el barrio. Es un grupo de doce integrantes, distribuidos equitativamente entre niños y niñas, de entre 8 y 13 años de edad. El marco que encuadró el proyecto fue el Plan de convivencia de la Gran Misión Barrio Nuevo Barrio Tricolor, programa perteneciente al Gobierno Bolivariano de Venezuela, por medio de la Alcaldía Metropolitana de Caracas. Dicho Plan se sostuvo en la generación de estrategias territoriales con abordaje comunitario que permitiera la potenciación de los actores que habitan el barrio. Ellos y ellas formaron parte de este Plan, participando en un espacio optativo y recreativo de exploración fotográfica. Ellos y ellas viven en un ranchito en medio del cerro, compartiendo habitaciones, ropa, el aire de la altura... compartiendo. Se dedican a jugar por los pasillos, a andar de acá para allá. Se dedican a transitar su espacio, a vivir recorriéndolo. Este es el escenario que habitan: un escenario del que solo ellos con justicia pueden hacer discurso, narrar alguna historia que lo ordene, que lo intente capturar, aunque no alcancen las palabras. Un discurso al que estamos acostumbrados a construir nosotros (desde afuera: extranjeros, estudiosos; los que sabemos de parámetros y categorías) por medio de la violencia de la academia y la clase. Un discurso desde la mirada piadosa, estereotipado en la exclusión y la pobreza, ligado a la compasión (Dussel, 2011) y que desde la misericordia mira al otro como “víctima, extraño, extranjero, deficiente” (Castiblanco, 2015).

Deseamos un narrar genuino, que trate de decir lo no dicho, lo no visto, algo que sucede y que es siempre diferente, único, irrepetible. Un discurso que debe responderle al prefabricado y multiplicado en las universidades. Un discurso que hable de texturas, matices, reveses, olores y colores, y no falsos acabados cerrados de la pobreza encriptada, clasificada, conocida antes de conocer. Queremos nazca el lugar a la mirada del otro, a la mirada en territorio. Y un territorio que solo es reconocible, recorriéndolo, metiéndose dentro, haciendo experiencia al andar, transformando de a poco lo totalmente desconocido en algo un poco más conocido: “El extrañamiento del foráneo al conocer los personajes y el lugar, los códigos al comienzo incomprensibles, la dureza de los primeros diálogos” (Alarcón, 2006, p. 10).

Así: en el barrio está el azar, el choque sensible, el gusto por el estar ahí (Larrosa, 2015), por transitarlo. De este modo, describir el barrio no necesita de palabras que

lo cierren, sino de tránsitos que abran sentidos de lo plural, de lo indescriptible, de lo inenarrable de sus dinámicas.

Deseamos desandar los discursos heredados, buscando la posibilidad de *discur-sivizar* la propia experiencia, el tacto y el contacto, con un discurso que lata desde adentro devolviendo la palabra y la mirada a los que les pertenecen: los dueños del territorio.

II. DAR A MIRAR

El desafío es sostener una mirada contrahegemónica que sea capaz de construir discurso válido, oponiéndose al heredado, adultocéntrico y académico, en el que quienes tienen voz somos los adultos, que *sabemos* y, desde afuera, analizamos. Es la apuesta por salir del espacio cómodo y regodeante de ser agentes constructores de discursividad (y de realidad), volviéndoles a entregar la palabra—mirada a quienes les pertenece: locales que habitan el espacio.

En este sentido, la entrega es doble: una entrega clasista que devuelve el discurso del barrio a la gente del barrio y otra, etaria, que devuelve la voz-mirada a los niños, arrancándosela a los adultos.

Pero ya no es posible seguir pensando en la infancia como un único lugar desde donde ser niño. Tenemos que poder pensar en *las infancias*: únicas, múltiples, plurales. No solo distinta a nosotros (adultos), sino distinta (necesariamente) entre ellos.

El juego es entregar la cámara como un salto a mil miradas: no una de la infancia, sino cada una de *las infancias*, como cuanta cámara haya, como cada niño y niña haga la experiencia de mirar por el lente y capturar. Un juego que se entrega a purificar la mirada, limpiar la imagen, y cuestionar los parámetros heredados de lo fotografiable, entregándose a mirar con otros ojos.

La propuesta es la de dar a mirar, dándole a cada cosa su luz propia, resonando con aquel que mira y que por alguna razón decide que en cada fotografía está su barrio. Aquí cobran sentido, como nuevas narrativas contrahegemónicas, las fotografías de una puerta, de una empanada mordida, de un cartel de chupis,² juzgando los horizontes de lo decible, de lo mostrable, del campo de significación cultural e histórico.

Porque en nuestro espacio adultizante no existe la mirada ingenua que mira el mundo como si fuera la primera vez. Solemos hacer sintaxis fotográfica bajo la herencia de acostumbradas, haciendo proyección de nuestra propia manera de ver el mundo (bajo el régimen perceptivo que nos modela): una forma estereotipada que se despliega a través de lo proto-fotográfico (Castiblanco, 2015). En este sentido, siempre existe una foto mental (previa a la ejecutada) que tendemos a buscar y a con-

2 Dulce congelado a base de jugo de frutas, envuelto en un plástico contenedor.



firmar cuando encuadramos y capturamos. Aquella captura no nos sorprende, sino que verifica algo que previamente juzgamos y fuimos a buscar, sin dar apertura a algo nuevo, sino a la verificación de aquello que ya conocíamos, anticipando el encuentro con la alteridad, obturando toda posibilidad de sorpresa.

La apuesta por dar la cámara a niños y niñas, es por encontrarse con otra mirada, quizás, más genuina que se “encuentre desde la diferencia” (Vignale, 2007, p. 7), porque “el niño es portador de una mirada libre, indisciplinada, quizás inocente, quizás salvaje, el portador de una forma de mirar que aún es capaz de sorprender a los ojos” (Larrosa, 2006, p. 6).

III. HUELLA DE EXPERIENCIA

La Fotografía no dice (forzosamente) lo que ya no es, sino tan solo y sin duda alguna lo que ha sido.

Roland Barthes (1990, p. 149)

Si la fotografía no es espejo de realidad, sí es huella del acto: no solo huella de que la luz estuvo allí (Dubois, 1986), sino huella de la experiencia de haber estado sacando la foto. Es el cuerpo en acción el que decide y saca la fotografía; el cuerpo en el instante hablando de aquello que ha ocurrido una sola vez. No es el registro de lo que pasó, sino: “el registro de algo que no podemos ver, sencillamente porque no estuvimos ahí, en ese lugar, en esas miradas, en el momento en que fueron tomadas las fotos” (Castiblanco Ramírez, 2015a).

Es la experiencia única de haber recorrido el barrio, de haber realizado una serie de decisiones que los convierte en niños haciendo discurso, desde una mirada ética y política: la propia. Una mirada que permite a cada paisaje y fragmento elegido darle su luz propia, aquella que tributa a construir historia, identidad y relato. Es la experiencia pedagógica del cuerpo en presencia de la cámara (y el poder) en mano.

IV. CONTRA LA PALABRA

Lo que no se puede traducir en palabras y, por tanto, lo que no se puede formular en términos de ideas.

J. Larrosa (2001, p. 1)

Si tenemos cuerpo de la experiencia, no necesitamos de palabras y explicaciones que nos ordenen y nos comenten, nos hagan paréntesis textuales de lo sentido con los sentidos. Así, se nos abre la potencia de la mirada: “una mirada sin opiniones, sin conclusiones, sin explicaciones. Una mirada que simplemente mira. [...] una mirada quizás silenciosa” (Larrosa, 2001, p. 5).

Así, la apuesta de tomar fotos cobra sentido: no con la pretensión de explicar, sino con la creencia en la experiencia del hacer, en las micro decisiones instantáneas

con que cada niño y cada niña decide retratar su barrio: una imagen que dice más que mil palabras.

De este modo: por un lado, el accionar adulto (textuado) que explica y cierra sentido; por el otro, la experiencia de niños y niñas (mirada) que explora desde la presencia. Será entonces el silencio de los niños (reforzado es su etimología “in-fancia”: “quien no sabe hablar”) anclado en la mirada como baluarte, contra todas nuestras palabras adultas que explican e intentan comprender. Y vale aclarar que el silencio de los niños no está dado porque nada tengan que decir, sino porque los modos de hacer discurso no son, necesariamente, a través de la palabra. Así, dar a mirar, implica una entrega, no solo de aquello que es fotografiable, sino de las formas en que esto se hace, creando discursos a través de sus propios mecanismos que distan de lo textual. Siguiendo a Paulo Freire (1975), propiciar el espacio para sostener el empoderamiento a través del control del discurso: “no es aprender a repetir palabras, sino a decir su palabra” (p. 11) (su mirada, su modo de aprender y entender el mundo).

V. UNA FORMA DE MIRAR EL MUNDO. UNA FORMA DE MIRAR A LOS OTROS.

La condición sine qua non para que haya imagen es que exista alteridad.

Jorge Larrosa (2015)

Entregar la cámara como un nuevo lente desde donde mirar, es una entrega democrática a construir el propio mundo, una propia forma de mirar el mundo. Saldado el debate sobre el estatuto de verdad de una fotografía, entendiendo que la misma no es testimonio, sino recorte y decisión, es que estamos pensando en que hay, en cada una de ellas, una nueva propuesta que construye realidades, una nueva existencia, un mundo distinto al heredado. No el mundo tal como es sino puesto en sintaxis (Larrosa, 2006).

Desobedeciendo al discurso adultizante que pretende abarcarlo todo, la relación que los niños entablan con su entorno no sólo se da desde la mirada, sino desde el cuerpo, poniendo en juego la piel (Castiblanco Ramírez, 2015b), entrando en contacto a través de una forma de mirar. La mirada, así, deviene en vínculo.

Por lo tanto, estas formas de hacer discurso contrahegemónico necesitan como condición necesaria el vínculo. Mirar es vincularse en el silencio de las palabras y en el sonido de los cuerpos en relación.

En este sentido, el contacto es aquel que intenta desoír las proto-fotografías, permitir que ocurra el encuentro, porque ver es dejarse ver (Larrosa, 2006) y esa fotografía de los otros no es más que un discurso, también, de lo propio.



Llegados a este punto, así como tuvimos un punto de partida, necesitamos uno de llegada que nos permita la pausa para continuar. Un punto que habla del discurso contrahegemónico construido desde niños y niñas en su propio espacio: poniendo el cuerpo y proponiendo el silencio de una mirada que construye realidades y que construye vínculos

VI. DESDE LAS EXPERIENCIAS

De este modo fuimos construyendo una doble experiencia: la de los niños y niñas tomando fotos y la de la instancia de facilitación impulsando dicho proceso.

Fue un espacio motorizado en el propio territorio, recorriendo el barrio y, de forma lúdica, fotografiando colectivamente.

Algunos ejes disparadores sirvieron para orientar las búsquedas y composiciones, intentando ahondar la construcción del discurso fotográfico en una mirada que desde los niños y las niñas pueda hablar del entorno que habitan. De este modo, para enumerar algunos de los ejes que sirvieron como excusas exploratorias:

Lo que nos da miedo.
 Un lugar oscuro.
 Algo cómico.
 Escaleras, pasillos.
 Los mejores personajes.
 La comida más rica.
 Lo que nos da pena.
 Lo que nos pone felices.
 Algo asqueroso.
 Algo peligroso.
 Puertas raras.
 Animales de aquí.
 Lo que nos da tristeza.

Fue a partir de las fotografías tomadas que continuó el trabajo de edición: jugamos a cambiar colores, sombras, recortes y, por último, a pensar colectivamente en epígrafes para las fotos. La construcción de los mismos se convirtió en una excusa para hablar del propio barrio, siendo los ejes trabajados herramientas muy útiles a la hora de construir el discurso. Luego de debates arduos en torno a las fotografías obtenidas, pudimos ir consensuando epígrafes que resumieran los relatos íntimos que iban surgiendo en torno al barrio, sus historias y sus presentes.

Así, esta experiencia doble fue dando sus frutos como espacios democráticos de disfrutes compartidos. Una experiencia por demás enriquecedora para aquellos y aquellas que participamos. Una experiencia para que niños y niñas amplifiquen su mirada en torno al barrio, compartan sus modos de comprenderlo y construyan un



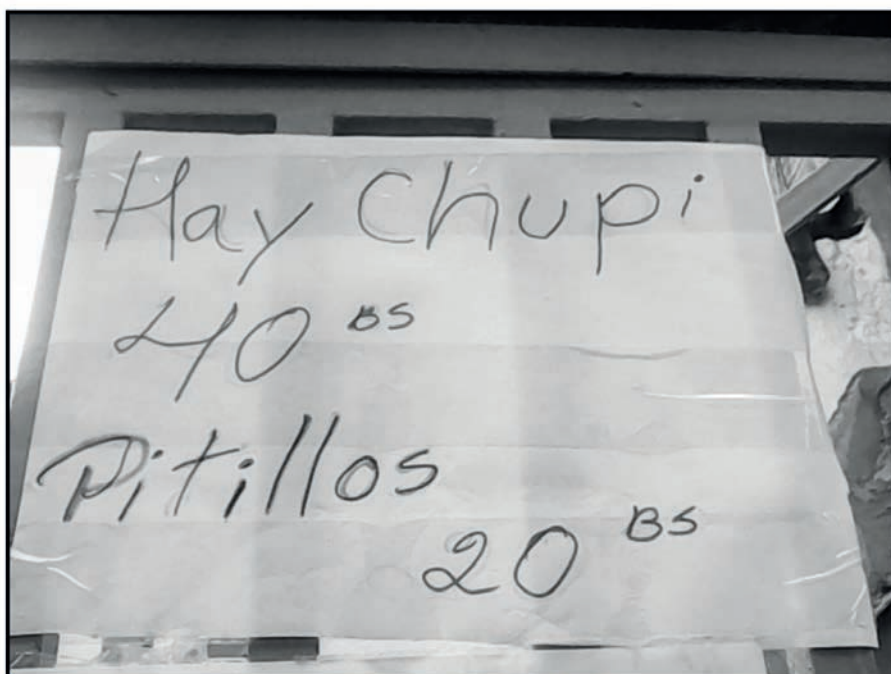
discurso de los escenarios que los habitan. Al mismo tiempo, una experiencia repleta de aprendizajes también para la instancia de facilitación: una experiencia de escucha silenciosa, pero activa, acompañando procesos donde otras y otros se vuelven protagonistas.

Hoy tenemos las fotografías que nos hablan del barrio, los epígrafes que nos narran sus intimidades y la huella en la cámara que nos convoca a escuchar a sus protagonistas: niños y niñas construyendo discursos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alarcón, C. (2006). *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Norma.
- Barthes, R. (1990). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Castiblanco Ramírez, I. (2015a). Taller de imágenes 5: dar la mirada. ¿Es posible una ética en la mirada en fotografía? FLACSO, Curso *Pedagogía de las diferencias*, organizado por FLACSO. Buenos Aires, Argentina.
- _____. (2015b). Exponer la mirada. Mirar(se) desde las diferencias en un proyecto de fotografía participativa. FLACSO, Curso *Pedagogía de las diferencias*, organizado por FLACSO. Buenos Aires, Argentina. Recuperado de http://www.academia.edu/28293882/EXPONER_LA_MIRADA_Mirar_se_desde_las_diferencias_en_un_proyecto_de_fotograf%C3%ADa_participativa
- Dubois, P. (1986). *El acto fotográfico: de la representación a la percepción*. Barcelona, España: Paidós.
- Dussel, I. (3 de julio del 2011). Igualdad y diferencia en el contexto educativo. Curso *Pedagogía de las diferencias*, organizado por FLACSO. Buenos Aires, Argentina. Recuperado de <http://ecaths1.s3.amazonaws.com/cultura/1832431150.Igualdad%20y%20Diferencia%20en%20el%20contexto%20educativo.docx>
- Freire, P. (1975). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Larrosa, J. (2006). Niños atravesando el paisaje. Notas sobre cine e infancia. En I. Dussel y D. Gutiérrez (Comps.), *Educación la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen* (pp. 113-134). Buenos Aires, Argentina: Manantial / OSDE. Recuperado de https://infanciahoj.wikispaces.com/file/view/Ninios_atravesando_el_paisaje_Notas_sobre_cine_e_infancia_por_Jorge_Larrosa.pdf
- _____. (2015). Cine y diferencias. Pedro Costa: Cómo entrar en el cuarto de Wanda. Curso *Pedagogía de las diferencias*, organizado por FLACSO. Buenos Aires, Argentina.
- Saravia Madrigal, M. (2004). El significado de habitar. *Boletín CF+S*, (26). Recuperado de <http://habitat.aq.upm.es/boletin/n26/amsar.html>
- Vignale, S. (2007). *Apertura a una experiencia del Otro para una pedagogía de las diferencias*. Argentina: CONICET, UNCuyo.





Hay chupi. Allí lo venden. El mejor es el de Frescolita.



Él está ahí adentro, pero no se ve.





Me agarraron. Ella es la vecina. Y no sabía que salía en la foto. Es divertido verle la cara de sorpresa.

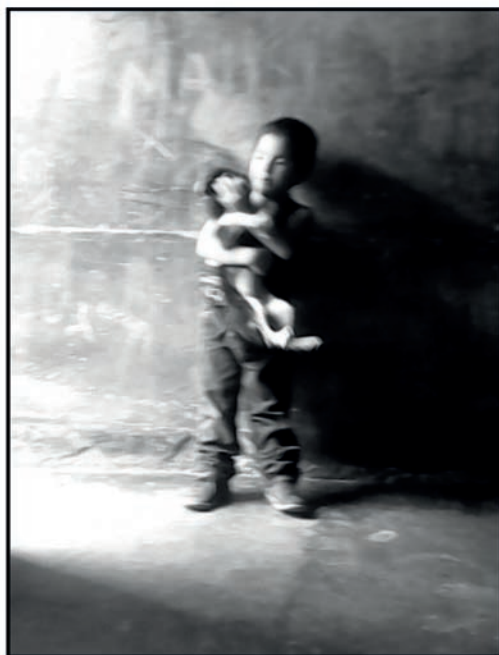


El papá de Eric. Está durmiendo porque está cansado. Está relajado y espera que le den masajes.





Mi tía Katy. Está cocinando caraotas y le va a poner aliños, sal, agua, cebollín y cilantro. Las comeremos con arroz.



El perro del niño. Es como un bebé. Yo lo quiero y por eso lo abrazo así de fuerte.





Las tortugas II.



DE LOS BEAT A LA REALIDAD VIRTUAL. UNA REBELDÍA EN SOMNOLENCIA

EILYN VICUÑA

Grupo de Investigación Alteridad Latinoamericana y Caribeña (GI-Alterlatino),
Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad de Carabobo
Carabobo, Venezuela

INTRODUCCIÓN

De los Beat a la realidad virtual. Una rebeldía en somnolencia es un estudio de carácter documental que busca analizar desde las ciencias sociales las diferentes miradas del impacto de la industria cultural en la interacción social de los jóvenes, incluyendo Latinoamérica.

En virtud de los embates de la cultura global, es necesario emprender un recorrido teórico desde la corriente sociológica y antropológica y sus aportes ante la construcción de las identidades juveniles. Este estudio aborda categorías como la subcultura, contracultura, tribus urbanas y la realidad virtual, como escenario vigente de las culturas juveniles, cuyas expresiones colectivas se dan en espacios y tiempos determinados. Estableciendo claras diferencias entre una categoría a otra, en tal sentido la subcultura se caracteriza por ser un desafío hacia la cultura hegemónica, una negación a las instituciones (Estado, familia), siendo un fenómeno exclusivo de las sociedades de postguerra¹ y por reflejo a las sociedades latinoamericanas, cuyas manifestaciones se evidencian con actitudes y valores de resistencia, reflejados en un estilo que busca diferenciarse de la cultura parental.

En segundo lugar se aborda el término contracultura, el cual deriva en ir en contra, rechazando y marginando toda cultura hegemónica de manera ideológica, haciendo referencias a movimientos juveniles de la década de los 60' del siglo pasado. Época de profunda fermentación política e ideológica, la cual fue debilitada y despolitizada por medio de la industria cultural, con su poder de enajenación ante la

1 Se hace referencia a la primera y segunda guerras mundiales.



juventud. De esta forma se mitificó el concepto de rebeldía juvenil y se invistió con estilos y actitudes de acuerdo con contextos culturales, permitiendo justificar expresiones efímeras, transitorias y visibles ante la sociedad, es así como nacen las tribus urbanas, manifestaciones momentáneas con sentimiento itinerantes.

Para finalizar, se abordan algunos aspectos reflexivos en torno a la realidad virtual, como elemento representativo de esta nueva era. La globalización cultural va más allá de una cultura sin frontera, implica un consenso en la aceptación de las ideologías de un grupo hegemónico mediante la producción, no solo de artículos, sino de información, con el fin de crear necesidades que luego serán satisfechas por las multinacionales. Esta cultura global no tiene ningún pensamiento que la fundamente, por lo que no responden a ninguna identidad en la supuesta unión de la humanidad. Por el contrario, las culturas nacionales son expresiones de las experiencias de los pueblos. En el marco de la globalización, en un mundo sin frontera, colmado de libertades, cabe preguntarse: ¿La era tecnológica nos hace libre o nos convierte en esclavos? ¿Es el fin de los tiempos? ¿El fin del ser humano como lo conocemos? Serían muchas las interrogantes que surgirían al reflexionar sobre los embates de la industria cultural y su poder de enajenación. De allí la invitación a recorrer este sendero, a buscar entre sus hojas la permeabilidad de la juventud generación tras generación.

DE LA GENERACIÓN BEAT A LAS TRIBUS URBANAS

La palabra *beat* describe un estado de ánimo carente de cualquier superestructura, sensible a las cosas del mundo exterior, pero intolerante a las banalidades, es haberse sumergido en el abismo de la personalidad, ver las cosas desde la profundidad (Maffi, 1975).

Su cuerpo, colmado de oquedad, encontró un refugio en la producción literaria de aquellos años, caracterizada por un grito de angustia desgarrada y de júbilo turbulento. La palabra de los poetas tuvo en primer lugar un carácter de denuncia existencial, una denuncia dolorosa y angustiada, y un ejemplo son los poemas de Irwin Allen Ginsberg, quien junto a las producciones literarias de otros escritores como Jack Kerouac y Gregory Corso, difundieron una “nueva sensibilidad”. En los años que encerraban los 50’ y abrían los 60’, esta generación se reconoció más allá del ámbito de la poesía, dejando de ser finalmente una experiencia individual y personal de un pequeño grupo, para convertirse en un lenguaje colectivo de libertad.

A la par de estas construcciones literarias, surgieron pequeñas *subculturas* como el *hipster* “negro blanco”. Este intentó asimilar del negro “la peligrosidad de una vida vivida siempre en el presente”, ajena a las instituciones propias de la sociedad blanca, a las cuales el negro no había tenido nunca acceso. Una vida, por tanto, que buscaba placeres que se podían “quemar” en el acto.

De ahí la violencia, la sensualidad, la anarquía y el rechazo de todas las categorías y juicios morales. Junto al *hipster*, apareció el *beatnik*: el joven intelectual decidido a hacer oír su propia voz en un sentido existencial y poético más que político, más abierto y extrovertido. Empedernido buscador de la verdad en el misticismo y en la filosofía oriental, en el sexo, en el *be-bop*. El *hipster* con su mundo de violencia racial, entregado a la fría y letal heroína, y el *beatnik*, poeta rechazado e incomprendido, constantemente al borde de la locura (o de lo que el mundo burgués define como tal). Dulce fumador de marihuana, lacerado por un amor místico hacia la humanidad (Maffi, 1975, pp.17-19).

Esta es la imagen de rebeldía post-segunda guerra mundial en Norteamérica: jóvenes sin esperanzas, destructores de su entorno, heridos por una realidad imprevisible ante sus ojos y con la mirada de una sociedad que albergó en ellos la esperanza de un mundo mejor. Sin embargo, la desesperanza albergó sus entrañas y posteriormente el sentimiento defensivo los llevó a saborear lo que hasta ahora era desconocido, el ímpetu de la rebeldía les permitió organizarse en contra de la represión racial y es así como el *Black Power* inicia sus revueltas. Posteriormente, en la incansable búsqueda de una nueva conciencia de clase, los *Black Panther* y las organizaciones estudiantiles universitarias alzaron su voz en pro de la no-violencia dando origen a las organizaciones estudiantiles de izquierda.

Estas corrientes “subterráneas” de los años 60’ influyeron significativamente en las artes. Todas las manifestaciones artísticas fueron tocadas por el resurgir, por el redescubrimiento de esa conciencia. El *Underground* alteró el teatro, el cine, la literatura, redescubrió la música popular, el blues y el jazz, y sobre estas bases creó con la música pop una nueva forma de comunicación. Fundió palabras y música, poesía y jazz, y dio al cine un carácter figurativo, expresivo, técnico, que las demás artes habían alcanzado en movimientos de principio del siglo XX en Europa, como el impresionismo, expresionismo, cubismo, dadaísmo, surrealismo, futurismo, hasta el pop-art en los Estados Unidos de América. Atacó los tabúes burgueses de la obscenidad, del sexo, de la pornografía, de la promiscuidad, de la homosexualidad y del lesbianismo, tanto en el campo cultural como en el social y en la vida cotidiana, vaciándolos del contenido fraudulento e hipócrita que mantiene la sociedad burguesa, donde, y según el tipo de escritor, la reprobación moral y religiosa coexiste con la experimentación con fines lucrativos.

Es en este escenario impregnado de incertidumbre y emotividad donde surge la llamada cultura *Underground* o cultura subterránea. El término se refería en un primer momento a cierto tipo de cine, diarios y revistas, con una connotación de carácter estrictamente lingüística, era similar a subterráneo, irregular, clandestino y daba un vago sentido de conspiración. A partir de 1963 el término se fue extendiendo poco a poco a un campo cada vez más vasto, identificándose finalmente con una parte de la subcultura juvenil de los Estados Unidos y, por reflejo, a Latinoamérica.



Así, pues, el *Underground* indicaba aquella “nueva sensibilidad”, nacida originariamente en los años 50’ y convertida en la década sucesiva en una “nueva cultura”, “cultura alternativa”, “contracultura”.

La *contracultura* se podría definir como una cultura de resistencia a los valores de la sociedad dominante. Para su comprensión, son importantes dos factores: la resistencia cultural con su condición racial o de minoría étnica, y la condición de clase. Esto alude a que la contracultura existe siempre en el contexto de sistemas culturales determinados por la relación dominante-dominado. Dicha resistencia está vinculada a la historia del individuo que lucha por no ser sometido totalmente a una cultura ajena no sólo desde un punto de vista individual sino también desde el punto de vista político, ya que busca su liberación y reconocimiento social (Britto, 2001).

Un ejemplo de ello fue la juventud venezolana de los años 60’, la cual marcó pauta en la lucha contra un sistema opresor, radical y excluyente. Esta rebeldía se manifestó a través de múltiples expresiones y un ejemplo fue “Poder Joven” como expresión de la rebeldía juvenil de la época. Si bien es cierto que la lucha armada fue protagonista durante este período, la cultura tuvo también un rol protagónico y, de la mano con las armas, sirvió de canal para transmitir mensajes de carácter subversivo. Así, la literatura, el teatro (las tablas) y especialmente el canto, fueron instrumentos que emplearon los jóvenes venezolanos.

En la literatura se podría recordar al grupo El Techo de la Ballena, quienes utilizaron como arma la palabra, sus diversas manifestaciones en las artes y las letras siguieron un oleaje dadaísta, surrealista y *beatnik*. Contó en sus filas con artistas y escritores de la talla de Carlos Contramaestre, Juan Calzadilla, Edmundo Aray, Francisco Pérez Perdomo, Salvador Gardenia, Dámaso Ogaz, entre otros.

Fue una época de profunda fermentación política e ideológica, se cierra el oscuro periodo de la persecución maccartista, de la aventura coreana, de la guerra fría y comienza la retórica más hipócrita, de la exaltación tecnológico lunar, del juego de ajedrez con Cuba e Indochina (los alfiles negros en Bahía de Cochinos, en Santo Domingo, en Vietnam, en Camboya), las ventas de armas, asesinatos políticos, golpe de estado, preparación de tropas especiales en puntos neurálgicos como Bolivia, Venezuela y Uruguay. En el interior, el extremo poder de los *mass-media* (el gran aliado del sistema) manipula las noticias, pero no puede negar los años de revueltas negras, de *ghettos* en llamas, de brutalidades policíacas y racistas, de atentados, de destrucción de símbolos de consumo y del bienestar blanco, de furiosas y desesperadas insurrecciones paulatinamente encauzadas hacia una nueva conciencia negra... (Maffi, 1975, pp. 25-26)

Bajo este escenario, la juventud alzó su voz contra los sistemas opresores, buscó a través de los *grafitis*, la danza, la música y la literatura ser escuchada. Movimientos *Hippies* impusieron su protesta ante una sociedad burguesa y ante el genocidio en la guerra de Vietnam. Sin embargo, el sistema se encargó de mitificarlos dejando atrás el verdadero trasfondo de un grupo que intentó romper las ataduras con la cultura dominante. La sociedad burguesa, con su maquinaria ideológica amparada bajo el

abrigo del consumo, sumergió en un estado de somnolencia a estos movimientos juveniles. Su fervor fue adormecido por la gran industria cultural. De esta forma los símbolos de la juventud no volverían a tener una connotación subversiva, la juventud convertida en esclavitud moderna sería el signo distintivo de la sociedad de consumo. La rebeldía se apoderó de la pantalla y la cultura del simulacro albergó los hogares a través de los medios de comunicación.

EL SUEÑO INSOMNE

Para Silva (1974), “El sueño Insomne, es la genial expresión hallada por Teodoro Adorno para designar a la televisión” (p. 153). La televisión fue el arma letal de la guerra subliminal, el objeto con mayor carga ideología de la industria cultural. Los *mass-media* entraron en escena. Con todo su arsenal mediático y nueva simbología penetraron en las células juveniles, alienaron y convirtieron lo clandestino en moda. Manifestaciones juveniles formadas por pequeñas agrupaciones de identidad colectiva serían llamadas “tribus urbanas”; uniformaron su apariencia y regularon sus formas de pensar y de actuar. Se sentían creadores genuinos de esta subcultura, sin embargo, tan sólo eran esponjas de una nueva tendencia social, reflejo de una militancia juvenil cuyo eje giraba en torno a los ideales políticos o a la expresión artística necesarias para mantener el valor simbólico de la rebeldía juvenil.

En la actualidad, estas tribus urbanas, además de identificarse con ideologías políticas, se refugian en ciertas creencias religiosas (espirituales) e intelectuales, pero, sobre todo, crece una identidad estética que los agrupa. Su proceso de socialización se construye a partir de las emociones, dejando a un lado la racionalidad. Pertenecer a un grupo implica una identidad distinta al mundo de los adultos, ser parte de una tendencia, de un estilo que los identifica y les permite ser anómalos con respecto a la cultura tradicional.

Si bien es cierto que la juventud es sinónimo de rebeldía, también es parte del desarrollo de una sociedad. Cuando la industria cultural permea en esas identidades colectivas va a fraguar su esencia en la estandarización de la rebeldía juvenil; de esta forma los ideales de una juventud anti-bélica, anti-racial, combatiente de sus principios, se transformarían en una generación cuya necesidad de identificación con sus semejantes estéticos (en apariencia) fue más preponderante que la militancia. Al respecto, Costa, Torne y Tropea (1996, citado en Arce Cortés, 2008, p. 266) definen a estos nuevas asociaciones juveniles, llámense tribus urbanas, pandillas o bandas, como agrupaciones de jóvenes y adolescentes que se visten de modo parecido y llamativo, siguen hábitos comunes y se hacen visibles sobre todo en las grandes ciudades. Entre las tribus urbanas más comunes en Latinoamérica se encuentran los *punks*, *floggers*, *emos* y *góticos*.



TRIBUS URBANAS

- **Los punks.** Es una de las tribus más antiguas, sus militantes se caracterizan por sus ideales anarquistas, nihilistas y anticapitalistas. De la mano con las artes lograron fusionar los pilares de toda tribu: música, ideología y apariencia. Sus orígenes se remontan a la década de los 60' en Inglaterra, formada por jóvenes que, producto de la exclusión de un sistema económico asfixiante, alzaron su voz en contra de la marginación social. Utilizaron la música para resistir los avatares del sistema capitalista opresor. A diferencia de Europa, en América Latina los *punks* imitaban un estilo, no se agruparon en torno a exclusiones económicas, fueron jóvenes de clase social pudiente quienes, después de viajar por Europa, regresaron y formaron agrupaciones musicales de corte anarquista que, más que una filosofía de vida, promovieron un estilo característico de ropas oscuras, cabezas rapadas y brazos tatuados. Sus líricas cautivaban a sus asiduos quienes veían en ellos un arma de protesta anti-sistema. Sin embargo, con la edad adulta llegó la caducidad de los *punks*. Pocos jóvenes mantienen ese estilo de vida, muchos son absorbidos por el sistema (Molina, 2009, p. 52).
- **Los floggers.** Son jóvenes cuya socialización va de la mano con la era digital: la web 2.0 es su gran aliado. Son usuarios nativos de *fotolog*. Ser *flogger* implica usar la tecnología digital y las redes sociales como medio de comunicación. Esta práctica va más allá de un momento, constituye una forma de vida que define su identidad. La estética es un elemento, ya que los *floggers* se caracterizan por usar pantalones ajustados (chupines) similar al de los *punks*, de colores llamativos y con pañuelos atados al cuello; franelas de corte “V” muy ajustadas y el cabello semilargo, con flequillos. Su individualidad es una característica, los hace grabar videos musicales que transmiten por las redes, “su baile de música electro-pop, consiste en mover muy rápido las piernas, en el que el talón del pie choca repetidas veces contra el suelo mientras que el otro, retirado unos centímetros hacia atrás, espera su momento de entrar en acción, y así alternamente” (Molina, 2009, p. 81).
- Tras la acelerada evolución de la tecnología digital, la red social que vio a estos jóvenes nacer llegó a su fin dando paso a nuevas redes, como Facebook e Instagram, que permiten a sus usuarios seguir compartiendo fotografías personales en un espacio dominado por la web.
- **Los emos.** Estos chicos se identifican principalmente por las emociones de connotación negativa ante la vida; su necesidad inmediata de ser visibles y a la vez su inseguridad los hace esconderse tras la amargura y tristeza. Las edades comprendidas oscilan entre los 13 y 20 años. El nombre de “*emos*” o



“*emotivos*” se deriva de *emotional* en inglés (Auletta, 2008, p. 16). Estos jóvenes en su mayoría son delgados, usan pantalones entallados y entubados, utilizan un cinturón cuya hebilla se localiza generalmente a un costado de la cadera. Los colores que predominan en su vestimenta son el negro y el blanco, suelen usar el cabello largo y lacio, cubriendo con este una parte del rostro y uno o dos ojos, los cuales generalmente delinear de color negro, a veces con sombras y con el maquillaje fuera de la línea. Se dice que el pelo en los ojos es un acto de protesta para mostrar su inconformidad con el mundo (López Mayorga, 2008). Usualmente los jóvenes pertenecientes a esta tribu urbana son identificados como depresivos, asociados a emociones negativas y a conductas autodestructivas.²

- **Góticos.** Las tribus góticas surgieron a comienzos de los 80’ y se basan en la idea del romanticismo *dark*, retomando temas de la Inglaterra victoriana caracterizada por atmósferas misteriosas y esotéricas. En el estilo de los jóvenes góticos predomina la vestimenta de color negro y púrpura, con maquillajes oscuros, accesorios de plata, anillos y pendientes que retoman la iconografía esotérica (Auletta, 2008, p. 17). Estos jóvenes combinan un discurso y una imagen macabra y melancólica. Su filosofía se basa en la oscuridad, la muerte, la sangre, la decadencia y la falta de futuro, dando cuenta de una de las identidades más singulares de las tribus urbanas actuales. Sienten gran interés por explorar los lados ocultos del hombre. Una manifestación evidente en la actualidad es la tendencia a imitar la imagen vampírica, que toman del romanticismo, el estereotipo de hombres cultos y pálidos que amaban la oscuridad.

Todas estas formas de socialización juvenil tienen características comunes: no surgen en América Latina, son reflejo de las sociedades industrializadas cuyos embates de políticas bélicas y sistemas de opresión racializados llevaron a los jóvenes a agruparse en la nueva jungla de asfalto, como bien lo define Maffesoli (2004). La característica común en estas identidades colectivas encierran una mirada eurocéntrica de patrones culturales e ideologías que no forman parte de los países latinoamericanos; no obstante, terminan formando parte de contra-culturas transitorias y despolitizadas que no están definidas ideológicamente. Por tanto, no buscan oponerse a la sociedad o transformar el sistema, sólo intentan escandalizar a la sociedad dominante, bajo unas estéticas y comportamientos anómalos que tienen en común transmitir en los jóvenes la sensación de vivir intensamente y, por lo tanto, la vida gira

2 Estudios realizados por Auletta (2008), Belmonte (2010), López Mayorga (2008) y Granja (2013), destacan que los *emos* comparten conductas suicidas. La autoflagelación es una característica que se les ha conferido a este grupo de jóvenes que generalmente están tristes.



en torno al presente inmediato. Estos nuevos grupos juveniles se reúnen alrededor del nomadismo, término que, según Maffesoli (2004), podría interpretarse como la posibilidad de sublevarse, de escapar a través del hedonismo, de la exacerbación a lo corporal. De allí que su planteamiento gira al encuentro de la individualización de la juventud, en el que lo único importante son ellos mismos, sin embargo, sigue latente la necesidad de socializar, surgiendo una especie de narcisismo colectivo, que les permite la adulación grupal como forma de vida en la cotidianidad.

En efecto la industria cultural con su poder mediático replantea el concepto de la rebeldía en la juventud, la mitifica, es decir, la convierte en símbolo de consumo a través de agrupaciones o movimientos juveniles, con patrones comunes como la moda, formas de actuar y hablar, así como la demarcación territorial, de allí su carácter de visibilidad ante la sociedad. Cuyo código ético es la individualidad. El significado se forma a partir de la necesidad de consumir. La industria cultural terminó con efectividad lo que gobiernos anteriores combatieron a través de la represión y la violencia; con un lenguaje silencioso y de la mano con la tecnología terminaron por dominar y despolitizar a la juventud, logrando ensimismarse de la experiencia personal para masificarla a través de estándares culturales.

LA CULTURA, LISTA PARA LLEVAR...

La globalización cultural implica la aceptación consensuada de las ideologías de un grupo hegemónico, esta aceptación obtiene el aval semántico que implica un camino simbólico, una dirección cultural, que se pretende común a todos, universal y verdadera (Sodré, 2005, p. 12). En virtud de esto, los procesos de globalización se han dado de manera asimétrica, esto acarrea la penalización política y cultural de los países en vías de desarrollo mediante la producción, no solo de artículos, sino de información destinada a crear necesidades que serán satisfechas por las grandes multinacionales (Méndez, 2007, p. 2). Sobre la base de este planteamiento lo que diferencia el antes y el después de la globalización es el hecho de que antes la cultura creaba la industria, mientras que ahora es la industria la que crea cultura (Carrión, 2011, p. 28). En otras palabras una vez establecido la economía capitalista, las barreras culturales rompen sus fronteras y se entremezclan, este proceso Carrión (2011) lo denomina “globalización cultural”, en la cual los medios de comunicación y las nuevas tecnologías introducen nuevos símbolos e iconos culturales que de forma vertiginosa se expanden por el globo. De ahí que la cultura global no tiene ningún pensamiento que la fundamente, por lo que no responde a ninguna identidad en la supuesta unión de la humanidad (Smith, 1990).

En consecuencia, la globalización ha ocasionado una crisis identitaria en los jóvenes latinoamericanos. Por ejemplo, metáforas relacionadas con la industria cultu-

ral como la nave global, cultura *fast-food*, aldea global, *shopping center*, fábrica global, la nueva Babel, entre otras (Iannini, 1996, p. 5), tienen en común la prefabricación de estándares culturales sobrepuestos a las necesidades humanas y destinados a enriquecer la industria cultural. Es decir, que a medida que establecen más patrones culturales juveniles más efectiva será la somnolencia del pensamiento crítico. Lo subversivo y antagónico queda sumergido en una realidad virtual.

LA REALIDAD VIRTUAL, UNA REBELDÍA EN SOMNOLENCIA

*Los mundos virtuales son, en efecto, laberintos formales y no materiales.
El laberinto se opone al camino recto.*

Gubern (1996, Cap.VI)

En el lenguaje común la palabra laberinto designa a aquel lugar que se encuentra conformado por calles, encrucijadas y caminos, y desde el cual resulta ciertamente complejo encontrar la salida porque, intencionalmente, las mencionadas vías pretenden confundir a quien transita por ellas. El ciberespacio es una especie de laberinto comunicacional, todo parece real, todo parece verdadero. Para Gubern (1996, p. 156), la realidad virtual es un sistema informático que genera entornos sintéticos en tiempo real y que se erigen en una realidad ilusoria (de *illudere*: engañar) pues se trata de una realidad perceptiva sin soporte objetivo, ya que existe sólo dentro del ordenador. Por eso puede afirmarse que la realidad virtual es una pseudorrealidad alternativa, perceptivamente hiperrealista, pero ontológicamente fantástica, que, además de ser un producto tecnológico, constituye también una experiencia sensorial y un fenómeno cultural.

Asimismo, la realidad virtual introduce un sistema de comunicación que cada vez habla más un lenguaje digital universal, está integrando globalmente la producción y distribución de palabras, sonidos e imágenes de nuestra cultura, y acomodándolas a los gustos de las identidades y temperamentos de los individuos: las redes informáticas interactivas crecen de modo exponencial, creando nuevas estructuras y canales de comunicación, dando forma a la vida a la vez que ésta les da forma a ellas (Castells, 2000, p. 27).

Esta realidad virtual se ha convertido en el mundo de la juventud, son nativos digitales y marcaron la brecha generacional que se abre entre los análogos y los digitales. Para Buckingham (2000, citado por Gordo López, 2006, p. 12), esta generación es llamada red (o *pantalleros*). No es lo mismo la generación tras la pantalla de la televisión a aquella que encuentras tras el monitor de una PC. Para este autor la generación de la televisión ha sido una generación tonta, repetitiva, promueve una visión unilateral, en cambio la red fomenta inteligencia a sus usuarios y se caracteriza por ser democrática e interactiva, acepta la diversidad, vive en cara a lo global. Sin



embargo, “las nuevas generaciones profesan a su vez valores paganos pasados por el tamiz de la virtualidad” (Gordo López, 2006, p. 11). Esa expresión acuñada por este autor se puede interpretar desde el sentido más amplio, como la espiritualidad o la esencia del ser humano, es decir, los valores, que son un conjunto de acciones y comportamiento que nos hacen ser mejores personas, es decir, el respeto a la vida, la paz, la armonía, la justicia y la igualdad entre los seres humanos. Para el autor, “la espiritualidad pagana, supone una reacción en contra de la dominación tecnológica, sin por ello excluir la destreza «instintiva» de la que dispone para evolucionar junto a ella” (Gordo, 2006, p. 11).

La expresión “valores/espiritualidad pagana” ha sido sustituida por “Tecnopagano”,³ término utilizado por los asiduos a las redes para explicar la aparición de cultos ligados a la tecnología.⁴ Los Tecnopaganos consideran a las computadoras como templos y a los espacios virtuales como la extensión del imaginario, y su deseo es despegar de la tierra y del propio cuerpo hacia una dimensión totalmente electrónica.

Los *Ciberpunk*, *Ciberhippies*, *Tecnopaganos* y *Raver* son las nuevas contraculturas; sin embargo, se debe destacar que en contraste con la década de los 60’, 70’ y 80’, este nuevo escenario de culturas juveniles no es real, es virtual. Dery (1995, citado por Torres, 1998) expone que la cultura digital al inicio de los 90’ tuvo similitud con el movimiento *Hippie* de los 60’: el *Ciberhippie* tomó de su antecesor el éxtasis, esta vez en la tecnología, a través del imaginario virtual o de drogas, que incrementan la producción de sustancias químicas asociadas con la memoria, las cuales aceleran la cantidad de información intercambiada en la estructura del cerebro. “Lo que distingue a la cultura *ciberdelica* de los 90’ a la *psicodélica* de los 60’, es su adhesión entusiasta a la tecnología” (Dery, 1995, citado por Torres, 1998, p. 198). Un aspecto importante a destacar es el término *ciberdelia*, el cual se da de la combinación *Cybernetica* + *psicodélica* = el estado alterado de la conciencia electrónica.

Estamos en presencia de una nueva generación: los nativos digitales, quienes son los jóvenes que han crecido inmersos en el hardware y software del momento (Gardner y Davis, 2014, p. 15). Jóvenes que construyen su identidad de forma distinta, cuyos procesos de socialización se están dando a través de un monitor. Son indiscutibles los beneficios de las App,⁵ pero la posterior aparición de la cultura App permite el desarrollo rápido de aspectos superficiales relativos a la identidad, la intimidad y la imaginación; no obstante, “que podamos progresar y desplegar todo

3 Purkiss (1996) y Dery (1998), citados en Gordo (2006), han empleado el término *tecnopaganos* para explicar los diferentes cultos que se dan en las redes sociales.

4 Invitamos a ver los post publicados en el blog: ciberestetica.blogspot.com/2013/01/tecnopaganos.htm.

5 Según Gardner y Davis (2014), una “APP” o “Aplicación” es un programa informático, generalmente diseñado para funcionar en dispositivos móviles, que permiten que el usuario lleve a cabo una o varias operaciones (p. 20).



nuestro potencial en estas esferas y aprovechar las aplicaciones “capacitadoras” sin que ellas sean las que nos programen a nosotros esta «dependencia», constituye un reto formidable” (Gardner y Davis, 2014, p. 20).

El debate no puede ni debe seguir siendo entre posturas antagónicas de los tecnófilos⁶ y los tecnófobos,⁷ ya que la *Cibercultura* se apoderó de la sociedad, la gran Aldea Global de McLuhan es un hecho, estamos todos de alguna u otra forma enchufados y conectados a la hiperrealidad. El Sueño Insomne que planteó Ludovico Silva (1974) cuando se refería a la televisión y a los planteamientos de Adorno, cambiaron de escenario,

[...] ya no luchamos contra el fantasma de la alienación, sino contra el de la ultra-realidad. Ya no luchamos con nuestra sombra, sino con la transparencia. Y cada adelanto tecnológico, cada avance en la información y en la comunicación nos acerca más a esta transparencia ineluctable. (Baudrillard, 1996, p. 95)

Pero, ¿qué es la alienación? En el sentido amplio del término significa ajeno, extraño, lo que no es de uno. Para Erich Fromm, la alienación es “el hecho por el cual el hombre no se experimenta como el portador activo de sus propios poderes y riquezas, sino como una «cosa» empobrecida, dependiente de los poderes externos a él, en los que ha proyectado su sustancia vital” (Fromm citado en Ander-Egg, 1978, p. 25). Por lo tanto, los cimientos de la sociedad moderna basaron su estructura en la alienación de la sociedad bajo estereotipos o estándares de confort a través de la industria cultura, la cual por medio de la publicidad permeó su ADN, de allí las grandes interrogantes desde el Sur en buscar nuestros orígenes, las raíces que nos identifican como latinoamericanos, herederos de una vasta cultura ancestral, abatida por los símbolos y signos de la sociedad de consumo.

La lucha que se debe emprender desde las ciencias sociales contra la enajenación de la juventud, no puede ni debe seguir en-lo-ajeno a sus raíces. Cuando Baudrillard hace referencia a que no luchamos con nuestra sombra sino con nuestra transparencia, se refiere a esa tecnología que nos hace creer que vivimos en un mundo real, pero efectivamente vemos esa realidad, apreciamos realmente la nitidez de los objetos que consumimos, sabemos lo que existe detrás de la cultura del simulacro. Consumimos todo lo que está en la pantalla. Trabajamos cada día más para comprar más, para tener más. Cada vez estamos más hiperconectados a las redes, nos sentimos en un mundo sin frontera, sin barreras culturales; pero mientras estamos embelesados, extasiados por los avances tecnológicos, otros están en la búsqueda de la perfección humana.

6 Tecnófilos: termino para referirse a las personas que ven la tecnología de forma positiva.

7 Tecnófobos: personas que ven la tecnología como el cáncer de la sociedad.



Un claro ejemplo es Stelios Arcadiou, para algunos el profeta del post-humanismo, él representa la corriente del *body-art-cibernetico*. Sus planteamientos giran en torno a que el cuerpo humano bípedo, con visión binocular y un cerebro de mil centímetros cúbicos no es una forma biológica adecuada para la ionosfera; es decir, el cuerpo humano es obsoleto y por ello plantea un híbrido entre el hombre y la máquina. Como él hay otros exponentes, como el caso de Hans Moravec,⁸ teórico de la inteligencia artificial, quien asegura que estamos en la era post-biológica y pronto tendremos vida robótica que evolucionará hasta convertirse en entidades tan complejas como la especie humana.

En atención a lo expuesto, es inevitable afirmar que estamos inmersos en la cibercultura, la cual nos está conduciendo al desvanecimiento del cuerpo humano, cada vez estamos más conectados y para muchos estamos en presencia de la era de la libertad; sin embargo, considero que estamos en presencia de una nueva forma de esclavitud. «Nuestra mente».

Aunque la virtualidad es un mundo sorprendente, es preciso conectarnos con la realidad. Este recorrido teórico tuvo como intención analizar desde la corriente sociológica y antropológica aportes para comprender los procesos que caracterizan a los jóvenes desde la Generación *Beat* hasta los nativos digitales y entender que la somnolencia en la juventud no es una actitud aislada, es consecuencia de la industria cultural y su poder de enajenación. En definitiva permeó el ADN de la sociedad y de la mano con la tecnología logró lo que represión falló: el dominio de la verdadera libertad. La salida a este laberinto está en no ser objeto, sino sujeto en el devenir histórico de la sociedad.

8 Véase en [ftp://netuno.io.usp.br/los/IOF257/moravec.pdf](http://netuno.io.usp.br/los/IOF257/moravec.pdf).



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ander-Egg, E. (1978). *Formas de alienación de la sociedad burguesa*. España: El Cid Editor.
- Arce Cortés, T. (2008). Subcultura, contracultura, tribus urbanas y culturas juveniles: Homogenización o diferenciación. *Revista Argentina de Sociología*, 6(11): 257-271. Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/pdf/ras/v6n11/v6n11a13.pdf>.
- Auletta, N. (2008). Un mundo de tribus: los jóvenes consumidores. *Debates IESA*, XIII(2): 14-19. Recuperado de <http://servicios.iesa.edu.ve/portal/Articulos/2-Auletta-Unmundodetrius.pdf>.
- Baudrillard, J. (1996). *El crimen perfecto*. Barcelona, España: Anagrama.
- Belmonte Grey, A. (2010). Las Tribus Urbanas: Campo virgen en historia fértil para la interdisciplinariedad. *Cuicuilco*, (48). Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/cuicui/v17n48/v17n48a4.pdf>.
- Britto, L. (2001). *El imperio contracultural del Rock a la Postmodernidad*. Caracas, Venezuela: Fundarte.
- Castells, M. (2000). *La sociedad red. La era de la información: economía, sociedad y cultura* (Vol. 1). Madrid, España: Alianza Editorial, S.A. Recuperado de http://www.felsemitica.org/site/wp-content/uploads/2014/10/LA_SOCIEDAD_RED-Castells-copia.pdf
- Carrión, E. (2011). *Metáforas de la globalización. Tendiendo puentes entre el comportamiento social y la física de fluidos* (tesis de máster). Universidad Politécnica de Valencia, España. Recuperado de https://riunet.upv.es/bitstream/handle/10251/11618/PFM_Esther_Martos.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Ianni, O. (1996). *Teorías de la globalización*. México: Siglo XXI editores. Recuperado de https://www.ses.unam.mx/docencia/2006II/lectura1_ianni.pdf
- Gardner, H. y Davis, K. (2014). *La Generación APP Cómo los jóvenes gestionan su identidad, su privacidad y su imaginación en el mundo digital*. Barcelona, España: Paidós.
- Gordo López, Á. (Coord.). (2006). *Jóvenes y cultura messenger. Tecnología de la información y la comunicación en la sociedad interactiva*. España: FAD / INJUVE. Recuperado de <http://www.injuve.es/sites/default/files/culturamessenger.pdf>
- Granja, V. (2013). *Terapia Cognitiva Conductual en un Caso de Distimia, Inicio Temprano, en una Adolescente perteneciente a una Tribu Urbana Emo* (tesis de pregrado). Universidad san Francisco de Quito, Quito, Ecuador. Recuperado de <http://repositorio.usfq.edu.ec/handle/23000/2286>
- Gubern, R. (1996). *Del bisonte a la realidad virtual: La escena y el laberinto*. Barcelona, España: Editorial Anagrama. Recuperado de https://visualelbolson.files.wordpress.com/2014/03/texto-1_libro_gubern-roman-del-bisonte-a-la-realidad-virtual.pdf
- López Mayorga, D. (2008). Emos: transgresión y feminidad. *Debate Feminista*, 38, 237-248. Recuperado de http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/038_18.pdf
- Maffi, M. (1975). *La cultura Underground* (T. I y II). España: Anagrama.
- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona, España: Icaria Editorial, S.A. Recuperado de http://files.educacion-en-beta.webnode.cl/2000002156775868718/EL_TIEMPO_DE_LAS_TRIBUS.pdf



- Méndez, L. (2007). La globalización y el estado nacional. *Revista Global*, 4(14): 48-56. Recuperado de <http://eprints.ucm.es/7554/1/luismendez.pdf>
- Molina, I. (2009). *Tribus urbanas, manual para comprender las nuevas subculturas juveniles*. Buenos Aires, Argentina: Kier.
- Smith, A.D. (1990). Towards a Global Culture? *Theory, Culture & Society*, 7: 171-191. Recuperado de <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/026327690007002011>
- Silva, L. (1974). *Teoría y práctica de la ideología*. México: Editorial Nuestro Tiempo.
- Sodré, M. (2005). La globalización como neobarbarie. En D. de Moraes (Ed.), *Por otra comunicación. Los media, globalización cultural y poder* (pp. 11-26). Barcelona, España: Intermón Oxfam.
- Torres Vargas, G.A. (1998). Mark Dery. Velocidad de escape: la cibercultura en el final del siglo (reseña). *Investigación Bibliotecológica: archivonomía, bibliotecología e información*, 12(25): 198-200. Recuperado de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ibi/article/view/3891>

TRANSLINGUAJES. ANTROPOLOGÍA Y COMUNICACIÓN PERSPECTIVA TRANS DE UNA URGENTE COLABORACIÓN DISCIPLINARIA

DOMINGO A. BRICEÑO

Maestría en Etnología, mención Etnohistoria, Universidad de Los Andes
Artista audiovisual
Mérida-Trujillo, Venezuela

VISUALIZACIÓN DEL CONFLICTO

En los Andes venezolanos cada vez es más frecuente observar amplios terrenos deforestados en función de la agricultura de parcela extendida, aún en áreas consideradas zonas de protección a través de las leyes y reglamentos de Parques Nacionales y Monumentos Naturales. En los páramos de Venezuela habitan los ocho géneros de frailejón (*Espeletia*, de la familia *Asteraceae*) que hay en el planeta, acompañados de una riquísima y poderosa vegetación con diversas propiedades catárticas para humanos, animales y todas las especies vivas. Todos esos organismos colaboran en procesos como la formación de las nacientes de agua y en otros procesos de energización de los ecosistemas circundantes. Razones por las cuales todas las culturas humanas que han habitado desde hace milenios los ecosistemas parameros andinos los han considerado como lugares sagrados, útero de la Tierra.

No sólo en los páramos, en todo el ecosistema andino comienza a notarse fuertemente el impacto de la explotación humana. Cunde la deforestación en las cabeceras de los ríos y quebradas, en los bosques que ocupan los valles medios, en los piedemontes. A través del tema del comienzo de la explotación minera a gran escala en el río Orinoco se despierta una inquietud que nos mueve a reconstruir imaginariamente recientes tragedias ambientales, como la del Lago de Valencia y el Lago de Maracaibo, en los estados Carabobo y Zulia, respetivamente, ambos epicentros de desarrollo cultural en sus zonas de influencia por lo menos en los últimos diez mil años. Toda la estructuración cultural devenida de la gran maquinaria de explotación mercantilista genera cruces ideológicos que transforman matrices de pensamiento que tienen que ver con la concepción integrada del ser humano en su espacio vital.

TRANSLINGUAJES. ANTROPOLOGÍA Y COMUNICACIÓN. PERSPECTIVA TRANS... / DOMINGO A. BRICEÑO



A través de la etnografía podemos observar cómo algunos pueblos tradicionales venezolanos, por ejemplo, han elaborado mecanismos culturales en función de la preservación de sus lugares sagrados. Una extensa y compleja narrativa oral que interpreta y personifica la naturaleza, además de todo tipo de rituales y prácticas de comunicación, energización, etc. Ejemplos abundan en la narrativa oral (como los asociados con las lagunas y seres mitológicos en los Andes y en tantos otros lugares de Venezuela) y en la interpretación cotidiana de los picos en la opinión pública nacional y regional relacionados con los paisajes culturales. Como por ejemplo en el caso del traslado de la Piedra Kueka en la Gran Sabana o el de la desertificación de la Laguna de Urao, en Lagunillas, municipio Sucre, en la Cordillera Andina de Mérida.

En el primer caso, durante la administración del presidente Rafael Caldera, en 1998, el Gobierno nacional le donó-vendió a un artista plástico alemán una piedra de jaspe de **la Gran Sabana**. Una piedra considerada sagrada para los pueblos que habitan esa zona desde por lo menos cinco mil años atrás. La piedra fue trasladada de la Gran Sabana a la ciudad de Caracas, y de allí a Alemania, al parque Tiergarten de Berlín, para formar parte de una obra de arte llamada Global Stone. Los chamanes, los ancianos y todas las personas de las comunidades de la zona han manifestado su malestar de diversas maneras ante la opinión nacional e internacional, desplegando un gran torrente de ítems míticos en la narrativa asociada a la preservación de esa piedra como elemento fundamental del paisaje.

Poco tiempo después del traslado de la Piedra se sucedió una de las tragedias más recordadas de los últimos tiempos de la historia venezolana. La montaña que separa a la ciudad capital del mar, en La Guaira, se deslavó hacia su vertiente norte, perdieron la vida aproximadamente 30 mil personas en el considerado el peor desastre natural de la historia del país. Los sabios y chamanes del pueblo Pemón –habitantes de la Gran Sabana, en la zona donde estaba la Piedra– no han dudado en señalar la conexión entre un suceso y el otro. Eso ya lo habían dicho los abuelos en sus infructuosas súplicas para evitar el movimiento de la piedra. **La piedra Kueka** simboliza a la abuela, un centro energético que mantiene el balance de la Tierra. El lugar sagrado, ubicado en la comunidad Santa Cruz de Mapauri, estaba compuesto por dos piedras principales: la abuela y el abuelo. Las dos piedras de jaspe brillaban por las noches. *“Desde que se fue la abuela, el abuelo quedó sólo allí y ya no brilla”*.

En la **Cordillera de Mérida**, en los últimos diez años la **Laguna de Urao –YO XAMA–** es el hogar de Jama, la Diosa Andina antigua (Clarac de Briceño, 2015). En los últimos años ha presentado un elevado índice de disminución de su masa de agua y de desertificación de su área circundante gracias a muchos factores, principalmente la invasión del concreto en la cuenca primordial de la Laguna. Cuestión que ha provocado la muerte de cientos de animales y que ponen en peligro de extinción algunas especies animales y vegetales endémicas del ecosistema de la Laguna.



En éste caso las comunidades tradicionales que habitan en sus alrededores tienen elaborada una muy blindada narrativa: La Laguna tiene tiempo preparando viaje. Se va porque el ruido que producen las gentes de la nueva nación la tienen perturbada. Desde hace tiempo lo viene anunciando, a través de sus bramidos, tan perturbadores para algunos en esas comunidades indígenas, a ellos también se les va su abuela: Doña Simona, quien les trajera riquezas culturales como la medicina, la cestería o la cerámica.

Ambos paisajes culturales son áreas legalmente protegidas, la primera queda en el Parque Nacional Canaima, uno de los más importantes del país, y la otra es un Monumento Natural de la Cordillera de Mérida, dos de las regiones naturales más conocidas del país. Sin embargo, en ambos casos las autoridades pertinentes están desconectados de la importancia simbólica de las narrativas tradicionales e igualmente incumplen la legislación moderna sobre la protección de áreas de reserva estratégica, de reservas de vida.

El compromiso con el capital y las ideologías (en cualquier matiz entra la derecha y la izquierda) con la que funcionan los aparatos estatales y la misma implosión del mercantilismo extremo en todos los estratos de las poblaciones y sus modos de subsistir, ahogan todos estos mecanismos narrativos de preservación, avanzando (la explotación humana) a paso de gigante en su marcha depredadora contra la ‘naturaleza’, el planeta, contra la misma especie humana.

Por otro lado, las acciones externas de organismos dedicados a la ecología (de la onda *Save the Planet*) o la postura asistencialista que se proponen los gobiernos y organismos no-gubernamentales mundiales en su afán de parecer justos o vanguardistas, plantean una contemplación *kitsch* de la naturaleza, convirtiendo los lugares sagrados emblemáticos en no-lugares (como los plantea Marc Augé, 1993), provocando la mudanza de sus contenidos simbólicos y desviando el blanco de las luchas ambientales al plantearlas como cruzadas en ‘defensa de la Madre Tierra’ en vez de plantearlas como una revisión crítica de la concepción y actitud que las sociedades humanas nos hacemos y hacemos en relación con el planeta.

Vivimos una emergencia comunicacional, los códigos a través de los cuales se expresa la *mass media* tradicional colapsan la forma de comportarse las narrativas orales tradicionales, volviendo sus contenidos narrativos un mero objeto de contemplación, perdiendo así el discurso su eficacia en el diálogo intra e intercultural y perdiéndose (el discurso) de su dimensión pedagógica, pues no dialoga entre las co-ciencias de los individuos de las sociedades, pues está cerrado en una vitrina, crípticamente.

Desde hace tiempo que existe una colaboración inter y pluridisciplinaria entre la antropología y la expresión audiovisual, considerada esta (el lenguaje audiovisual) como una potente herramienta de comunicación humana, con el alcance y eficacia



necesaria para generar el impacto adecuado al nivel de lo comunicacional-masivo y para transmitir ítems informativos de forma hipercompleja.

Sin embargo, podemos notar cómo esta colaboración se ve muy limitada en cuanto a sus alcances y a sus fines primordiales: la construcción de un lenguaje transcultural que permita integrar los mensajes necesarios para resolver emergencias particulares y que a su vez sea una plataforma de integración de los distintos sistemas de conocimientos que se involucren en cada situación a tratar. Para lograr esa integración es necesario discutir, escudriñar, hacer evolucionar el lenguaje audiovisual y también la práctica integral de la antropología. Esa es la reflexión metodológica que pretendo propiciar a través de esta presentación y en el marco del encuentro de las antropologías del sur.

APUNTES METODOLÓGICOS

Comprendiendo el asunto de la *colaboración transdisciplinaria*, la comunicación entre disciplinas, entre sistemas de conocimientos, puede gestarse en diversos niveles y formas. La colaboración inter se plantea como la revisión de un asunto tomando en cuenta los aportes de alguna otra disciplina, pero sin salirse del marco de comprensión de la disciplina base. Lo pluridisciplinario se plantea como una colaboración de mesa entre diversas disciplinas convocadas a resolver los asuntos, desde cada punto de vista particular. La colaboración transdisciplinaria se plantea como una fusión conceptual que atraviesa todas las disciplinas, incluso de distintos sistemas de conocimientos, en función de resolver un asunto vital, una emergencia.

La noción **trans** se ubica más allá de las fronteras del método de cada disciplina. Buscando llegar a la médula del proceso de conocimiento y percepción en el mundo, el intercambio de información, de construcción de ideas entre los diversos niveles de realidad que comprenden las interacciones. El conocimiento como unidad abierta –de lo que está vivo y comprende el universo– que se traduce a través de una pluralidad compleja, de sistemas, de puntos de vistas, de niveles de representación (Nicolescu, 1996, pp. 40-45).

El formalismo cuántico propone el empleo de soluciones intermedias ante el problema que se le presentó a la Física cuando se dieron cuenta que los resultados de una muestra dada pueden presentar variaciones, dependiendo del soporte a través de la cuál esa muestra es observada. *Bohr* resuelve el problema a través del **principio de complementariedad**. Cada fenómeno es comprendido desde diversas perspectivas, por diversos estados coexistentes, complementarios. Diferentes niveles de realidad se tejen formando una macro unidad. Unidad abierta – pluralidad compleja.

Desde la Física cuántica se introduce un cambio fundamental en el pensamiento científico al aceptar la existencia de distintos niveles de realidad, que alteran por

completo el resultado de una muestra, la percepción de un fenómeno determinado de acuerdo con cada perspectiva desde la que se interpreta, desde la que es vivido.

Practicar la transdisciplinariedad como método de investigación conlleva grandes retos de concepción metodológica, que son los mismos retos de revisión metodológica que, según lo comprendo, deben plantearse las antropologías del sur para cumplir con sus propias expectativas.

Son muchos los prejuicios que deben despejarse. Asuntos relacionados con la forma de pensar los temas de investigación, de manejarlos, la manera cómo usar el lenguaje dentro de una investigación y para presentar los resultados, compartirlos y que sean verdaderamente útiles más allá de los claustros universitarios o los medios de difusión de conocimientos letrados en los que el lenguaje y el discurso ya está previamente preestablecido desde una sola polaridad.

En los ámbitos académicos deben repensarse sus escenas habituales, debemos hacernos conscientes como investigadores entre quiénes se están estableciendo las redes de diálogo en esa producción de conocimiento y el rol que cada parte cumple en función de los estereotipos formados.

La metodología de pensar las investigaciones debe ser inclusiva. Cuando hablamos de ser inclusivos se trata de incluir la *tercera posibilidad* lógica, que se eliminó del pensamiento humano desde la Razón de Kant, y desde todo aquel proceso de apropiación del saber y la verdad por parte del pensamiento moderno. La tercera posibilidad que explota todas las posibilidades de sucesos que pueden ocurrir en la manifestación y comprensión de un fenómeno.

La unidad abierta que comprende el mundo multidimensional del conocimiento es un sistema triangular, en el que los tres polos que participan coexisten en el tiempo. Entre el sujeto y el objeto trans existe una zona de mediación, llamada por Lupasco la zona T.

Entre la zona de resistencia –que es delimitada por el cuerpo y los sentidos– y la zona de no resistencia –que es un flujo de conocimiento libre– existe una tercera dimensión, que es como una atmósfera que sostiene, el vacío, el azar, la zona cuántica en la que se esculpen las posibilidades.

Para comprender la teoría de Lupasco partimos de la idea de que cada fenómeno es la manifestación –*actualización y potencialización*– entre dos fuerzas distintas. Todo fenómeno físico o biológico es una actualización que se manifiesta como realidad, lo que se potencializa es una conciencia elemental de lo que se actualiza, de lo que se manifiesta. En cada fenómeno de actualización ocurre una potencialización del otro extremo contradictorio con el primero, de la ecuación surge una nueva actualización diferente, a la cual le surge un nuevo contradictorio producto de una nueva potencialización, y así indefinidamente. En esta lógica se reconocen tres polos: los dos contrarios y un tercer polo que es la conciencia de lo contradictorio, el



vacío cuántico que contiene a los otros dos polos y donde nunca se agotan las nuevas interpretaciones posibles de un fenómeno o las nuevas manifestaciones de realidad. Una zona en la que pueden darse siempre nuevas posibles combinaciones de sucesos.

El proceso del conocimiento no es binario, es abierto y trans, está atravesado por diversos niveles de realidad y es pluri-potencial, gracias a todas las actualizaciones posibles como humanos y culturas hay en el mundo. En este sentido cada cultura es una actualización de una capacidad del ser humano, en cada momento de la historia y cada lugar del planeta. Una actualización de esa macro cultura que comprende al ser humano.

A través de las transdisciplinariedad se actualizan y trascienden nociones como la unidad psíquica, redimensionada por el relativismo cultural, corriente que llegó a rebatir la egocéntrica noción de unidad psíquica que puso de moda el evolucionismo cultural de Morgan y que construyó la idea de que los ítems culturales eran transmitidos a través del contacto de pueblos más evolucionados con otros más atrasados y que dieron lugar a binarismos como desarrollo-subdesarrollo, primer y tercer mundo. Recordemos a Boas (1896) manifestar que *cada pueblo y cada cultura tienen un destino que cumplir, pues expresan a su manera una cualidad irremplazable de la humanidad en su totalidad*. La unidad psíquica desde estas perspectivas la comprendemos como una zona nuclear, una conciencia elemental intrínseca del ser humano, que despliega ítems y crea formas de acuerdo con las circunstancias. Es en esa zona modular de comprensión e interacciones de informaciones donde podemos ubicar o transitar lo transcultural.

La inteligencia de la inclusión también se corresponde con tomar lo necesario para hacerlo útil a cada situación de la vida, comprendiendo que toda cultura es una actualización a cada lugar y momento histórico de la potencial meta-cultura humana. Ninguna más importante que la otra, ninguna más adelantada o más atrasada que la otra. Entendiendo el conocimiento como una co-ciencia elemental. Una ciencia construida desde lo pluralidad, sostenida desde todas las perspectivas existentes.

Rigoberta Menchú (2013) sostiene que el conocimiento debe ser considerado en primer lugar como una disciplina de vida. Practicar lo que se estudia como parte de la vida de uno mismo es la única manera para lograr integrar ítems de información a través del proceso de ensayo y error, de los procesos hipercomplejos del aprendizaje humano. Tomo lo que me sirve.

¿Pero cómo aplicar estas metodologías a la realidad de la investigación académica general? Si justo cuando se necesita llegar a esos niveles de abstracción comienzan a perder seriedad los asuntos, se vuelven ilegibles, no observables. Porque han desaparecido las categorías, porque de igual modo todos los asuntos, aun los tradicionales científicos, medibles y cuantificables, son abstracciones del cerebro humano.

Silvia Rivera Cusicanqui (en Gago, 2015) comenta lo siguiente: “En Bolivia, la academia fue siempre un bien «elusivo y lejano»”, nos dice, y continúa:

Esa «desventaja», sin embargo, se convirtió en ventaja a la hora de relacionarse con los libros y la teoría en general. «Descubrimos el provincianismo europeo. Por ejemplo, que los ingleses no leen a los franceses. Claro que desde acá eso no se ve porque les atribuimos universalidad. Pero en este continente somos menos provincianos: leemos todo lo que nos llega y bajo el principio de selectividad de que todo sirve según las emergencias sociales. Así tenemos la suerte de saltarnos varias modas, porque llegaron tarde o porque nos parecen de otro planeta, y de entrenarnos en una libertad combinatoria que puede devenir en una libertad combinatoria». (tercer párrafo)

El comentario de Silvia enmarcado en su afán de abrir trochas en las ciencias sociales latinoamericanas, sin embargo, como dice Nicolescu, parafraseando a Antonio Machado: ¡No hay camino!, se lo hace cada quien en su andar.

El pensamiento, el ser transdisciplinario, se mueven en una realidad multidimensional, está abierto a la existencia de diferentes niveles de realidad, a la integración transcultural y el manejo del lenguaje transcultural, el translenguaje.

MASS MEDIA, LENGUAJES Y TRANSLenguAJES

Una teoría / praxis social descolonizadora es un proceso en curso, pero su verbalización está por construirse; es aún balbuceante y dispersa. No está claro siquiera el formato que adoptará ese discurso, en un contexto de proliferación y democratización de las comunicaciones satelitales. Creo que lo que se hace en las redes, o en el teatro, o en el arte latinoamericano, es mucho más sensible que la academia universitaria o para-estatal, en términos conceptuales, frente a las realidades multifacéticas y abigarradas del espacio social que vivimos.

Silvia Rivera Cusicanqui (2010)

Los conflictos que motivan estas reflexiones, apenas esbozados en la primera parte de la exposición, se encuentran en los problemas de expresión de los pueblos y los grupos sociales, en la desconexión que existe entre los ítems narrativos que han configurado las culturas a partir de sus experiencias vitales y las formas de comunicarlos que se encuentran disponibles a través de las redes de circulación de discursos. A través de los lenguajes, los escritos, los hablados, las construcciones narrativas de los medios de comunicación masiva y todas las formas de comunicación e intercambio de información, institucionalizadas o clandestinas, siempre binarias, ancladas en una visión del saber y la verdad unidimensional.

Silvia Rivera Cusicanqui (2010, 2015) ha puesto de manifiesto en más de una oportunidad cómo en el universo de lenguajes, símbolos y signos a través de los cuales nos comunicamos habitual y formalmente, se esconde un complejo entramado que determina nuestras narrativas como colonizados, como dependientes, pacientes y una serie de determinismos que nos delimitan como sociedades e individuos den-



tro de unos confines históricos muy determinados, en los relatos dicotómicos que arropan asuntos como el conocimiento de las cosas, las estructuras de la instituciones y todo el sistema de representaciones de las sociedades. En el discurso del colonialismo las palabras no designan, las palabras encubren, arropan, voltean... (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 6, 19).

En su conferencia sobre los discursos colonizadores, comienza expresando esta pensadora boliviana (Rivera Cusicanqui, 2010):

¡Ch'ixinakax Utsiwa! (¡Yo soy lo que no se ha robado nada, la que ha heredado todo!). Soy Chixi, soy mestiza. Y esa dimensión del mestizaje, esa zona de negociación es un polo que influencia. Una dimensión de la que brotan imágenes diferentes, nuevas formas (fugaces) en un mismo cuerpo. Cómo el plumaje de esas aves machadas, que en su combinación fragmentaria de puntos de diversos colores crean un nuevo color, que es la suma de todos, pero en el que dependiendo de la perspectiva siguen apreciándose cada uno por separado.¹

El término aymara **Ch'ixi** implica una noción de mestizaje en la que no dejan de existir los diversos elementos que lo componen, en la que todas las construcciones culturales coexisten de acuerdo con las circunstancias y las emergencias de las realidades. Ch'ixi es la textura compleja, multidimensional, que contempla diversas caras y dimensiones de realidad. Como un mosaico compuesto de relieves, que en sus elementos fragmentados esconden varias figuras, según el ángulo desde el que se le mire o de quien lo mire. Todos los materiales culturales que nos conforman, a cada individuo y sociedad, se mantienen allí, vivos en la textura **Ch'ixi**, que funciona como un espacio T, el espacio cuántico que identificamos con Lupasco como el tercero incluido. Un espacio de posibilidades, donde se antagonizan, repelen o complementan todas las vertientes, facetas y dimensiones culturales que comprenden nuestras sociedades.

Nuestras identidades mestizas e hipercomplejas necesitan medios igualmente hipercomplejos para expresarse, para drenar, para transmitir y negociar los nuevos y viejos ítems culturales que se despliegan en el tiempo presente.

Silvia Rivera Cusicanqui (2010) halla en la comunicación visual un poder simbólico, una presencia telúrica en el tiempo, a través de la cual la cultura Ch'ixi andina ha encontrado espacios de comunicación compleja, esquivando, burlando las narrativas de los discursos impuestos. Analiza cómo algunas imágenes se convirtieron en mapas para descifrar, zonas de mediación y encuentro, siempre abiertas a producir nuevas identificaciones e interpretaciones, nuevas actualizaciones y potencialidades. Como en el caso de las imágenes que narran la muerte de los Túpac (Amaru, Katari) y cómo ellas portan un profundo contenido simbólico que narra una historia desde la subjetividad hiper-compleja de la cultura aymara.

1 Sin especificar número de página.

Estas imágenes se pueden comparar literal y metafóricamente con la textura Ch'ixi. Son un canal de comunicación que transgrede los discursos de las hegemonías culturales.

En los Andes venezolanos el tejido Ch'ixi se deja ver, por ejemplo, en las fiestas religiosas. Los locos de la Candelaria o las procesiones de San Isidro. En la dinámica de las danzas, la narrativa implícita en las actividades, los disfraces, desde los tres ositos de Orión, la vieja y el viejo, hasta las cortes de médicos y enfermeros de la medicina científica occidental. Elementos que conforman una narrativa que remite a ítems culturales con contenidos muy particulares y tan variados como las formas de asumir el cambio cultural o la preservación de los lugares sagrados, y que en la sobre-modernidad actual, con la intermediación del lenguaje-discurso, se desplazan a otro ámbito de significados y son comprendidos como folklore (reliquias culturales de pueblos en extinción), fervor religioso y superstición, curiosidad turística, entre otros, cuestión que se ve reforzada de parte de los que se dedican a registrar audiovisualmente estas fiestas desde el maniqueísmo del acontecimiento.

Rivera Cusicanqui, en *Sociología de la Imagen* (2015), propone voltear la lente del discurso audiovisual hacia los procesos más subjetivos de la percepción y de la vida, aspirando a practicar a través del mismo un 'arte de hacer', "una práctica teórica, estética y ética que no reconozca fronteras entre la creación artística y la reflexión conceptual y política", y que nunca puede darse en una relación de otredad sino más bien desde una subjetividad individual condensada.

La visualización alude a una forma de memoria que condensa otros sentidos. Sin embargo, la mediación del lenguaje y la sobre-interpretación de los datos que aporta la mirada, hace que los otros sentidos (el tacto, el olfato, el gusto, el movimiento, el oído) se vean disminuidos o borrados en la memoria. La descolonización de la mirada consistiría en liberar la visualización de las ataduras del lenguaje, y en reactualizar la memoria de la experiencia como un todo insoluble, en el que se funden los sentidos corporales y mentales. (pp. 22-23)

Andrei Tarkovski (1991) compara la dinámica del lenguaje audiovisual a través de la metáfora *esculpir en el tiempo*. El cineasta ruso piensa que lo propio, lo novedoso y lo específico del lenguaje audiovisual se concentra en las reacciones que produce el transcurrir del tiempo y su efecto en la emocionalidad humana. Fijar en un tiempo secuencial momentos de vida que condensan procesos emocionales y traducen una serie de experiencias a través de códigos que van más allá del lenguaje y las narrativas heredadas de la literatura o de la historia oral.

Sin embargo, la práctica cinematográfica hegemónica (al igual que en la colaboración inter entre audiovisual y antropología) está invadida por el predominio del lenguaje, la estructuración discursiva-narrativa y la recarga de estímulos pre-digeridos y sobre-interpretados a los que refiere Rivera Cusicanqui. Generando, a través de la mediación del lenguaje-discurso, barreras y parcelamientos, mientras que el



ámbito de transmisión de los ítems culturales se halla en los actos propios de la subjetividad, *las culturas nacen en el silencio*, se comunican a través del silencio.

Si hay lenguaje universal, éste sobrepasa las palabras, pues corresponde al silencio entre las palabras y el silencio sin fondo de lo que expresa una palabra. El lenguaje universal no es una lengua que un diccionario pueda captar, sino la experiencia de la totalidad de nuestro ser, al fin reunido, más allá de sus apariencias; es, por su naturaleza, un **trans-lenguaje**. (Nicolescu. 1996, p. 73)

Desde la perspectiva trans, la colaboración entre la antropología y el lenguaje audiovisual como herramienta de comunicación tiene el reto de superar las barreras del lenguaje y los discursos. Los límites egocéntricos del culto a la personalidad deben comenzar a ser más anónimo. Deben transformarse las pautas y los espacios de exhibición, para adaptarse a otros patrones de consumo de las imágenes audiovisuales.

La evolución del lenguaje audiovisual y multimedia en internet comienza a vislumbrar una expansión del horizonte comunicacional. Todos los códigos que se han desplegado en la construcción de redes de información electrónicas y virtuales generan nuevas posibilidades, nuevas estructuras cargadas de significación que se combinan con todos los sistemas de lenguajes que se emplean cotidianamente en grupos humanos por todo el mundo.

Para Nicolescu (1996) en el ciberespacio-tiempo (CET) se crean nuevas dimensiones de la realidad. Es como una especie de textura comunicacional que se comprende como el vacío cuántico, como la misma zona T en la que se halla la tercera posibilidad lógica. El tercero excluido de la lógica clásica y que representa la posibilidad de que ocurra algo nuevo, de que se creen nuevas manifestaciones de la realidad.

Con el descubrimiento del mundo cuántico y de la cibernavegación, el homo sui transcendentalis comienza su aventura, mientras puedan superarse algunos estadios y nociones como el binarismo clásico de los dos extremos y pueda comprenderse como una zona de posibilidades comunicacionales, como la textura Ch'ixi del mestizaje en los procesos de construcción de las identidades.

En la obra *La Génesis del Ciberespacio* (Asencio y Navío, 2017) se expone la necesidad de analizar al ciberespacio a la luz de las teorías de la comunicación, comprendiéndolo como un hiper-sistema, con vida y movimiento propio, compuesto por sus subsistemas, que sólo pueden existir allí, en el ciberespacio tiempo y que son actualizaciones de identidades potenciales que bien pueden surgir desde el entorno social o en el ciberespacio, pero que siempre tendrán su espacio de representación bajo los protocolos exclusivos del CET. Es decir, el ciberespacio-tiempo es una entidad diferenciada del entorno social humano. Una polaridad que influencia y que se genera sus pautas modeladoras de sentido para el entorno social.

Estos autores, siguiendo la teoría de sistemas de Luhman, piensan que las corrientes que han estudiado las tecnologías de la comunicación masiva lo han hecho desde un punto de vista antropocéntrico, cuestión que ha encauzado los análisis en términos valorativos moralistas sobre la influencia de la tecnología en el mundo humano. Esta tendencia ha generado dos corrientes contrarias: los entusiastas de la tecnología que ven las telecomunicaciones como emancipadores de los pueblos y los detractores-apocalípticos que las ven como instrumentos de dominación masiva al servicio del *big brother* imperial. Los dos extremos de un palo, fundamentados en nociones dualistas como bien y mal, positivo y negativo, optimista o pesimista, apocalíptico o integrado.

El ciberespacio (CE) y los medios de comunicación modernos deben ser abordados, también, desde la perspectiva de la comunicación misma, como principio y fin en sí misma, como textura de posibilidades, que genera sus propias condiciones y crea nuevos sentidos.

Como hiper-sistema, el ciberespacio se crea sus propias posibilidades, él mismo crea su ilimitada complejidad a través de sus subsistemas, actualizaciones de identidades potenciales, que funcionan con dinámicas diferentes a las del entorno social. En el CE se crean comunidades nuevas que no existen en el entorno, se producen la emergencia de una nueva complejidad, paralela a la del sistema social.

Desde estas perspectivas, Asencio y Navío coinciden con la consideración de Nicolescu y la perspectiva trans de considerar al ciberespacio como una dimensión cuántica, independiente, un tercero incluido en el ámbito de la comunicación. La comunicación es en sí misma una zona T. Una biblioteca multidimensional, llena de recursos y posibilidades para expresar la emocionalidad hipercompleja, para transmitir ítems culturales que realmente expresen a las culturas desde sus subjetividades y se pongan al servicio de resolver las emergencias.

El hipersistema CET crea nuevas expectativas para el lenguaje audiovisual y la comunicación humana. Se comienzan a volver anónimos los contenidos, han pasado a ser propiedad de uso de una masa heterogénea, cada usuario los puede actualizar de acuerdo con sus características, las actualizaciones potenciales crecen exponencialmente. Con la velocidad de la luz con la que se maneja el tiempo en la red.

Por tratarse de una zona T, de vacío cuántico, quedan abiertas las posibilidades para que se creen nuevos códigos de comunicación, que realmente colaboren con emergencias planetarias como la desconexión con la naturaleza como cuerpo vivo, como hábitat complejo e hiper-conectado y hacer frente al efecto destructor del impulso depredador del mercantilismo y tantos otros traumas que desconectan al individuo de su entorno natural.

La colaboración trans en la comunicación humana y sus medios es urgente. Colaborar en la creación de una unión fundamental entre las nociones de arte, co-



municación y educación. Permitirnos abordar el mundo subjetivo, la dimensión del silencio, abrazar la tercera posibilidad, que son infinitas, para que se creen nuevas posibilidades y nuevas soluciones a las emergencias del presente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Asencio G., A. y Navío M., J. (2017). *La Génesis del Ciberespacio. Una visión desde las teorías de Comunicación*. Buenos Aires, Argentina: Editorial UNED.
- Augé, M. (1993). *Los “no lugares” espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, España: Gedisa.
- Boas, F. (1896). Las limitaciones del método comparativo de la antropología. *Science*, 4(103).
- Clarac de Briceño, J. (2015). *Dioses en exilio. Representaciones y Prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*. Caracas, Venezuela: Ed. El perro y la rana.
- Gago, V. (2015). Silvia Rivera Cusicanqui: “Contra el colonialismo interno”. *Revista Anfibia*. Recuperado de <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo-interno/>
- Lupasco, St. (1951). *Le principed’antagonisme et la logique de l’énergie*. París, Francia: éd. Hermann.
- Menchú, R. (Febrero del 2013). La salud del cuerpo, la salud de la Tierra. Ponencia presentada en el *Encuentro de Sabios y sabias indígenas por una nueva alternativa de justicia y paz en el mundo*, organizado por la Oficina Venezolana del Parlamento Latinoamericano (Parlatino). Caracas, Venezuela.
- Nicolescu, B. (1996). *La Transdisciplinarietà, Manifiesto*. México: Multidiversidad Mundo Real Edgar Morin.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch’ixinakax Utziwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- _____. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch’ixi desde la historia andina*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Tarkovski, A. (2002). *Esculpir en el Tiempo*. España: Ed. RIALP.



TERRITORIO, ESPACIO Y MOVILIDAD

ESTUDIO TRANSDISCIPLINARIO DEL ESPACIO Y LA MOVILIDAD COMO UN “HECHO SOCIAL TOTAL” EN BARINAS, VENEZUELA

ANNEL DEL MAR MEJÍAS GUIZA

Departamento de Investigación, Facultad de Odontología
Universidad de Los Andes
Red de Antropologías del Sur
Mérida, Venezuela

I. EL ESPACIO FÍSICO-SOCIAL COMO UN ACERCAMIENTO AL “HECHO SOCIAL TOTAL”

Cómo ocupamos un espacio? ¿Cómo nos adueñamos simbólicamente de ese espacio? ¿Cómo se vincula el espacio con la noción de familia extendida? ¿Qué estructuras reproducimos cuando usamos y nos movemos por un espacio? La noción de espacio que maneja el *Homo sapiens*, llamado “espacio físico-social” (Clarac de Briceño, 1976, p. 134), espacio culturizado o territorio, y esa capacidad de moverse en él, me han permitido plantear la posibilidad de estudiar el uso mítico-social-económico del espacio y de la movilidad como un posible “hecho social total” en tres zonas del estado Barinas, Venezuela: San Silvestre, Barrancas y Barinitas, investigación hecha desde el año 2006 hasta el 2010.

Tanto la zona investigada como el enfoque transdisciplinario de la Maestría en Etnología y del Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas (GRIAL) (liderado por la doctora Jacqueline Clarac), de la Universidad de Los Andes, Mérida, me han ayudado a descubrir, a través de estudios de parentesco y etnografía en la zona (que continúa luego de diez años de trabajo de campo), que los sistemas médicos manejados por estos pueblos, el ciclo de cosechas, el mundo mítico y la estructura de parentesco se asocian a un modelo o modelos de movilidad ancestrales o antiguos que permiten construir la noción de territorio y que chocan con modelos más recientes, derivados de la economía capitalista del macrolatifundio, implantada desde el siglo XIX, y luego con la economía petrolera, que impera en nuestro país desde principios del siglo XX hasta ahora.

ESTUDIO TRANSDISCIPLINARIO DEL ESPACIO Y LA MOVILIDAD... / ANNEL DEL MAR MEJÍAS GUIZA



Barinas es un estado llanero ubicado en el suroccidente de Venezuela. Colinda con los estados Portuguesa (por el norte), Apure (sur) y Guárico (noreste) desde la zona llanera, y con Mérida (oeste), Trujillo (noroeste) y Táchira (suroeste) en la región andina. Por ubicarse entre la Cordillera Andina de Venezuela y el Llano, presenta pisos altitudinales variados, desde una amplia zona de pie de monte hasta un eje de llano inundable. Por este estado pasan más de treinta ríos, que nacen en la Cordillera Andina, surcan este territorio y desembocan en su mayoría en el río Apure, afluente del río Orinoco o Maraón, como lo llamaban en las crónicas de Indias.

En las zonas andinas de Barinas (pie de monte) la movilidad es más estable, es decir, conseguimos grupos familiares que tienen 200 o 300 años asentados en esos lugares, como en Barinitas (con festividades religiosas centenarias, más vinculadas a alianzas familiares por parentesco, por ejemplo, o con familias que son dueñas de tierras por decenas de años), o que han ocupado durante décadas la zona de pie de monte, en su mayoría con la tendencia a migrar bajando de los Andes hacia el Llano, mientras que en Barrancas y San Silvestre (zona más llana) la población sería más “inestable” o tiene un ciclo de movilidad vinculado a muchas causas, como la trashumancia debido al arreo de ganado por haber sido zona de macrolatifundio en el siglo XIX y latifundio en el siglo XX, como la disgregación de grupos por muertes de sus líderes o lideresas (desde la madre, la abuela, la madrina, hasta la figura del padre, sobre todo este último en la zona andina), así como la migración por matrilocalidad, la movilidad por violencia debido a la lucha armada de la guerrilla con los cuerpos militares estatales de la década de 1960, la movilidad por la actividad petrolera... es decir, planteamos la posibilidad de estudiar el espacio y la movilidad en él como un constructo nocional y metodológico que nos permita explicar por qué en una zona existe una estructura de parentesco, por ejemplo, o por qué un complejo mítico se va moviendo y reestructurando en la medida en que sigue la movilidad de un grupo humano.

Por ejemplo, en Barinitas una figura mítica de los Andes se transforma: en Trujillo “el caté” es un ser tan grande, con sólo medio cuerpo, que salta con su único pie de montaña en montaña, pero en este pueblo del pie de monte barinés aparece la misma figura mítica más reducida de tamaño, pero manteniendo la altura de dos o tres metros y ya se le puede ver en los patios de las casas.

Con este acercamiento no vuelvo a un determinismo geográfico, como lo planteaba Ratzel (1975), sino que pienso en la posibilidad de estudiar fenómenos socioculturales a partir de la noción del uso del espacio en Barinas y cómo la gente se mueve por él, utilizando el principio metodológico del “hecho social total”, como lo expuso Marcel Mauss: el estudio de un fenómeno integrado a un todo sociocultural, a un sistema.

Los hechos sociales “totales”, de acuerdo con Mauss (1979),

[...] ponen en juego a la totalidad de la sociedad y de sus instituciones; en otros casos, sólo a un basto (SIC) número de instituciones, sobre todo cuando los cambios y los contratos conciernen más especialmente a individuos [...] son un “todo”, sistemas sociales completos, cuyo funcionamiento hemos intentado descubrir. Hemos analizado estas sociedades en estado dinámico o fisiológico, no como si estuvieran fijas, estáticas o cadavéricas, sin descomponerlas ni disecarlas en normas de derecho, en mitos, en valores y en precio. Sólo al examinar en su conjunto hemos podido descubrir lo esencial, el movimiento del todo, su aspecto vivo [...] Nada es más urgente que estudiar los hechos sociales “totales” por:

1. La ventaja de la generalidad, tienen la oportunidad de ser más universales.
2. La ventaja del realismo, analizar las cosas sociales como son. (pp. 259-260)

Así interpreta Lévi-Strauss (en Mauss, 1979) la explicación de los hechos sociales “totales”:

[...] no verlo como una simple integración de aspectos discontinuos (familiar, técnico, económico, jurídico o religioso) sino verlo desde una experiencia individual, es decir, una historia individual que permita observar el comportamiento de los seres en su totalidad y no dividirlos en sus diversas facultades, y hacer una antropología o sistema de interpretación que rinda cuenta simultánea de los aspectos físicos, fisiológicos, psíquico y sociológico de toda conducta [...]. (p. 24)

Según mi experiencia de campo, la constante y continua movilidad en Barinas, que he estudiado sincrónicamente (con la etnografía) tratando de darle un enfoque diacrónico al interpretar los resultados de investigaciones arqueológicas, leyendo las crónicas de India y los trabajos de historiadores, se podría explicar de forma más completa si se vincula como un todo complejo, pero partiendo de la movilidad y el uso del territorio como nociones que hilan el resto de fenómenos socioculturales que se dan en la zona.

Alguien podría argumentar: ¿Pero la movilidad y el “espacio físico-social” no integran instituciones como sí lo hace el Kula, estudiado por Malinowski, por ejemplo? Mi estudio, que está en proceso, ha mostrado que la movilidad por diversas causas en un territorio sí puede explicar sistemas de parentesco, las alianzas, porque la noción de espacio culturizado o territorio en estas zonas está vinculada a la tierra y a las cosechas. Esta noción puede reestructurar complejos míticos, como explicamos, y puede determinar calendarios religiosos o calendarios que llamo parentales (debido a las fiestas familiares, como Navidad, vacaciones en agosto y cumpleaños de parientes, la gente se mueve en circuitos en un territorio físico)... es decir, la movilidad no es una consecuencia sino que podría plantearse como una noción metodológica de un sistema actuante continuo y al estudiarla permite explicar fenómenos en su complejidad.



II. UN PROTOMODELO ANCESTRAL DE CONTINUIDAD CULTURAL Y SU CONTRACARA, EL MODELO CAPITALISTA

En Barinas particularmente es curiosa la inestabilidad de los grupos familiares en el espacio si seguimos su movilidad a través de las generaciones ascendentes.

Consideramos que este estado era zona de movilidad constante desde la antigüedad debido a que posiblemente grupos chibchas consideraban sagrada la Cordillera Andina de Mérida y subían a Barinas (de acuerdo con el vuelo migratorio de las tijeretas del grupo UWA) a celebrar fenómenos astronómicos, como el solsticio de verano, según su calendario religioso (Osbornn, 1985) (ver Figura N° 1 y N° 2); quizás de ahí se explique por qué cuatro de los siete complejos de petroglifos ubicados en el pie de monte barinés tienen figuras en forma de vuelo, como lo son las piedras glifadas de El Anime, Las Lajitas, Bum Bum y Curbatí (Montiel, 2008; Niño 2007, p. 888) (ver Figura N° 3).

También los estudios arqueológicos y etnológicos hasta ahora realizados revelan la movilidad de grupos arawak que subieron desde el Orinoco hacia el centro del país y los Andes venezolanos, mezclándose con posibles grupos de lengua protochibcha que ya estaban asentados en la actual Cordillera Andina de Mérida (Clarac, 1990; Oliver, 1989).



FIGURA N° 1. El vuelo de las tijeretas, migración de los ancestros de los indígenas chibcha Uwa.

Tomado de: Osborn (1985).

comunidades o de familias extensas a través de, por ejemplo, el uso desde hace más de 500 años de caminos “de indios” o “reales” (llamados “reales” durante la Colonia), pero que en realidad eran vías usadas por los grupos originarios antes del proceso de conquista y colonización. Son los caminos “de indios” por donde bajaron los grupos andinos hasta el pie de monte barinés, sobre todo de ese gran territorio llamado pueblos del sur de Mérida, que abarca también una amplia zona del Táchira, por los caseríos que se ubican alrededor de la represa Uribante Caparo... en el pie de monte barinés, que ha recibido durante siglos la migración de andinos, se fundaron pueblos con cuadrículas y casas totalmente andinas, replicando los sistemas míticos, económicos, de parentesco y estructuras arquitectónicas andinas. A esto se suma la movilidad más reciente durante las décadas de 1980 y 1990 debido a la implantación de la empresa Uribante Caparo en la zona de Potosí, en Táchira (colindante con Barinas, como dijimos), y esta gente migró hacia los territorios de Pedraza y Socopó, formando un nuevo eje de movilidad migratoria que se ha culturizado en estos últimos tiempos.

Además, este modelo de movilidad antigua, que revela una aparente inestabilidad de las familias en el territorio, lo conectamos con la noción del espacio y del tiempo en el Llano: cuando preguntamos por una dirección de un sitio, los llaneros responden “ahí mismito” para referirse a trayectos que pueden tardar de dos a tres horas en carro por carreteras de granzón o de piedra. Es decir, la lejanía entre casas debido a la estructura rural del espacio por la conformación de los caseríos y la construcción tardía de vías de comunicación, ha hecho tejer una noción del tiempo según los largos trayectos que realiza el barinés en estas zonas rurales para conectarse con sus vecinos, con las aldeas cercanas, con el pueblo donde consigue al médico o hace los papeleos gubernamentales, etc.

Sobre esta conexión espacio-tiempo en las zonas rurales, escribe Clarac de Briceno (1976) sobre la comunidad que estudió, La Pedregosa, durante la década de 1970,

el tiempo está más acorde con los ritmos de la naturaleza circundante: el campesino guarda pacientemente la cosecha, sabe que hay un tiempo para el sol y otro para la lluvia, un tiempo para talar y sembrar, y uno para cosechar, conoce el ciclo de reproducción y crecimiento de las plantas y **sabe esperar. No tiene prisa, no tiene ningún horario fijo** cuando trabaja su terreno, y **cuando es explotado por otros, conserva sin embargo este ritmo lento y desigual (que se interpreta como flojera e irresponsabilidad), con lo cual ha presentado siempre a la explotación esta ya conocida resistencia pasiva a un modo de producción que no es el suyo.** [...] He encontrado en efecto, que **la concepción del espacio en La Pedregosa produce una unidad integradora del espacio físico, del espacio social y de la dimensión mental, del microcosmos y del macrocosmos, y que es factor integrante de una concepción total y original del mundo.**

[...] En la **comunidad rural** el espacio físico, el espacio social y su representación **forman una unidad integrada por todos los individuos** y por cada uno de ellos. Tanto es así, que los circunscribe a todos un idéntico esquema; mientras que en la ciudad el espacio físico, el espacio

social y su representación son otros y están **diferentemente integrados**, hasta el punto que **puede haber, teóricamente, tantos esquemas individuales como habitantes en la ciudad y, por lo menos, habrá tantos esquemas como “aislados mínimos”**. (pp. 133-135. Las frases en **negritas** son del texto original)¹

La vigencia de un modelo de movilidad antiguo en la actualidad y en el pasado reciente (unos cien años de generaciones ascendentes en las familias entrevistadas) se explica, quizás, porque la conquista y colonización del llano venezolano fue tardía, a finales del siglo XVIII, causada por la resistencia indígena de los grupos particularmente jirajara, los cuales, según revelan las crónicas de India, armaban confederaciones guerreras con los grupos de los actuales pueblos del sur de Mérida para evitar la introducción del europeo a su territorio (quemaron tres veces Pedraza y San Silvestre de Barinas, obligando a mudar estos pueblos, por ejemplo). De hecho, grupos indígenas que subieron de los llanos de la actual Portuguesa (intuimos que son los jirajaras) confederados para guerrear, estuvieron en la batalla por la violación del templo de Icaque, en la actual Trujillo, realizada por los españoles, con la fatal y trágica matanza de indígenas de la zona (Castellano, 1962).

Barinas también está surcada por más de treinta ríos, lo cual le da una ventaja geográfica para permitir el aislamiento. Montiel (2008) explica que hay en este estado llanero tres pisos altitudinales: el alto, el medio y el bajo, que sería el llano inundable. Por este último, agrega, bajan aún 38 ríos caudalosos, sin incluir quebradas y caños (ver Figura N° 4). Sólo usted imagine la magnitud de estos ríos en los inviernos de hace 500 años. El cronista italiano Galeotto Cey (1995) describe un mar de agua dulce en el llano y explica que duraban pernoctando ocho meses en un lugar esperando a que bajaran las aguas o que disminuyera el caudal de un río crecido. Estos europeos buscaban en el siglo XVI seguir una ruta comercial para sacar el ganado desde el centro de Venezuela (El Tocuyo, la segunda ciudad fundada por los invasores) hasta Tunja, en el Virreinato de Nueva Granada, hoy actual Colombia, atravesando el llano venezolano.

1 Sobre el último párrafo de esta cita, habría que estudiar con trabajo de campo en las zonas aborridas si desde la década de 1970 hasta ahora se practican y podemos observar en la realidad social de estos pueblos la tesis sobre la relativización del espacio rural y del espacio urbano, de acuerdo con perspectivas como las de McLuhan con la “aldea global” (1988, 1998), o las de Castells (1995) sobre los cambios en la noción de espacio y tiempo como consecuencia de cómo nos comunicamos y conectamos en esta era informacional, o las de Houtag (y Laforge, 2016) cuando plantea que no podemos hablar de espacios rurales y urbanos separados, sino relacionados. Es decir, podríamos plantear en futuros análisis zonas interconectadas con una noción espacio-tiempo reestructurada.





FIGURA N° 4. Mapa para mostrar algunos ríos que atraviesan el estado Barinas, hecho por la autora.

En estas pernoctas y recorridos realizados desde El Tocuyo hasta Tunja, se perdía mucho ganado y fueron estos animales cimarrones los que encontraron los europeos en el segundo intento de conquista del llano (por dos flancos: Mérida y Trujillo), realizados por las misiones religiosas (con un piquete militar detrás) a finales del siglo XVIII. Todavía en la década de 1950 era muy frecuente herrar ganado cimarrón en las “fundaciones” de los “amos” de esa época (así llamaban la repartición de las tierras en lotes que los hacían más manejables administrativamente), tarea en la cual tardaban de tres o cuatro meses arreando ganado y herrando, según nos relataron las personas entrevistadas de San Silvestre.

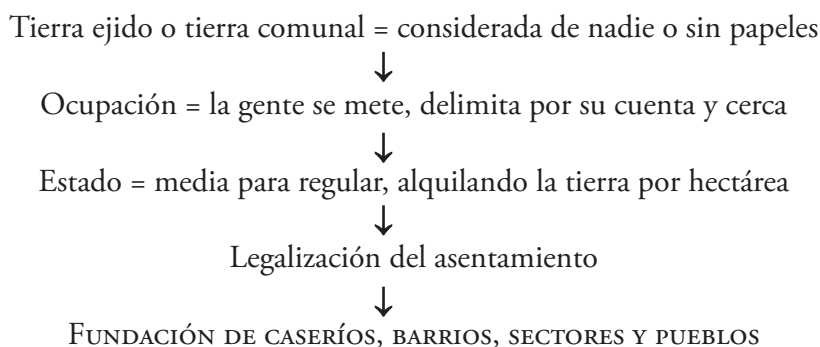
Si bien el europeo y sus descendientes buscaron constantemente una ruta comercial para sacar los productos de los Andes venezolanos por el Llano, siguiendo el Orinoco hasta llegar al océano Atlántico, esta idea se concretó tardíamente con la expedición de Miguel de Ochagavía en el año 1647. Esto traduce lo intrincado del terreno y la resistencia indígena que hubo en la zona para las incursiones de los invasores europeos.

Es decir, con todo esto queremos afirmar que posiblemente haya actuando en la población actual dos modelos del uso del espacio, que describimos a continuación:

(A) Un *continuum* o continuidad cultural, que sería un modelo de movilidad ancestral o antigua más vinculado al usufructo de la “tierra de nadie”, a la matrilocalidad, al calendario religioso y festivo, y a otros lazos de parentesco. Es lo que llamo **MODELO ANCESTRAL: “LA TIERRA ES DE NADIE”**, de resistencia territorial,

que se vincula con esa noción de tierras del Estado o “ejidos” es igual a “tierra de nadie”. Es muy característico escuchar que “la montaña no tiene dueño” o “la montaña no tiene papeles”, y por eso construyen sus casas y conucos allí, luego el Estado (quizás por su función biopolítica) no le queda más alternativa que mediar alquilando los ejidos (en el año 2006 valía el alquilar un bolívar por hectárea). Es un modelo de fundación de la mayoría de pueblos y caseríos de Barinas, y he visto repetir ese modelo en el país, especialmente en las invasiones urbanas. Sería interesante estudiar esa noción de Estado como “tierra de nadie” más ampliamente en la cotidianidad del pueblo venezolano.

MODELO ANCESTRAL “LA TIERRA ES DE NADIE”:



El trabajo de campo nos ha revelado que cuando un hijo o los hijos siguen a la “madre”, se mueven detrás de la madre, practican la matrilocidad, y cuando ella fallece el dolor es tan grande que el grupo se disgrega, o venden la tierra (generalmente fincas pequeñas) y se va la mayoría, o deciden irse. Es un continuo orden-desorden (por la muerte)-orden (migran y se establecen nuevos líderes), que es cíclico. Ha habido un fenómeno interesante de retorno de hijos en la década de 1990 en algunas familias, quienes se habían ido a la capital de Venezuela a trabajar y han regresado cerca de los padres, aún vivos, trayéndose a sus parejas e hijos, o estableciéndose con nuevas parejas y formando nuevos núcleos familiares.

Este modelo de movilidad para superar el luto por la muerte del líder (por lo general padres, madres o abuelos/s) o de retornar al territorio donde viven los padres, lo considero un modelo más vinculado a sistemas de parentesco y, por lo tanto, a la noción de familia extendida que crea la noción del “espacio físico-social” vinculado a zonas rurales, “la **principal “tesis”** cultural venezolana”, según Clarac de Briceño (1976, p. 147). No obstante, también se está dando el fenómeno urbano inverso al de la matrilocidad (pero también determinado por el parentesco): *las y los jóvenes se van de sus casas a la ciudad y luego detrás de ellas(o) se vienen “los viejos”*. Con el fe-

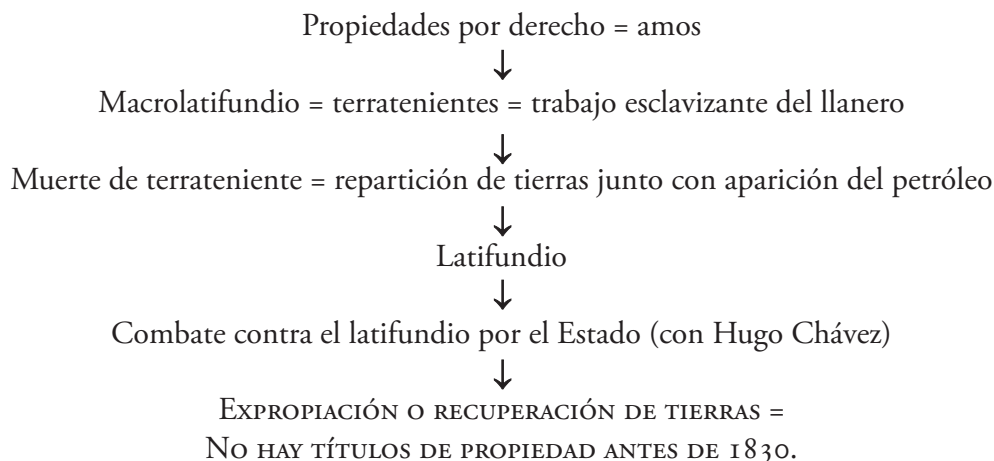


nómeno migratorio actual de salida de hijos de entre 18 y 40 años de edad fuera de Venezuela, especialmente hacia los países del sur-sur, este modelo seguramente estará cambiando y habrá que investigarlo y analizarlo.

(B) También está el modelo latifundista, CAPITALISTA: “TRABAJAR LLANO”, vinculado a la acumulación de plusvalía por un grupo pequeño de personas, en su mayoría viviendo en la capital o en las capitales urbanas (centros) del estado o del país, que permitió una movilidad por trashumancia del llanero pobre, producto de la introducción de ganado en esas incursiones de los europeos en la época colonial y luego la implantación de misiones religiosas con el sistema de fincas de caña de azúcar y de tabaco, por ejemplo. Esta es la típica imagen del llanero, yo diría del llanero esclavizado al sistema del “amo”, mudándose de una fundación a otra, herrando ganado de una finca a otra, aparentemente “libre”... la ventaja que tenía era la lejanía geográfica de los “amos” cuando vivían en la capital, lo que le daba independencia en sus faenas.

Debo aclarar que este modelo está en construcción aún, ya que se está reestructurando, según los últimos trabajos de campo hechos en las zonas estudiadas.

MODELO CAPITALISTA LATIFUNDISTA:



III. EL ESTUDIO DE LA MOVILIDAD COMO POSIBILIDAD PARA REPENSAR LA GEOPOLÍTICA NACIONAL

Todas estas afirmaciones me permiten hablar de una construcción del territorio que va más allá de los límites geográficos impuestos desde una oficina en la capital.

De acuerdo con los estudios historiográficos, las políticas públicas territoriales que vinculaban a Barinas fueron realizadas en la mitad y finales del siglo XIX y principios del siglo XX derivadas de los antojos de los caudillos de la época, que se guiaban con criterios de nepotismo, casi de compadrazgo, lo que revelaba intereses económicos particulares, como mantener el estatus de familias latifundistas, vinculadas al poder político y militar de la época.

Esto conllevó a que Barinas, por ejemplo, cambiara varias veces de nombre en los últimos 150 años, se fusionara en las políticas gubernamentales con Apure para hacer este amplio territorio más manejable administrativa y políticamente en manos de un caudillo o las familias latifundistas de la época, que poseían la tutela de propiedades “por derecho”, es decir, sin documentos que certificaran su titularidad (varias de ellas herederas de tierras, premios dados a héroes de la independencia).

Al ser Barinas favorecida como capital de esas distintas construcciones geográficas, le permitía manejar más recursos, tener más favoritismo en la construcción de escuelas y centros de salud, lo que causó que hasta hoy día se mantenga la migración constante de familias apureñas hacia territorio barinés, porque se convirtió en el centro de servicios (y el estado Apure en la “periferia”). En la década de 1950, familias apureñas se movilizaban de su tierra originaria para “comprar” (yo diría arrendar) tierras ejidos (estadales) más económicas y en 2006, por ejemplo, conseguí a campesinos en San Silvestre que pagaban un bolívar por una hectárea al Estado venezolano.

Estas nociones, estudiadas de forma transdisciplinaria, son importantes a mi juicio para repensar políticas gubernamentales de modelos de “desarrollo endógeno” en Barinas que se diseñan desde el centro del país para las consideradas zonas periféricas, las cuales se resisten a ese “desarrollo” visto desde la ciudad. Así, dictar desde la capital “zonas de desarrollo”, “ejes territoriales”, diseñar proyectos de “desarrollo” contradice el lineamiento de la construcción de un Estado comunal por, para y desde el pueblo, erigido con el pueblo venezolano, con y para la gente que vive en las zonas. Desde esta perspectiva, podríamos evaluar, por ejemplo, por qué a la gente se le brinda una casa y la abandona, la revende y migra para vivir, por ejemplo, al lado de la madre o del padre (matrilocalidad o patrilocalidad). O por qué proyectos de desarrollo agrícola son abandonados producto de esa movilidad que hace a la población inconstante.

El estudio de la movilidad en un espacio culturizado (“físico-social”) puede permitir, en el caso de Barinas, comprender fracasos y desaciertos en políticas públicas, y ayudar a construir políticas públicas con la gente, lo que amerita diseñar soluciones para realidades complejas.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Castellanos, Fray J. de. (1962). *Elegías de varones ilustres de Indias*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Nacional de la Historia.
- Castells, M. (1995). *La ciudad informacional: tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano-regional*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Cey, G. (1995). *Viaje y descripción de las Indias. 1539-1553*. Venezuela: Biblioteca Nacional / Fundación Banco Venezolano de Crédito / Embajada de Italia.
- Clarac de Briceño, J. (1976). *La Cultura Campesina en los Andes Venezolanos*. Mérida, Venezuela: Editorial Multicolor / CDCH-ULA.
- _____. (1982). Algunas consideraciones acerca de la metodología etnohistórica, su aplicación a la Cordillera de los Andes, Venezuela. *Boletín Antropológico*, (1): 7-14.
- _____. (1990). Los arawak en la Cordillera de Mérida. Dinámica de su encuentro prehispánico con el grupo anterior según información etnográfica. *Boletín Antropológico*, (18): 39-42.
- Houtag, F. y Laforge, M. (Eds.). (2016). *Manifiesto para la agricultura familiar campesina e indígena en Ecuador*. Quito, Ecuador: Editorial del Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- McLuhan, M. (1998). *La galaxia Gutenberg: génesis del homo typographicus*. Barcelona, España: Círculo de Lectores.
- McLuhan, M., Fiore, Q. y Jerome, A. (1988). *El medio es el masaje*. Barcelona-España, Buenos Aires-Argentina, México: Paidós.
- Mejías Guiza, A. (2013). *Movilidades y asentamientos de pueblos desde la antigüedad hasta el presente en el estado Barinas (casos San Silvestre, Barrancas y Barinitas)* (tesis de maestría). Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.
- Montiel, N. (2008). *Estudio y prospección de los petroglifos de Barinas*. Barinas, Venezuela: UNELLEZ.
- Niño, A. (2007). Petroglifos y placas aladas. Una mirada entorno a su representación por parte de las sociedades antiguas del pie de monte de Barinas y área andina de Mérida. En *Lecturas antropológicas de Venezuela* (pp. 887-88). Mérida, Venezuela: ULA, LUZ, UCV.
- Oliver, J. (1989). *The archaeological linguistic ethnohistorical evidence: for de expansion of Arawakan into northwestern Venezuela and northeastern Colombia* (tesis de postgrado Doctorado en Filosofía de la Antropología). Universidad de Illinois. Estados Unidos.
- Osbor, A. (1985). *El vuelo de las Tijeretas*. Bogotá, Colombia: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales / Banco de la República.
- Ratzel, F. y otros. (1975). *Antología Geopolítica. Ratzel, Kjellen, Mackinder, Haushofer, Hillian, Weigert, Spykman*. Buenos Aires, Argentina: Editoral Pleamar.

LAS REDES DE MOVILIDAD DE LOS MIGRANTES COLOMBIANOS EN EL MUNICIPIO ALBERTO ADRIANI DEL ESTADO MÉRIDA, VENEZUELA¹

LESLIE LÓPEZ

Maestría en Etnología, mención Etnohistoria, Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela

ALEXIS CARABALÍ

Universidad de la Guajira
Departamento de Riohacha, Colombia

INTRODUCCIÓN

Las migraciones no son un tema nuevo y, especialmente menos lo son durante este siglo que recién empieza. Estas han sido tratadas desde varias disciplinas y la mayoría de las veces en sus análisis destacan las condiciones económicas, encasillando deliberadamente tales movimientos a simplemente aspectos de carácter material. Nosotros, sin embargo, consideramos que las migraciones de ciudadanos colombianos a territorio venezolano en ciertos aspectos continúan siendo ignoradas y, en este sentido, se intenta mediante este trabajo plantear tal situación.

Uno de esos aspectos poco abordados ha sido el de las redes migratorias y el papel que estas ejercen en las migraciones de ciudadanos colombianos en el municipio Alberto Adriani, en el estado Mérida, en los Andes venezolanos. Se ha podido observar la carencia de investigaciones que den luz desde contextos empíricos sobre las migraciones a nuestro territorio, y siempre han destacado como la principal, sino incluso la más fehaciente motivación para migrar, la económica. Por la importancia que tienen, como sostiene Arango (2003), “pocas cosas hay tan características en el estudio de las migraciones contemporáneas como la atención central que se presta a las redes migratorias” (p. 19), y por esto nos ocuparemos en las siguientes líneas de ver su importancia, ya sean estas como resultado de una estrategia adaptativa ante

1 El municipio Alberto Adriani es uno de los 23 municipios que integran el estado Mérida, en Venezuela, ubicado al noreste de esa entidad, segundo en importancia demográfica, con una población estimada de 132.681 habitantes, según el censo del año 2011, concentrando el 16% de la población total del estado. Su extensión es de 683 km². Su capital es la ciudad del Vigía.



condiciones adversas en el lugar de origen, o como una opción de cambio y no sólo político-social sino económico, de seguridad, realización y demás aspectos de la vida.

En esta ocasión, se pretende considerar las redes migratorias como el principal elemento para comprender los movimientos de colombianos al municipio Alberto Adriani, y la forma en que estas se desarrollan, ya que las mismas

surgen no tanto con el objetivo de buscar las causas, sino para intentar explicar la existencia de ciertas características y continuidades en los flujos migratorios, flujos que parecen a veces tener vida propia y continuar aun cuando las causas que iniciaron dicha emigración hayan ya desaparecido. (Abad, 2003, p. 346)

La investigación surge del contacto por experiencias previas iniciadas en junio de 2014, en este primer acercamiento contactamos algunos individuos procedentes de diferentes orígenes, obteniendo las primeras informaciones acerca de la dinámica migratoria de colombianos en la zona, así como sus motivaciones. Sin embargo, en primera instancia enfrentamos la dificultad para realizar el trabajo de campo al enterarnos de que la gran mayoría de migrantes se encontraba disperso por todo el municipio, esto obligaba a concentrarnos en lugares próximos a la ciudad del Vigía y, en efecto, a lo largo de la investigación logramos obtener la localización de la población inmigrante por medio de las redes migratorias que unen las ciudades de origen y destino.

Metodológicamente se abordó el trabajo bajo la orientación de las teorías migratorias con el fin de intentar mostrar las experiencias de los migrantes. Dicha teoría nos permite analizar cómo se conforman logrando establecer relaciones interpersonales, además de crear vínculos de solidaridad, respeto, e incluso alianzas y parentesco. La metodología cualitativa nos permite a través de las entrevistas y la observación participante observar y analizar los movimientos migratorios desde la perspectiva de los propios migrantes.

El trabajo se basa en entrevistas en profundidad y la observación participante como herramientas metodológicas, de forma que los migrantes expongan sus trayectorias, de ahí que durante los años 2014 y 2016 se entrevistaran a diez familias de origen colombiano.

Se consultaron a personas en edades comprendidas entre los 20 y los 65 años de edad, y al respecto se puede decir que la escogencia de estos grupos de edad no fue azarosa ya que una persona con una edad inferior a la propuesta puede distorsionar su realidad histórica social.

Nuestro objetivo ha consistido en indagar cómo actúan y conciben las redes nuestros migrantes para tomar la decisión de migrar y fijar su destino en el municipio Alberto Adriani, logrando definir las como “conjunto de relaciones interpersonales que vinculan a los inmigrantes, a emigrantes retornados o a candidatos a la

emigración, con parientes, amigos o compatriotas, ya sea en el país de origen o en el de destino” (Arango, 2003, p. 19).

CONTEXTO COLOMBIANO

Desde la segunda mitad del siglo XX, Colombia ha venido enfrentándose a una de las más graves crisis de su historia que ha alcanzado todos los órdenes del país (político, económico, social, etc.) (Aristizábal Uribe *et al.*, 2013). Problemas asociados con la guerrilla, los grupos paramilitares, la falta de oportunidades de empleo, la inseguridad ciudadana, entre otros. Esta situación se traduce en movimientos migratorios significativos en el país, hacia países como los Estados Unidos y Venezuela, en primer lugar, seguido de España, Ecuador, Canadá, entre otros (Organización Internacional para las Migraciones-Misión Colombia, 2013), pero el más importante y con menos repercusión para sus habitantes es el territorio venezolano debido, en gran parte, a la cercanía geográfica (Álvarez de Flores, 2004; Guarnizo, 2006; Mejía y Cárdenas, 2006).

Esta oleada migratoria se produce gracias a la cercanía geográfica, las similitudes lingüísticas, las semejanzas culturales y el desarrollo histórico común, y es, “por ello, que los colombianos han sido, desde el punto de vista formal, la nacionalidad más representada dentro de la construcción de la identidad demográfica de Venezuela...” (Bolívar, 1993, p. 194).

Para Álvarez de Flores (2004), las principales razones de los movimientos migratorios de colombianos al país están relacionadas con la ganadería y los hidrocarburos, y estos migrantes concentran su estadía en zonas rurales en estados que hacen frontera con el nuestro, procesos que comenzaron a partir de la segunda mitad del siglo XX, intensificándose para la época de los años 70’ con la producción petrolera.

Dávila (2002) señala que los migrantes colombianos se dedican a trabajos poco cualificados, temporales, estacionales o precarios, caracterizándose por bajos niveles de educación, pero en algunos casos con altos índices de entrada suficiente, con una inserción más o menos favorecida con accesos fáciles y rápidos para unos y complicados para otros. Es bajo este contexto que se produce la llegada de contingentes de migrantes colombianos al país a diferentes mercados de trabajo, y se ha podido evidenciar que la mayoría de los destinos siempre han sido las ciudades más cercanas, estableciendo desde ese momento las redes que más adelante darían forma a movimientos migratorios posteriores.

De ahí que va surgiendo entre los ciudadanos la noción de viajes, idas y vueltas hacia Venezuela, convirtiéndose poco a poco en una situación normal que es fácil de emprender. Se trata de un proceso en que existen salidas y entradas temporales de un día-horas, que ha ido evolucionando a un nivel superior y, por lo tanto, ya sus



habitantes tienen cultura de migración hacia suelo venezolano. Un ejemplo de ello lo tenemos en un estudio de Freire (2004), realizado en dos municipios agrícolas de la frontera colombo-venezolana: el Cerrito, en el municipio García Rovira, departamento Santander, de Colombia, y Pueblo Llano, en el estado Mérida, de Venezuela. En su investigación, el autor comprobó que si bien este estudio se desarrolló “en medio de una coyuntura económica que en teoría desfavorecía la migración”, comprobó que “estas comunidades incrementaron y reforzaron sus redes migratorias, en lugar de abandonarlas” (Freire, 2004, p. 305).

LAS REDES Y LOS PROCESOS MIGRATORIOS

Mejor dicho, así se articulan las redes, ya que los lazos históricos compartidos entre ambas naciones han favorecido en su mayoría la decisión de migrar. Son justamente estos motivos los que circulan entre ellos, la facilidad del idioma y la distancia geográfica entre ambos países forman parte de los discursos que suavizan poco a poco y van estableciendo estrategias que aproximan al migrante a su contexto de llegada. Es lo que señala Abad (2003) al afirmar que esta teoría surge en América gracias a que “parte del descubrimiento de la existencia de cadenas migratorias” se debe a las “invisibles redes que se tejen entre familiares, amigos y paisanos y entre los orígenes y los destinos” (p. 346). Es en estas redes invisibles donde se van formando alianzas y lazos que consiguen así amortiguar las expectativas del futuro migrante.

El imaginario que el migrante tiene en su mente en relación con Venezuela, en general como destino, está determinado en gran parte por los cambios reales en su estructura política y económica que les permitan las oportunidades que su país no logra ofrecer. La información que manejan los migrantes varía según el contexto histórico, político, económico, social y cultural en el cual hayan decidido migrar, pues no todos los procesos están sujetos a una misma realidad. De tal forma que en la década de los 70’ el Estado venezolano, ante una nueva situación económica, demandaba mano de obra inmigrante en puestos laborales específicos, convirtiendo al país en un destino fijo para el inmigrante colombiano.

FUNCIONES DE LAS REDES MIGRATORIAS

Los migrantes residenciados en las poblaciones de Onia, la Blanca, Buenos Aires y Pedregosa, han expuesto durante nuestro proceso de investigación la articulación de una amplia red migratoria que vincula redes de origen con diferentes destinos del país. El éxito de dichas redes está en la circulación de información entre amigos, familiares, paisanos, información que fue rodando y animando las esperanzas y sueños de muchos para alcanzar objetivos en otro destino. Consuelo, una de las entrevistadas residente en Buenos Aires, quien migró en 1989, manifestó haberse venido por



ánimos del padre y de las potencialidades que, según le comentaban, podía esperar, además de haber sido recibida por una paisana suya, en primera instancia cuando llegó al país, para luego residenciarse en el municipio.

Yo trabajaba en Colombia de costurera, pijamas y cosas de fileteadora. Lo que papá me decía, lo que la amiga de él me contaba, yo dije: nada fresco me voy, si ella no me hubiera ayudado, bueno, pero igual hubiera habido por el camino alguien, Dios este o aquel. (Consuelo, comunicación personal)

Esta situación es la que comparte Abad (2003) en su estudio al enunciar las diferentes funciones asignadas a las redes migratorias:

1. *Estructura y orden en las decisiones individuales-familiares, favoreciendo los flujos y dirección*

Es a partir de la década de los años 70' y 80' del siglo XX, con la llegada de los primeros migrantes colombianos al territorio venezolano, que comenzaron a afianzarse los lazos que más tarde conformarían gracias a hermanos y padres, y que unen a aquellas personas en posteriores movimientos, así empiezan a establecerse en el territorio venezolano. Migraciones que oscilan entre los años 80' y más recientemente el año 2000, han sido individuos que según sus relatos se establecieron en el lugar, y estos comenzaron a influenciar en los posteriores movimientos migratorios, con la ayuda que les fueron brindando de quienes los antecedieron. Las redes además tienen el efecto multiplicador de generar más movimientos posteriores. Gracias a los relatos se observó cómo hicieron posible las redes debido a que muchos de ellos habían migrado con anterioridad, lo que les facilitó con mayor éxito su residencia en el municipio, así vemos que no sólo fue el aspecto económico, que sin duda sería el más representativo, sino la conjunción de diversos factores en general.

La mayoría viajó sola, pero gracias a las redes y los amigos de estos lograron, particularmente en la preparación del viaje, asegurar el alojamiento, el apoyo en la búsqueda de trabajo y otros beneficios. Muchos primos y hermanos fueron animando a sus familiares, es así como se dio el caso narrado por los entrevistados quienes se iban trayendo a sus respectivos esposos o esposas o mediante la presencia de uno o de todos los hijos.

La información que circulaba también facilitó la obtención de empleos, debido a que proporcionó información acerca de sitios y zonas con demanda laboral, de esta forma la red brindaba el contacto con amigos y posibles empleadores, ofrecía asistencia de amparo mediante alimentación, hospedaje y dinero para trasladarse, mientras se llegaba la oportunidad de trabajar. La red constituyó y constituye una estructura no formalizada basada en la puesta en juego de solidaridades que asegura al migrante las condiciones para su adaptación social y laboral.



Opinión que comparte Arango (2003) al afirmar que “es difícil exagerar la importancia que las redes sociales tienen en los procesos migratorios. Sin duda constituyen uno de los factores explicativos más importantes de los mismos” (p. 19).

2. Función del «efecto llamada», la forma en cómo los que primero han migrado facilitan y atraen a familiares y paisanos

Estas funciones influyeron directamente sobre la decisión de Consuelo, nuestra entrevistada, a la hora de motivarse a migrar hacia Venezuela, pues de no ser por su padre y la amiga de este quizá no se hubiese decidido a salir de su país. Una de las cosas que gracias al trabajo de campo se encontró fue la evidente existencia de redes migratorias y su influencia en los movimientos de la mayoría de nuestros entrevistados. Sus desplazamientos se orientaban al contar la mayoría de estos con algún familiar en el destino, disminuyendo, en este caso para muchos, los costos de viaje y la permanencia en la nueva residencia. El tener un familiar o un amigo que les esperaba marcaba la diferencia con aquellos que migran sin ningún tipo de ayuda en el nuevo lugar.

Las redes consolidan las demás migraciones posteriores, ya que se genera un círculo en el cual se está en constante movimiento y existe un conjunto de posibilidades de apoyo para el migrante. “Por ello las redes tienen un efecto multiplicador, implícito en la venerable noción de «migración en cadena»” (Arango, 2003, p. 20).

3. La red migratoria actúa como canal de transmisión, a través del cual se transmite información en los contextos de salida y llegada

Los migrantes manifestaron que el hecho de tener al otro lado un ser, como un familiar o un amigo, disminuía las tensiones emocionales a las que se está expuesto a la hora de migrar, ya que estos influyen en la mediación de las imágenes que estos van recreando de lo que les espera, y no sólo ideas positivas van y vienen, son ideas buenas y malas a las cuales pueden estar expuestos, siempre advirtiéndolo que les espera. La mayoría de los migrantes, sino todos, afirmó en las entrevistas haber sido recibida por familiares, mientras que otro grupo fue recibido por amigos y, en menor medida, por nadie en particular. Los amigos constituyeron también, en este caso, una herramienta fundamental para que pudieran movilizarse los migrantes, al ser estos los transmisores de emociones y de anécdotas motivadoras que crearon la base para las nuevas migraciones.

4. Facilita la movilización gracias al previo conocimiento, se disminuye el shock que esta produciría, ya que los migrantes están más o menos al tanto de la realidad que se encontrarán



Y él me decía: pero véngase hombre, yo lo apoyo con algo, que se venga, papá, tranquilo aquí resolvemos, aquí hay trabajo, y así fue, yo le dije a un primo que un pelado ahí nos ayudaba, que tenía tiempo allá, pero ese no quiso, me vine yo y, mire, ahora vendo mis bolsos, tengo mi casita, mi mujer, mi niño y todo bien si ve. (Alejandro, comunicación personal)

Alejandro, un trabajador del comercio informal y residente en la Blanca, quien migró en el año 2000, contó en esa oportunidad con la ayuda y protección, como él mismo nos señaló, de un viejo amigo al motivarlo de forma constante e incluso insistente a migrar, situación que en su caso lo motivó a ayudar a otros.

Abad (2003) menciona que una vez realizado el desplazamiento, la red migratoria continúa ejerciendo poder al cumplir ahora la “función de auspicio” con la finalidad de acoger a los individuos, ya sea con vivienda, acceso al trabajo y ayuda psicológica. Esta situación va forjando así las relaciones entre los diferentes actores, conformando vínculos de solidaridad, lo que implica la reducción de costos de viaje, traslado y hospedaje en la sociedad de destino. Abad concluye afirmando que,

dada la complejidad del fenómeno migratorio, y a partir de los análisis historiográficos realizados, nos reforzamos en la hipótesis de que sólo desde una confluencia de enfoques, en los que se complementen diferentes teorías, diferentes metodologías o perspectivas analíticas, y se propicien los contactos entre las diferentes ciencias sociales (demografía, economía, sociología, antropología) podremos seguir avanzando en el conocimiento del mismo. (Abad, 2003, p. 351)

IMPORTANCIA DE LAS REDES EN EL PROCESO MIGRATORIO

Tomando en consideración los relatos de las diferentes personas entrevistadas procederemos a analizar la existencia de redes migratorias en el caso de la migración de los colombianos al municipio Alberto Adriani:

- Experiencias previas y personales facilitaron en gran medida los posteriores desplazamientos
- El hecho de haber viajado en alguna primera ocasión (visita de algún familiar, comercio, turismo) hizo que muchos pudieran cerciorarse de las posibles ventajas o señales de atracción del municipio. Esto consolidó el traslado con posterioridad a las diferentes zonas, ya sea por motivaciones económicas o de cualquier otra índole.
- Alta presencia de familiares en las redes
- Muchos de los entrevistados manifestaron el hecho de que contaban con algunos familiares directos como hermanos, primos y, sin duda, también esposos y esposas. Debe aclararse también que muchos comenzaron sus relaciones de pareja con ciudadanos venezolanos, lo que amplía aún más las redes migratorias, logrando atraer a más familiares.
- Movimientos sucesivos



- Se observó que las redes facilitaron los desplazamientos migratorios de una misma familia a través de varios periodos de tiempo, pues se dieron casos en que se supo de la existencia de familias que posteriormente han emigrado a los mismos lugares de destino que los primeros.
- Ayudas por alianzas familiares y de amistad
- Ya sea en la búsqueda de empleo, de vivienda, costo del viaje y asistencia hasta lograr consolidarse, los entrevistados señalaron sobre las ayudas útiles al momento de residenciarse en la zona. Esta situación resulta muy favorable debido a que muchos forman parte de generaciones que cuentan con familiares y amigos pioneros, por lo que pudieron recibir apoyo en las relaciones tanto en el ámbito profesional, como en cualquier otra necesidad aún no saciada.

CONCLUSIONES

Se puede concluir y señalar que tanto en su sociedad de origen como en la de destino, los migrantes colombianos lograron integrarse al municipio Alberto Adriani debido a la funcionalidad de las redes migratorias que les permitió superar las necesidades que afrontaron. Es posible constatar gracias al trabajo de campo que las redes en su mayoría lograron permear los movimientos de los individuos entrevistados. A pesar de que algunos no tuvieron ayuda de ningún familiar ni de algún amigo en particular, sí la obtuvieron de los mismos paisanos asentados en el municipio, al igual que con los mismos residentes del Vigía. Estas redes, como hemos podido observar, han sido las que sin lugar a dudas han propiciado los desplazamientos de los migrantes al territorio venezolano y específicamente al municipio Alberto Adriani.

Algunos de los migrantes entrevistados empezaron una vida completamente nueva en el municipio, lo que propició el enlace entre ciudadanos de nacionalidad venezolana y colombiana. Es así como nació una generación de pobladores con padres de ambas nacionalidades.

Las redes migratorias han conseguido establecer relaciones sociales, económicas y, por supuesto, culturales, relaciones que han sido posibles gracias a las continuas idas y venidas por la cercanía geográfica. En el caso de las migraciones de colombianos al municipio, es notable el predominio de un conjunto de redes en las que están inmersos familiares, amigos, vecinos del lugar y paisanos que han podido afianzar estas relaciones. Las redes cumplen función entre ambos espacios, tanto de destino como de origen, pues es en este tránsito donde se van articulando las decisiones de los proyectos migratorios.

Básicamente estamos bajo la presencia de dos comunidades que comparten actualmente una misma realidad político, social y económica espacial, claro está, dife-

renciada por las costumbres y hábitos de sus sociedades de origen que se encuentran, pero que gracias a las redes migratorias se mezclan, desarrollan y construyen un mismo destino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abad, R. (2003). Un estado de la cuestión de las teorías de las migraciones. *Historia Contemporánea*, (26): 329-351.
- Álvarez de Flores, R. (2004). La dinámica migratoria colombo-venezolana: evolución y perspectiva actual. *GeoEnseñanza*, 9: 191-202.
- Arango, J. (octubre del 2003). La explicación teórica de las migraciones: Luz y sombra. *Migración y Desarrollo*, (1): 1-30.
- Bolívar, M. (1993). Las migraciones externas en Venezuela: fuentes de datos, medición e incidencia en el diseño y formulación de políticas migratorias. Trabajo presentado en el *Seminario Internacional sobre la Medición de las Migraciones Internacionales en América Latina*, organizado por la Universidad de Georgetown, la Organización Internacional para las Migraciones y la Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.
- Aristizábal Uribe, A.C., Reyes Vanegas, C., Giraldo Arellano, J., Vásquez Ochoa, S., Jaramillo Ramírez, S., Campuzano Baena, C.,... Monsalve Meza, P.A. (2013). *Contexto. Especial violencia*: 2-16. Recuperado de https://issuu.com/periodicocontexto/docs/contexto_37
- Dávila. L.R. (2002). Fronteras confusas: impactos sociales de la inmigración. *Istmo, Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, (4): 2-22.
- Freire, G. (2004). Migraciones rurales andinas: un estudio a ambos lados de la frontera colombo-venezolana. *Boletín Antropológico*, 22(62): 305-325.
- Guarnizo, L.E. (2006). El estado y la migración global colombiana. *Migración y Desarrollo*, (6): 79-101.
- Mejía, C. y Cárdenas, M. (2006). Migraciones internacionales en Colombia: ¿qué sabemos? *Documentos de trabajo*, (30): 2-50.
- Organización Internacional para las Migraciones-Misión Colombia (OIM-COLOMBIA). (2013). *Perfil migratorio de Colombia 2012*. Bogotá, Colombia: OIM. Recuperado de <https://www.iom.int/files/live/sites/iom/files/pbn/docs/Perfil-Migratorio-de-Colombia-2012.pdf>



VIVIR LA CIUDAD. PRÁCTICAS CULTURALES Y REPRESENTACIONES SIMBÓLICAS ESPACIALES. VALENCIA-VENEZUELA

JENIFFER GUTIERREZ SEIJAS

Centro de Investigaciones Sociales (CIS), Universidad de Carabobo
Carabobo, Venezuela
gutierrezseijasjen@gmail.com

CÉSAR D. TORRES

Centro de Investigaciones Sociales (CIS), Universidad de Carabobo
Carabobo, Venezuela
cesardtorresg@gmail.com

Hoy en día la ciudad se erige como un lugar en constante crecimiento donde siempre parecen estar presente las promesas y todos los ideales de la modernidad. La ciudad edificada, bulliciosa, con un incesante movimiento de sus habitantes, es un símbolo inequívoco de industrialización, progreso, acumulación de riquezas e, inclusive, vanguardia cultural tanto en las artes como en las ciencias. Sin embargo, en la ciudad también residen las profundas contradicciones inherentes al sistema-mundo capitalista, expresadas no solo en desigualdades económicas, sino también sociales, culturales y simbólicas.

Los ideales de la modernidad alcanzaron un significado diferente para los países-colonias de potencias europeas, en especial para los países de América Latina, donde las ciudades construidas a partir del proceso de colonización se constituyeron como símbolos inequívocos del poder colonial. Una lectura más detallada sobre el desarrollo de las urbes latinoamericanas proporciona con mayor claridad los elementos comunes en relación con su origen y posterior consolidación: las ciudades latinoamericanas modernas fueron concebidas en un primer momento bajo la lógica del dominio colonial, condicionando el ordenamiento territorial bajo formas establecidas desde la metrópolis, las cuales respondían al flujo más eficiente de bienes y mercancías requeridas por el mercado mundial.

Este ordenamiento territorial, incluso en las principales ciudades y centros industriales localizados geográficamente cercanos al mar, perdura pese al cambio del escenario político alcanzado tras la independencia de las naciones latinoamericanas.

VIVIR LA CIUDAD. PRÁCTICAS CULTURALES Y REPRESENTACIONES... / JENIFFER GUTIÉRREZ Y CÉSAR TORRES



Todavía impera una fuerte dependencia económica y cultural con los países europeos y, aunque su desarrollo apuntaba ya a la industrialización con fines de abastecer el mercado nacional, no dejaba de constituir en esencia un modelo económico y de producción extractivista.

En la mayoría de los casos, la industrialización fue más un esfuerzo por mejorar nuestro papel en el mercado mundial al maximizar la producción de bienes y materias primas y menos una política orientada a un desarrollo verdadero que permitiera una ruptura eficaz contra el modelo económico dependiente. Sin embargo, para mitad del siglo pasado la industrialización se presentó no solo como una alternativa viable, sino absolutamente necesaria para alcanzar el desarrollo y acortar la brecha entre nuestros pueblos y los países autodenominados del primer mundo. Dichas políticas permitieron por diferentes medios la entrada de cuantiosas inversiones extranjeras, lo cual se tradujo en un aumento significativo en el número de centros de producción industrial.

En Venezuela, este proceso histórico se realizó en diferentes etapas o momentos, los cuales dieron forma tanto a la estructura de la industria nacional como a la configuración demográfica posterior, esta última generada por los diferentes procesos migratorios. La instalación de empresas textiles a inicios del siglo XX constituyó el paso inicial para el proceso industrial de la ciudad, de esta manera la consolidación de empresas fue un atractivo para la migración poblacional de la periferia. Martínez (2003) argumenta: “La región se constituyó en el asiento de la actividad de una incipiente burguesía industrial que le dio un impulso decisivo a las actividades capitalistas” (p. 25).

La Gran Valencia se convierte a lo largo de varias décadas en la primera ciudad industrial del país, incrementando considerablemente su población y número de localidades, barrios y urbanismos, constituyéndose hoy día en una amplia área metropolitana en la cual se incluyen cinco municipios, a decir: Valencia, Guayos, Nguanagua, Libertador y San Diego.

La ciudad de Valencia fue el centro de cambios acelerados en sus formas de vidas y espacios habitables tradicionales heredados desde el período colonial, al consolidarse con mayor fuerza procesos improvisado de urbanización tras las masivas migraciones provenientes de las zonas rurales, cuyos habitantes dejaron sus hogares en busca de mejores oportunidades. A partir de estas oleadas migratorias podemos sugerir que se empieza a construir una nueva ciudad dentro de la ya constituida desde tiempos coloniales.

Esta nueva ciudad, pese a estar reseñada dentro de los lindes geográficos, permanece aún al margen como espacios ajenos a la ciudad misma, esto si comprendemos el vivir en la ciudad como la garantía y el acceso a ciertos derechos que permitan vivir de forma digna. Estos urbanismos improvisados hoy, conocidos como invasiones,

nacen motivados por una búsqueda utópica (por no decir ingenua) de mejores condiciones de vida implícitas en las promesas de la modernidad: contar con servicios básicos, la garantía de un trabajo asalariado, la posibilidad de un mayor consumo de bienes y productos.

Como se ha señalado anteriormente, es posible estudiar el crecimiento urbano de la ciudad de Valencia como una superposición de dos realidades: una donde se mantenían las tradiciones y lugares originales de la ciudad, herencia de la Valencia colonial, la cual es identificada por algunos autores como “la valencianidad”; y otra realidad más reciente desarrollada en los lindes de los parques industriales y de la ciudad misma, marcada por un crecimiento desmesurado y anárquico, donde se pugna por ser incluido y reconocido dentro de la vida social de la ciudad.

LA CIUDAD, UN ESPACIO SIMBÓLICAMENTE CONSTRUIDO. CONSIDERACIONES TEÓRICAS

El espacio como categoría social ha sido estudiado desde múltiples disciplinas y enfoques, principalmente en la geografía donde ocupa un lugar de gran relevancia. Ahora bien, la construcción del espacio como categoría social dista mucho de ser uniforme, bien parece que cada ciencia impregna con sus particularidades los conceptos y aplicaciones para el estudio. En la geografía, por ejemplo, existe una construcción teórica denominada “espacio socioeconómico”, que atiende y responde a principios bastante distintos del concepto de “*proxémica*” o “espacio vital”, definido por Hall (2003) a principios del siglo pasado.

Sin embargo, tras la crítica posmoderna y los recientes debates en las ciencias sociales, el espacio se concibe como una metáfora de representación que permite explicar los fenómenos sociales, tal como afirma De Sousa Santos (1991): “Todos los conceptos con los cuales representamos la realidad y con cuyo apoyo constituimos las diferentes ciencias sociales y sus especializaciones [...] tienen una textura espacial, física y simbólica que se nos ha escapado por el hecho de que nuestros instrumentos analíticos están de espaldas a ella” (p. 21). Es en la relación entre el espacio y el tiempo en la que transcurre la vida de las personas, es allí donde el ser construye su relación con el mundo, con el otro, construye el sentido de su vida con sus praxis cotidiana en conjunción con lo internalizado de la estructura social y las representaciones simbólicas de la cultura a la cual pertenece.

Resulta complejo en ocasiones establecer los límites entre el alcance y amplitud de ciertos conceptos, por ejemplo, cuáles criterios son pertinentes para identificar algún espacio como “urbano” o “rural”. Cassirer (1967), en un intento por establecer una epistemología sobre las experiencias espaciales para los seres vivos, explica que el ser humano elabora o construye el espacio a través de tres niveles: el orgánico, el per-



ceptual y el simbólico. El espacio simbólico hace referencia al espacio representado de forma abstracta por los seres humanos. Cassirer (1967) afirma que para alcanzar la representación de algún objeto implica “poseer una concepción general del objeto y mirarlo desde ángulos diferentes a los fines de encontrar sus relaciones con otros objetos y localizar y determinar su posición en un sistema general” (p. 44).

El espacio simbólico es entonces relacional, provisto de un conjunto inagotable de signos y señales al cual el sujeto en su devenir otorga sentido. Lefebvre (1970) afirma que cuando nos aproximamos a la ciudad como un sistema simbólico, esta se encuentra menos provista de señales, las cuales son precisas, acotadas, lo que reduce al mínimo la información, pero abundan los signos, estos son más vagos y complejos, llenos de sutiles representaciones que otorgan expresividad, además de significación en la vida cotidiana. Tal como afirma Harvey (1977), si queremos llegar a un entendimiento de la forma espacial, debemos preguntarnos, en primer lugar, por los caracteres simbólicos de cada forma (p. 26); en otras palabras, comprender la ciudad no demarcándola en fronteras físicas, ni delimitándola según los parámetros de alguna disciplina científica, sino desde el mensaje que reciben de su ambiente las personas que la habitan.

Desde la antropología, el espacio es abordado como construcción provista de sentido por parte del sujeto, tal como afirma Marc Augé (1998): “El espacio de la antropología es necesariamente histórico, puesto que se trata precisamente de un espacio cargado de sentido por grupos humanos, en otras palabras, se trata de un espacio simbolizado” (p. 15). El espacio se constituye en una polivalencia de significados, un mismo lugar puede expresar diferentes sentidos según sean las representaciones construidas en torno a él. Si bien el cuerpo es una construcción simbólica, la cual expresa el auge del individualismo característico de la modernidad (Le Breton, 2002), es desde el espacio que ocupa el cuerpo físico el punto de partida para la construcción de las relaciones sociales que constituirán su vida. Con relación a las ideas anteriormente expresadas, es posible entender la ciudad más allá de un lugar geográfico o un conjunto de relaciones económicas objetivas marcadas por el ritmo del crecimiento y el desarrollo económico.

La ciudad es una representación simbólica, la cual cada habitante construye a través de su práctica cotidiana, ya que, como afirma Silva (2006), la ciudad es “una densa red simbólica en permanente construcción y expansión” (p. 28), por lo tanto, la experiencia de la vida en la ciudad solo puede ser construida como un todo a través de las múltiples representaciones o miradas de los que residen, viven e interactúan en ella.

El uso del espacio como concepto ha sido utilizado con mayor frecuencia que otros como “lugar” o “territorio”, sobre todo en las últimas décadas, cuando el poder del capital ha derribado casi todas las fronteras nacionales. El espacio en términos



económicos priva el anonimato de la propiedad frente a otras significaciones como la identidad o la historia. Cuando nos referimos a los lugares, implica un ejercicio de memoria, o en términos de Lefebvre (1970), una lectura de la ciudad, en vista de que cada monumento, edificio y calle encierra consigo un conjunto de significados que actúan sobre las personas que la rodean, habitan y frecuentan. Existe una ciudad concreta, aquella demarcada por los espacios y lugares construidos (y destruidos) por sus habitantes a lo largo de sus vidas, constituyendo así los acontecimientos que nutren la historia de la ciudad.

Los espacios de la ciudad son una referencia obligada y contribuyen a configurar las diferentes representaciones sociales, aportándoles un escenario y contexto. Por otra parte, los diferentes cambios políticos sociales y culturales, así como las diversas prácticas incorporadas tras las oleadas migratorias, han construido un *collage* en las formas adoptadas en las diversas edificaciones. Esta estética de la ciudad es un asiduo entramado de formas, construido a lo largo del tiempo, en el cual se solapa cada signo de las diferentes épocas y son una ventana casi surrealista a la *ciudad histórica*, donde tienen lugar las narraciones oficiales producto de los historiadores, la prensa y otras instituciones con poder, pero también es la *ciudad de otros relatos más profanos*, donde los habitantes se refieren a lo que acontece a diario y es el territorio urbano el que contextualiza estas narraciones.

En este sentido, el territorio visto desde una mirada antropológica refleja cómo entre el ser y el espacio geográfico se desarrolla un patrón cultural que determina la percepción del medio habitado, y desde esta perspectiva García (1976) afirma que, así, “el territorio es un espacio socializado y culturizado”. El territorio urbano está delimitado simbólicamente, sus fronteras se fijan en torno a lugares concretos, una calle, una avenida o un edificio destacable, pero la definición y valoración de lo contenido en ese espacio deviene de una construcción social, es decir, se establecen fronteras simbólicas, las cuales delimitan las diferentes representaciones sobre la ciudad, al mismo tiempo que son lugares de confluencias para las diferentes miradas de sus habitantes.

La concepción de frontera generalmente se ha vinculado a la geografía física, la demografía y la cartografía; ríos, cadenas montañosas, planicies y diversas formas de relieve se han convertido en expresiones divisorias de territorios. En el caso de la urbanidad, elementos propios de las ciudades como calles, avenidas, establecimientos, edificaciones e infraestructuras en general, constituyen el punto focal o línea media material que segmenta la urbe; sin embargo, las fronteras simbólicas son límites in-materiales o mentales al constituirse en representaciones del imaginario individual y colectivo que separan identidades, niegan la otredad, autocensuran lugares.

Un ejemplo que argumente lo anterior podría ser la dinámica social sabatina del mercado popular más grande de Valencia, ubicado al sur de la ciudad donde se



mueve la mayor densidad poblacional. Si bien el mercado es dotado semanalmente con insumos nacionales y locales frescos, se erige en un espacio amplio, cuenta con una diversidad de productos, mantiene los precios más bajos y existen varios medios de transporte para llegar al lugar, la mayoría de los habitantes establecidos al norte de la ciudad no suele trasladarse a ese espacio de compra aun cuando los precios y productos sean tentadores, solo por el hecho de negarse al encuentro con el otro. Frases como: “No compro en esas barriadas”, “esa zona es de malandros”, “no confié en esa gente”, “prefiero la exclusividad aunque tenga que pagar más”, “si soy del norte porque tendría que comprar en el sur con esa gente”, son frecuentes en entrevistados que describen con nitidez lo difícil que es transitar y superar las desigualdades sociales desde una realidad subjetiva.

VIVIR LA CIUDAD. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

La antropología aplicada a ciertas aéreas del conocimiento nos permite diagnosticar, analizar, plantear y resolver situaciones o problemas prácticos. Con relación al estudio antropológico de la ciudad, Signorelli (1999) plantea que “el contexto urbano es un elemento fuerte cuyas capacidades de condicionar actitudes y comportamientos deben ser valoradas específicamente y no dadas por descontadas, en suma deben ser problematizadas” (p. 71). Vivir la ciudad va mas allá de la aplicación del método etnográfico, se trata de dotar a la urbe de técnicas propias para la interpretación local.

Quien camina la ciudad no es un etnógrafo intentado tradicionalmente describir rasgos característicos para la comprensión general de una cultura ajena, sino que vivir la ciudad implica en principio habitarla, desplazarse cotidianamente a través de sus diversos medios de transporte, moverse en espacios comunes, lugares de encuentros y desencuentros.

De esta manera, el campo constituye un espacio infinito de interacciones y construcciones simbólicas donde los instrumentos analíticos deben estar centrados en las dimensiones tiempo-espacio en las que se mueve el ser. Debemos construir vías metódicas propias del *ethos ciudadano*, entendiendo que, en el caso de nuestras ciudades venezolanas, no todas se mueven al mismo ritmo, existen elementos propios que hacen que las prácticas culturales y las representaciones simbólicas tengan sus diferencias. Por todo esto proponemos que el análisis de la cultura de la urbe se realice desde los puntos focales o localizaciones.

Vivir la ciudad se convierte en una categoría teórica-práctica para interpretar la cotidianidad de sus habitantes. Algunas actividades vivenciales serían:

- *Senderismo urbano*: nos referimos a la recolección de información y datos desde la experiencia del transeúnte, la dinámica espacial de quien camina la ciudad es diferente del que se moviliza de otras maneras.
- *Rutas de circulación*: esta técnica nos propone entender la ciudad en movimiento, desde el bus, metro, carro, bicicleta, etc.
- *Puestos de inmovilidad*: son todos aquellos espacios donde se ubica el investigador o informantes clave, donde el ser se detiene por cierto tiempo, como puestos de alquiler de teléfonos, plazas, centros comerciales, mercados, paradas de buses.

LA GRAN VALENCIA. UNA APROXIMACIÓN A SUS CONDICIONES DE VIDA

Solo es posible explicar la actual configuración del espacio urbano de la ciudad de Valencia, atendiendo a cada uno de los hitos históricos que permitieron el crecimiento demográfico de la ciudad, en consonancia con las políticas de organización urbana o, en todo caso, la de su inexistencia.

Constituye un error referirse a la ciudad de Valencia reduciéndola al municipio que hoy lleva su nombre, “La Ciudad”, porque abarca los cinco municipios ya nombrados que integran hoy la región metropolitana conocida como la “Gran Valencia”. Esta ciudad ampliada fluctúa diariamente en sus proporciones, crece en población y movimiento durante el día, al recibir a miles de personas de las zonas adyacentes: trabajadores, estudiantes, comerciantes, clientes y transeúntes en general, en búsqueda de los “beneficios y derechos que contiene la ciudad, y decrece al final del día, cuando baja el ritmo de la jornada, pues Valencia, a diferencia de otras urbes latinoamericanas, carece de una agitada vida nocturna.

En relación con estas observaciones, resulta viable debatir el significado de *habitante de una ciudad*. Este concepto no debe ser limitado a la simple residencia en determinadas localidades, sino relacionado con las dinámicas de vida de cada persona, es decir, donde la persona hace su vida, se educa, convive, construye y crea sus medios de vida. Este concepto adquiere relevancia con relación a la posibilidad de elaborar políticas públicas eficientes que realmente alcancen por igual a todos los sectores de la población, puesto que la mayoría de las veces el presupuesto asignado y los planes ejecutados solo contempla en sus proyecciones a la población residente en sus municipios.

El crecimiento desmesurado de la ciudad a partir de la segunda mitad del siglo XX alcanzó a unir diferentes poblaciones independientes, pero que no eran contempladas dentro del casco histórico de la ciudad. Santa Rosa, San Diego y Naguanagua son un ejemplo. Esta aparente unión del espacio urbano no constituye de ninguna



forma una integración en lo que se refiere a las representaciones que tienen sus habitantes acerca de la ciudad. Para sus habitantes, Valencia se presenta como una ciudad fragmentada, donde sus atribuciones, prácticas y derechos están segregados espacial y simbólicamente.

Esta división corresponde inicialmente a una localización geoespacial, diferenciando una “zona norte” y una “zona sur” de la ciudad. Dicha separación se ha construido históricamente, en un primer momento, para diferenciar los espacios originales de la ciudad, es decir, su casco histórico y zonas aledañas de los urbanismo más recientes, en muchas ocasiones improvisados productos de las migraciones, los cuales se ubicaron precisamente al sur de la ciudad, cercanos a la zona industrial. Sin embargo, en los años posteriores, el crecimiento en las inversiones en el sector de construcción incentivó la edificación de urbanizaciones y conjuntos residenciales cerrados o aislados. Estas nuevas opciones de viviendas fueron construidas principalmente en las inmediaciones de la denominada “zona norte” de la ciudad, así como en los municipios San Diego y Naguanagua, solo accesibles su adquisición por los sectores privilegiados, profesionales y algunas capas de los sectores medios de la población.

Es posible, entonces, evidenciar dos procesos de urbanismo en la ciudad de Valencia, ambos anárquicos y desprovistos de toda planificación u ordenamiento. El primero motivado por las condiciones extremas de miseria y el abandono de las zonas rurales en confluencia con las promesas de mejorar las condiciones de vida una vez vivieran en la ciudad, y el segundo aupado por el crecimiento económico del sector construcción y dirigido a las clases opulentas, al ofrecer “productos” que aseguraban, entre otras cosas, un aislamiento y seguridad frente a otros sectores menos privilegiados, en otras palabras exclusividad.

El efecto combinado de ambas tendencias afianzo y máximo la segregación en la ciudad. La “zona norte” pasó a ser asociada precisamente con la condición económica y social alta, mientras que la “zona sur” se erigió como el espacio empobrecido y marginado de la ciudad. “La valencianidad”, como símbolo de opulencia y tradición colonial, se desplaza a nuevos sectores que hoy día representan las clases privilegiadas de los sectores industriales.

Basado en esto, es posible identificar dos clases de movimientos internos de la población, los cuales se gestan en temporalidades distintas. El primero ocurre diariamente cuando se desplaza toda la fuerza laboral que habita dentro y en las zonas adyacentes a la ciudad a los diversos centros de trabajos: las zonas industriales y comerciales. El otro movimiento ocurre en un plazo mucho más largo y se expresa en las migraciones y cambios de residencias que ocurren dentro de la misma ciudad, los cuales son, en la gran mayoría de los casos, en un solo sentido: desde la “zona sur” a la “zona norte”.

Un concepto de apreciable importancia para entender cómo es separada la ciudad en tales representaciones lo constituye el de *frontera simbólica*. Un ejemplo de ello es la forma como representan la ciudad sus habitantes en función de ciertas atribuciones o cualidades, por ejemplo, la relación entre sus percepciones de seguridad / inseguridad: pese a que todos coinciden que “la sensación de inseguridad es creciente en el país”, la forma como las personas atribuyen cuál zona es segura y cuál no está relacionada de acuerdo con su lugar de residencia, ocupación, condición social, si posee o no posee vehículo, entre otros factores.

En la gran mayoría de los casos, las personas que son habitantes de la “zona norte” consideran que el resto de la ciudad es insegura, sucede de igual forma inclusive para aquellos que han cambiado recientemente de residencia a esa zona. Las representaciones de la misma categoría para los habitantes de la “zona sur” resulta mucho más variable, pese a que en su mayoría coincide que la “zona norte” resulta mucho más segura. Cuando se refieren a su localidad u otras localidades aledañas a la misma zona, dichas representaciones atienden varias consideraciones: un señalamiento temporal con relación al incremento de la inseguridad, evidenciado en frases tales como: “antes esto era más tranquilo” o “en otros tiempos era posible quedarse hasta más tarde”. Otro factor que influye en la construcción de las representaciones es la profesión y oficio en conjunto con las aspiraciones de vida, es decir, ciertos sectores medios aspiran a mejorar su “calidad de vida” expresando esta mejora en la posibilidad de cambiar su residencia a la “zona norte” de la ciudad o, en su defecto, a conjuntos residenciales nuevos que ofrezcan cierta “exclusividad” y por tanto “seguridad”.

Una cualidad de la ciudad de Valencia, mencionada anteriormente, es la ausencia de una vida nocturna agitada, como se evidencia en otras urbes de América Latina similares. Una escalada de violencia resulta la primera razón para que la actividad de la ciudad empiece a disminuir drásticamente a medida que se aproxima el horario nocturno. Sin embargo, al profundizar más en las prácticas cotidianas de los diferentes sectores de la ciudad, confluyen dos factores que impiden directamente la reproducción de una cultura nocturna. En primer lugar, la ausencia de suficientes espacios alternativos para la recreación, el esparcimiento y, en consecuencia, el desarrollo de otras actividades productivas relacionadas con este sector. Son limitadas las salas de cine, el teatro es prácticamente inexistente y las otras opciones o servicios se encuentran limitados o bien a espacios cuyo aislamiento en conjunción con la ausencia de transporte público hace obligatorio el poseer un vehículo particular para el disfrute de dichos servicios. Por otra parte, hay espacios expuestos en determinados lugares comerciales que presentan cierta informalidad, como centros y ferias de comidas, denominadas “calles del hambre”.

El esparcimiento y la recreación en la ciudad de Valencia representa un privilegio, más que un derecho de sus habitantes. Todos los demás servicios que ofrece la



ciudad se encuentran limitados a ciertas zonas y al fácil acceso solamente para una parte de la población.

Es posible de esta forma señalar la “distancia de la ciudad” como una representación asociada a una desigualdad social. La proximidad al centro de la ciudad expresada en muchas ocasiones por los valencianos no indica necesariamente la proximidad al casco histórico o al centro geográfico de la ciudad, sino al fácil acceso a determinados servicios y espacios vitales de la urbe: comercios básicos, centros comerciales, principales vías de tránsito, como avenidas, autopistas, entre otros.

EL ESPACIO PÚBLICO Y EL DERECHO A LA CIUDAD. ¿ES POSIBLE SUPERAR LAS BARRERAS?

“Valencia es una ciudad hostil”, esta frase resume las impresiones de una residente, que tuvo la ocasión de vivir en otras ciudades del país y volver. Su experiencia reside en la inexistencia de espacios idóneos para el esparcimiento y promoción de la cultura, así como por la “mentalidad de las personas”: un estilo de vida “*survivor*” en el cual el vecino es sinónimo de un rival y, aunque la solidaridad y cooperación existen, son escasas. No es de extrañar que los actos de violencia, inclusive aquellos no delictivos, sean frecuentes entre sus ciudadanos.

La actual configuración de la ciudad, como lo hemos señalado, ejerce en ella misma una violencia simbólica, cuya fuerza constantemente recuerda las desigualdades sociales. Harvey (2013) señala: “Reclamar el derecho a la ciudad en el sentido en que yo lo entiendo supone reivindicar algún tipo de poder configurador del proceso de urbanización, sobre la forma en que se hacen y rehacen nuestras ciudades, y hacerlo de un modo fundamental y radical” (p. 21). La violencia en la ciudad de Valencia no está expresada únicamente en una acción de fuerza desde una clase o desde el olvido de las instituciones encargadas de la gestión urbana, sino en las condiciones en las cuales se dieron y siguen gestando las acciones de la población de acuerdo con la reconfiguración de la ciudad.

En relación con Valencia, es posible señalar una desaparición paulatina del espacio público, entendido este como un lugar de convivencia donde puedan desarrollarse los individuos y presentarse de forma plena en ejercicio de sus derechos individuales, culturales y políticos. La calle se ha erigido como el espacio público por excelencia, “estar en la calle” se ha tornado la actividad principal de los jóvenes en su búsqueda de lugares donde establecer su cotidianidad, mientras la alternativa se presenta en espacios privados, tales como los centros comerciales, donde, si bien pueden transitar con cierta libertad, la gran mayoría no representa el ser clientes potenciales de estos establecimientos.

La hostilidad de la ciudad no deriva ciertamente del carácter de sus residentes, sino de su agresiva y anárquico ordenamiento que fomenta una segregación, la cual es legitimada una y otra vez tanto por instituciones sociales y prácticas culturales cotidianas. Sin embargo, es precisamente desde esa praxis el apropiarse de ciertos espacios: existen algunas políticas institucionales particulares dirigidas a promover actividades que rompen con la lógica del aislamiento y hacer de la ciudad un lugar mucho más amigable, hablamos de actividades culturales como el teatro de calle, los títeres, las proyecciones de cine, entre otras.

Resulta necesario entonces una revisión del término *ciudadanía*, no entenderlo solo como un conjunto de derechos a los cuales se debe aspirar, sino a la posibilidad real de su ejercicio y su efecto transformador en la sociedad, así como también del significado de *calidad de vida* más allá de los derechos de consumo, es decir, una ruptura radical con las prédicas que legitiman la lógica actual del capitalismo global.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Augé, M. (1998). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
- Cassirer, E. (1967). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- De Sousa Santos, B. (1991). Una cartografía simbólica de las representaciones sociales. Prolegómenos a una concepción posmoderna del derecho. *Nueva Sociedad*, (116): 18-38.
- García, J.L. (1976). *Antropología del Territorio*. Madrid, España: Ediciones Josefina Betancourt.
- Hall, E. (2003). *La dimensión oculta*. Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Harvey, D. (1977). *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- _____. (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid, España: Ediciones AKAL.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Lefebvre, H. (1970). *De lo rural a lo urbano*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- Martínez, A. (2003). Historia urbana de Valencia. *Revista Mañongo*, 11(20).
- Signorelli, A. (1999). La antropología urbana: recorridos teóricos. En A. Signorelli, *Antropología urbana* (pp. 67-88). México: Anthropos Editorial.
- Silva, A. (2006). *Imaginario Urbano*. Bogotá, Colombia: Editorial Tercer Mundo.





ARQUEOLOGÍAS Y BIOANTROPOLOGÍA
EN EL SUR

OBJETOS MEMORIOSOS. ARQUEOLOGÍA, IDENTIDAD NACIONAL Y MUSEOS

ELOISA OCANDO-THOMAS

Departamento de Arqueología y Antropología Histórica, Escuela de Antropología,
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela
Caracas, Distrito Capital, Venezuela
eloisao94@gmail.com

Un objeto de museo no es sólo un objeto dentro de un museo.

Zbyněk Stránský

Los objetos y las cosas se han considerado como testimonios despolitizados y ‘objetivos’ de la realidad. En realidad, los objetos como productos culturales son el resultado, el proceso y los constructores de relaciones identitarias y de poder entre individuos, por lo que están atravesados por la subjetividad de estos y sólo tienen sentido dentro de su marco cultural de referencia. Estos son particularmente usados como evidencia de la verdad en los museos y la arqueología. La desmitificación del objeto como portador en sí mismo de significado, incluye entenderlo como resultado de dinámicas culturales particulares que sólo pueden comprenderse a partir de la reconstrucción lo más completa posible. De este modo, la exposición de objetos en los museos responde también a la consolidación de estas lógicas hegemónicas, apoyadas por la institucionalización de disciplinas científicas como la arqueología y la antropología.

En esta investigación se buscó entender las bases teóricas y epistemológicas del uso de los objetos museables y los museos como constructores de identidades nacionales.

LA IDENTIDAD

Parte fundamental del funcionamiento de las sociedades consiste en la producción de diferencias (Amodio, 2006). Estas diferencias no son inherentes a la realidad concreta del mundo, sino que son construidas, aunque ancladas en la materialidad de su existencia.

Las identidades son internamente coherentes, pero no son entes estáticos o “esenciales” a algún tipo de sujeto social. Las identidades, individuales y colectivas,



varían cultural e históricamente en tanto son hechos performativos y recreados en la praxis cotidiana, de forma que no son estáticas. En realidad, las identidades son variables, fluidas, relacionales y sobre todo construidas, en tanto no se componen de un único elemento observable y concreto, sino de múltiples prácticas, discursos y actos (Butler, 2007). La construcción continua de identidades se ancla en un conjunto de actos, discursos, gestos y deseos naturalizados. La identidad individual es, de hecho, expresión de la visión de mundo que atañe a los grupos culturales (Amodio, 2011). Del mismo modo, las identidades no son mutuamente excluyentes sino más bien relacionales, constituyendo niveles de identidad ubicados en ámbitos de vivencia que referencian unos a otros (Amodio, 2011). En este sentido, la identidad (el “nosotros”) solo puede darse de forma relacional, en vista de que solo existe un “nosotros” cuando hay un “otro” externo (lejano o cercano).

La identidad y la lógica identitaria en occidente moderno han estado ligadas a la re-construcción de su pasado a partir del uso de restos materiales como dato histórico, en este sentido puede decirse que la arqueología como disciplina ha tenido un rol preponderante en los procesos identitarios en occidente. Las dinámicas de intercambio y consumo forman parte de esta miríada de elementos identitarios performativos y su estudio puede dar visos de conformaciones y mecanismos identitarios.

LA IDENTIDAD NACIONAL

La nación es una noción compleja y múltiple, anclada en la conformación de occidente moderno que presupone identidades colectivas que se superponen a las individuales y se articulan con estas. Los mecanismos que permiten el sostenimiento de la coherencia de la nación fueron y aún siguen siendo tan variados como las naciones mismas. Generalmente, los aparatos ideológicos de las naciones basan sus criterios de nación en relaciones –simplistas– entre pueblo, lengua, cultura y territorio (Bonfil Batalla, 1989).

Las identidades nacionales se consolidan desde los grupos hegemónicos del sistema. La creación y el uso de valores culturales “nacionales” buscan inicialmente la hegemonía e identificación de los grupos nacidos de la conformación nacional con un conjunto de representaciones culturales homogéneas. Estas dinámicas excluyen y segregan estructuralmente cualquier variación del molde hegemónico, aunque, evidentemente, a la par se dan procesos de resistencia y autodeterminación, aun en pequeña escala.



ETNICIDAD, ARQUEOLOGÍA Y CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL

Las reconstrucciones de etnicidad a partir de restos materiales no son exclusivas de occidente moderno (Fernández Möntz, 2009). Desde la antigüedad se ha intentado atribuir cierta correlación (más o menos directa, dependiendo del caso) entre restos materiales y determinados pueblos. La relación identidad-arqueología comporta algunos problemas teóricos importantes, puesto que, como señala Herbert (2003, citado en Fernández Möntz, 2009), se trata de inferir a través de la cultura material cómo las gentes del pasado “se pensaron distintas” de otras. Aun así, no todos los enfoques arqueológicos han tomado la identidad o la etnicidad como categorías de análisis.

Las corrientes normativas y funcionalistas, positivistas en general, se han orientado básicamente hacia una comprensión descriptiva o fenomenológica del contenido de la cerámica a través del análisis estilístico. De modo que la arqueología normativa y positivista no contempló como uno de sus objetivos la explicación de los procesos de cambio social, sino más bien la descripción (Sanoja citado en Navarrete, 2007). En este sentido, las corrientes positivistas pusieron énfasis en la cerámica como indicador de “condiciones étnicas estáticas y aparentiales” (Navarrete, 2007) desde una perspectiva marcadamente idealista-culturalista.

El incipiente nacionalismo de los Estados-nación europeos dio pie al auge del uso de restos de cultura material en la configuración de los discursos étnicos identitarios. Según Fernández Möntz (2009), el mejor, aunque no único, exponente de esta corriente fue Gustaf Kossina, quien propone dentro de su paradigma histórico y particularista una ecuación simple que relaciona pueblo, lengua y cultura “de manera simplista”.

La relación entre los objetos y la construcción identitaria ha sido, desde las últimas décadas, un enfoque en auge en arqueología, que usa como principal fuente de información la cultura material, esto es, los artefactos del pasado. Es desde las investigaciones de Vere Gordon Childe, quien rechazó los tintes racistas de las teorías de Kossina (aunque utilizó parte de sus teorías), que se consolidó la noción de una multiplicidad cultural y étnica de la prehistoria, es decir, se relacionan los objetos-artefactos con contenidos étnicos e identitarios de otras culturas.

El uso ideológico y político de los hallazgos arqueológicos fue particularmente evidente en la consolidación del nacionalismo alemán a inicios del siglo XX. Ahora bien, las corrientes procesualistas se preocuparon más bien poco de las implicaciones étnicas de la cultura material e incluso llegan a rechazar la consideración de la etnicidad en arqueología debido a su posible instrumentalización con fines políticos.



En contraste, en disciplinas hermanas de la arqueología, como la antropología o la sociología, la profundización de la noción de etnicidad se dio a partir del auge de los estudios poscoloniales y decoloniales en la segunda mitad del siglo XX. La inserción de la etnicidad y la identidad en los estudios arqueológicos fue retomada por los autores post-procesualistas, como Ian Hodder, influenciados por corrientes decoloniales y marxistas en ciencias sociales, en auge por los procesos de globalización y las propuestas teóricas surgidas en consecuencia en torno a identidad, etnicidad y nación (Fernández Möntz, 2009).

En los últimos años, las teorías arqueológicas sobre la identidad y la etnicidad han estado marcadas por las tendencias posmodernas y la sociología francesa. Para los exponentes más recientes de la arqueología social latinoamericana, la cerámica (y los tiestos) son “sólo el referente de condiciones societales esenciales, por lo que debe asumirse como el objeto que es y no como objetivo último de la investigación”, aunque es innegable la capacidad inferencial que es posible lograr a través de su estudio (Navarrete, 2007). Por esta razón, la relación identidad-cultura material es evidentemente compleja, tiene múltiples capas de significación y puede ser considerada de modo dialéctico, en tanto una alimenta y construye la otra y viceversa.

MUSEOS Y ARQUEOLOGÍA. CONSOLIDACIÓN DE POLÍTICAS IDENTITARIAS

La relación arqueología-exhibición, y posteriormente arqueología-museo, se viene dando desde el surgimiento de la arqueología como ciencia y del museo como institución. Desde la consolidación de la arqueología como disciplina con el anticuarianismo renacentista, se vienen relacionando objetos materiales con sociedades del pasado específicas. El surgimiento de los *diletantes* italianos, con su coleccionismo clásico, consolidó la construcción identitaria a partir de los cajones de antigüedades, esto es, de los proto-museos. Desde la consolidación del uso de la evidencia arqueológica como dato histórico –objetivo– se dio una institucionalización de lo arqueológico como dato histórico y del museo como entidad cultural encargada de la exhibición de estos datos. Desde este punto de vista los museos y la disciplina arqueológica han estado ligados en la construcción identitaria y étnica nacional a través de su consolidación como autoridad cultural.

En Latinoamérica, y tal vez especialmente en Venezuela, la masificación de los museos se dio a partir del siglo XX, con la modernización e industrialización del país. En la actualidad el nuestro es, quizá, el único país del mundo al que le cabe el dudoso honor de no tener un museo nacional de historia (ni de antropología) y esto, evidentemente, no es casual (Vargas y Sanoja, 2013). De la misma forma que no es casual la proliferación de museos de arte, de automóviles, de artefactos musicales...



que construyen la legitimación de la “cultura occidental universal”, la que no sólo se pretende rescatar sino que también se impone.

Desde la arqueología social latinoamericana, y sobre todo con la labor de Mario Sanoja e Iraida Vargas, se ha promovido la producción académica alrededor del rol del arqueólogo en las sociedades contemporáneas y los usos políticos del conocimiento arqueológico en Latinoamérica.

OBJETOS Y APARATOS DE REPRODUCCIÓN IDEOLÓGICA DEL ESTADO. LOS MUSEOS

El uso de los objetos-artefactos como indicios de relaciones identitarias específicas, así como su uso en la producción de lógicas culturales que sirven a intereses de grupos sociales particulares, tiene que ver con las dinámicas de conformación de identidad y las relaciones de poder en el seno de las élites dominantes que dan forma y estructura al Estado-nación y sus aparatos ideológicos de reproducción.

Los museos, como instituciones públicas, surgen ligados íntimamente a la consolidación de los Estados-nación modernos, cuando se proyectaron sobre objetos específicos discursos ideológicos que sirvieron a la consolidación de identidades nacionales. Al designar y consagrar ciertos objetos como dignos de ser admirados y apreciados, ciertos aparatos ideológicos del Estado, que imponen criterios de valor sobre el mundo, arbitran también los criterios bajo los cuales ciertas obras aparecen como intrínsecamente dignas de ser apreciadas. Los mismos mecanismos de opacidad de la cultura funcionan para ocultar, por naturalización, lo arbitrario de estas elecciones (Bourdieu, 2013, p. 67).

Entendiendo que la arqueología basa sus investigaciones generalmente en la cultura material, no pueden establecerse investigaciones basadas en “sentido común” sobre la materialidad. Un cuestionamiento de esta y de los objetos desde la teoría arqueológica y antropológica, es necesario para entender y reevaluar las nociones de materialidad que se manejan desde la institucionalización de la arqueología como ciencia.

Los aparatos ideológicos del Estado son cierto número de realidades que se presentan al observador inmediato bajo la forma de instituciones distintas y especializadas (Althusser, 1988). Los aparatos de reproducción ideológica del Estado se distinguen de los aparatos de represión del Estado en tanto estos últimos funcionan, por un lado, por medio de la violencia y, por otra parte, pertenecen enteramente al dominio público. En contraste, los aparatos de reproducción ideológica del Estado funcionan con base en la ideología y, además, son del dominio privado (por ejemplo, son privadas algunas escuelas, los sindicatos, las familias, los clubes, la mayoría de los diarios, las instituciones culturales...).



Althusser (1988) expone que todo aparato de Estado, sea represivo o ideológico, funciona a la vez mediante la violencia y la ideología, pero con una diferencia muy importante que impide confundir los aparatos ideológicos de Estado con el aparato (represivo) de Estado: el aparato (represivo) de Estado funciona masivamente con la represión (incluso física), como forma predominante, y sólo de forma secundaria con la ideología; de este modo, se evidencia que no existen aparatos puramente represivos. De forma inversa, los aparatos ideológicos del Estado funcionan masivamente a través de la ideología y secundariamente a través de la violencia (esta en forma de segregación, censura, exclusión, invisibilización...).

Para nuestros fines, proponemos entender los museos como parte fundamental de los aparatos de reproducción ideológica del Estado, en vista de que representan y construyen discursos que moldean y ratifican el episteme hegemónico de la sociedad que los produce. Aun con el giro que se le ha dado a los museos en las últimas décadas hacia un objetivo más social, sus funciones ideológicas han permanecido relativamente iguales.

MUSEOS, OBJETOS Y CONSTRUCCIÓN DE BIENES SIMBÓLICOS

La musealización va más allá de la lógica de la colección para inscribirse en una tradición que descansa esencialmente sobre la racionalidad vinculada estrechamente a las ciencias modernas. El objeto portador de información o el objeto-documento, musealizado, se inscribe en el corazón mismo de la actividad científica del museo basada en nociones renacentistas que buscan explicar la realidad a partir de su división en fragmentos concretos y aprehensibles.

De este modo, el objeto-documento se entiende en los museos como evidencia histórica e instrumento ideológico y político en la construcción de identidades que sirven al establecimiento de los Estados-nación (Burke, 2000; Navarrete, 2004). La colección, conservación, clasificación, exposición, interpretación y resguardo de objetos materiales, han sido históricamente no sólo la base sino la justificación misma de la existencia de los museos. Así, los museos construyen nuevos discursos sobre el pasado (desde y para el presente) a partir de objetos recontextualizados, transformándose arbitrariamente y por decisiones de las elites hegemónicas de las sociedades en bienes simbólicos.

Así, los museos como instituciones de lo cultural están intrínsecamente ligados a la transformaciones de la función del sistema de producción de los bienes simbólicos y a la estructura de estos, correlativos a la construcción gradual de un campo delimitado de lo artístico y lo intelectual, es decir, en palabras de Bourdieu (2013), “con la autonomización progresiva del sistema de las relaciones de producción, de circulación y de consumo de los bienes simbólicos” (p. 86). Esta autonomización se



dio a la par de la aparición de la categoría cultural diferenciada de artistas o intelectuales profesiones cada vez más inclinados a reconocer exclusivamente las reglas de la tradición intelectual o artística de sus predecesores, y cada vez más proclives a liberar su producción (y sus productos) de “toda servidumbre externa” (Bourdieu, 2013, p. 86), sea esta los intereses de la Iglesia o los encargos del poder político. Aun así, la consolidación de este subgrupo de la elite dominante sí sirve a unos intereses bien específicos y posicionados: los de su misma clase, que diría Bate (1988) es un grupo de origen nacional, esto es, producto de la misma conformación de los Estados-nación y, por lo mismo, sus lógicas culturales internas y externas responderán necesariamente a la consolidación del Estado-nación moderno capitalista.

Aunque los mecanismos ideológicos específicos de los museos son variables y discontinuos, sin importar el uso que se les dé, se sirven de su posición como institución cultural para legitimar discursos que buscan guiar las interpretaciones de la memoria histórica de los espectadores y su relación con el mundo y su realidad social (Forgan, 2005, citado en Maceira, 2008).

Se ha identificado a los museos como «mediadores culturales» en tanto “democratizan” el patrimonio cultural o lo acercan a sus «receptores» (García-Canclini, 1989), pero en esta investigación se entiende los museos como espacios de producción y consumo culturales, uno de los productos por excelencia de la industria cultural. Los museos y las exhibiciones funcionan como refuerzo del sistema educativo y de la construcción identitaria del pasado. De este modo, mediante sus opciones y colecciones los museos determinan y definen los valores sociales e históricos que deben proyectarse hacia el futuro (Vargas y Sanoja, 2013).

La influencia histórica de los museos en occidente moderno los posiciona como una de las tecnologías (en el sentido althusseriano) más efectivas de la industria cultural, ya que presenta un conocimiento que está histórica y socialmente enraizado, y delimitado por intereses específicos de las clases dominantes (Navarrete, 2004).

Los museos a la vez sostienen y construyen discursos culturales: las exhibiciones son en sí mismas un objeto cultural y constituyen procesos de significación y resignificación de discursos y realidades, seleccionan temas, expresan ciertos valores y creencias, suponen un diseño y códigos particulares, así como la realización de ciertas actividades siempre respondiendo al público al que están dirigidas y que atraviesan (Duensing, 2005, citado en Maceira, 2008). Los museos, mediante sus opciones y colecciones, determinan y definen los valores sociales e históricos que deben proyectarse hacia el futuro (Vargas y Sanoja, 2013).

De este modo, los museos, de acuerdo a Lumley (citado en Shelton, 2006), construyen geografías de gusto y valores que articulan organizaciones jerárquicas particulares y valores de bienes simbólicos. En ellos, investidos de poder por su valor simbólico y científico, se desarrollan prácticas e interacciones que configuran “hitos



sobre los cuales se construye un imaginario colectivo del «nosotros», “modos singulares de producción y control de la alteridad”, parte del complejo proceso de identificación que las personas y colectivos “realizamos a partir de múltiples operaciones políticas por las que clasificamos, ordenamos, jerarquizamos, inventamos, reconocemos, incluimos, excluimos” (Mombello, 1998, citado en Maceira, 2008) tanto los elementos como los grupos de nuestra realidad. Los museos entonces funcionan como productores y reproductores de ideologías particulares, al mismo tiempo que son espacios de selección, apropiación y usos de bienes culturales y capital simbólico que a su vez son resemantizados por los espectadores.

Las decisiones museísticas, lo museable y no museable, qué objetos se muestran y cómo, son decisiones no intrínsecas a los objetos mostrados en sí mismo sino a una compleja red de significaciones y lógicas culturales de las élites dominantes que son a su vez percibidas, digeridas y resistidas por los grupos dominados.

Los museos y las exposiciones, galerías, exhibiciones internacionales y parques temáticos, han estado conectadas desde el siglo XIX por relaciones de poder científicamente institucionalizadas (Shelton, 2006). De este modo, los museos y sus instituciones asociadas constituyen no sólo tecnologías de la representación sino también son agentes proactivos en la construcción de realidades sociales.

La selección y clasificación de los objetos dignos de estar en el espacio sagrado del museo siguen lineamientos que buscan unificar la identidad nacional bajo el signo de un pasado común, a la vez que mantiene criterios de estética y exotismo hacia nuestros *otros* internos que están anclados en lógicas invisibilizadoras de estos grupos subalternos producidas desde los núcleos de poder de occidente moderno. Dentro de estas lógicas, lo museable está definido en función del potencial de testimonio de los objetos, esto es, su potencial para mostrar la realidad de un grupo específico de personas.

LOS MUSEOS COMO APARATOS IDEOLÓGICOS DEL ESTADO EN VENEZUELA

El discurso museístico tiene cuatro pilares principales (Sherman y Rogoff, 1994). El primero, los museos basan sus colecciones en conjuntos de objetos clasificados en campos discursivos contruidos externamente. Seguidamente, a pesar de que se sugiere que los objetos llevan “intrínseca” una carga de significaciones, el museo participa en la construcción del contexto de significaciones asignadas a estos objetos. Esta recontextualización de los objetos y las colecciones se hace en nombre del público al que se dice está dirigido el museo o la exposición. Finalmente, la forma en la que el espectador recibe el mensaje del museo, cómo interpreta este conjunto de significaciones, constituye el cuarto pilar.



Los museos en nuestro país no son particularmente numerosos, y buena parte de ellos son de inauguración relativamente tardía, en la segunda mitad del siglo XX: el Museo de Bellas Artes fue fundado en 1917, la Galería de Arte Nacional fue fundada en 1974, el Museo de Ciencias Naturales en 1938... Aun así Venezuela no constituye una excepción a las dinámicas ideológicas de los museos como instituciones cultural. Tenemos un ejemplo claro de ello en la declaración de misión de la Galería de Arte Nacional, que busca:

salvaguardar el patrimonio plástico nacional a través de la investigación, colección, conservación, promoción y difusión de las artes visuales de Venezuela de todos los tiempos, así como la obra de creadores ligados a la realidad artística venezolana, para fortalecer la identidad y la ciudadanía y contribuir al desarrollo cultural equilibrado de la sociedad. (FMN, s/a)

Estas intenciones perpetúan el funcionamiento de los museos como aparatos ideológicos de reproducción del Estado, en vista de que producen discursos hechos desde las elites dominantes para mantener el control de las dinámicas sociales de los otros grupos.

Además de esto, los museos en el país surgen desde el principio como elementos modernizadores que buscaron emular, en un primer momento, los museos europeos ilustrados (particularmente franceses) y, en segundo lugar, los procesos de modernización y afrancesamiento de las ciudades europeas. La inauguración de museos venezolanos está íntimamente ligada a la modernización de Caracas puesta en marcha desde inicios del siglo XX con los gobiernos de Cipriano Castro y Juan Vicente Gómez. Los planes modernizadores de estos gobiernos fueron eventualmente retomados por las presidencias subsiguientes, guiadas por lógicas eurocéntricas que construyen a Europa como “la patria de la modernidad” convirtiendo al resto del mundo en su receptor rezagado (Prakash, 1995, citado en Coronil, 2002).

LA SEPARACIÓN DE LAS TEMÁTICAS DE LOS MUSEOS COMO REFLEJO DE LA SEPARACIÓN DE LOS SABERES Y LA IMPLANTACIÓN DE UN EPISTEME EUROCÉNTRICO EN VENEZUELA

El conjunto de separaciones sobre el cual está sustentada la noción del carácter objetivo y universal del conocimiento científico, está articulado a las separaciones que establecen los saberes sociales entre la sociedad moderna y el resto de las culturas (Lander, 2000).

Estas divisiones del saber se hacen palpables también en la separación simbólica en los campos de la política y las artes. Se ha despolitizado la cultura y de-culturizado las artes, de modo que al público llano se le ha hecho creer que una cosa no tiene que ver con la otra. Ahora bien, esta separación no es esencial a los contenidos de



cada campo, sino son resultado de las relaciones sociales específicas que constituyen el universo social específico donde se producen, se distribuyen, se consumen y se generan las reglas del valor *artístico* y cultural.

A pesar de esto, es claro que las decisiones museísticas, lo museable y no museable, qué objetos se muestran y cómo, son decisiones, como dijimos, a una compleja red de significaciones y lógicas culturales de las élites dominantes que son a su vez percibidas, digeridas y resistidas por los grupos dominados.

En nuestro caso particular, el discurso museístico venezolano sigue determinado por las regulaciones internacionales museológicas del Consejo Internacional de los Museos (ICOM por sus siglas en inglés) que prescriben que

Un museo es una institución permanente, sin fines de lucro, al servicio de la sociedad y abierta al público, que adquiere, conserva, estudia, expone y difunde el patrimonio material e inmaterial de la humanidad con fines de estudio, educación y recreo. (Devallées y Mairesse, ICOM, 2009)

Esta definición es definitivamente más “socialmente orientada” que la museología clásica de los años 1960 y 1970, pero aun así está permeada por lógicas eurocéntricas capitalistas y modernas. La selección y clasificación de los objetos dignos de estar en el espacio sagrado del museo siguen lineamientos que buscan unificar la identidad nacional bajo el signo de un pasado común, a la vez que mantiene criterios de estética y exotismo hacia nuestros *otros* internos que están anclados en lógicas invisibilizadoras.

Las colecciones de los museos son particulares porque son la fuente y el fin de las actividades de la institución (Devallées y Mairesse, 2009), de modo que la colección es concebida a la vez como fuente y como resultado de un programa científico que apunta a la adquisición y a la investigación a partir de testimonios materiales e inmateriales del individuo y de su ambiente.

El ICOM define el objeto como un producto o correlato de la realidad (Devallées y Mairesse, 2009). Los objetos no son *cosas*, a pesar de que derivan de ellas, y, en sus conceptos clave de museología, el ICOM precisa:

[...] el objeto difiere de la cosa, la cual, por el contrario, mantiene con el sujeto una relación de contigüidad o instrumentalidad (ej.: el instrumento, como prolongación de la mano, es una cosa y no un objeto). Un objeto de museo es una cosa musealizada, una cosa que puede ser definida como cualquier realidad en general. La expresión “objeto de museo” podría casi pasar por un pleonismo en la medida en que el museo no es solamente un lugar destinado a cobijar objetos, sino también un lugar cuya principal misión es transformar las cosas en objetos. (Devallées y Mairesse, 2009, p. 61)

Esta separación sujeto-objeto es eminentemente producto de la modernidad occidental que constituye al sujeto moderno separándolo de las cosas que lo rodean,



transformándolas en objetos. Las cosas en sí mismas no son objetos, sino que *se transforman* al objetivarlos. Los museos no son los únicos mecanismos de objetivación de la realidad (las ciencias funcionan como mecanismos objetivantes, por ejemplo) pero sí son una de las instituciones cuya función es eminentemente objetivadora.

De esta manera, lo museable está definido en función del potencial de testimonio de los objetos, a saber, su potencial para mostrar la realidad de un grupo específico de personas. Los objetos en los museos han de ser auténticos, bellos, completos, representativos, testimonios auténticos de la realidad.

Los objetos en el museo son arrancados de su contexto de producción y entran en un mercado simbólico que raya en la fetichización: la “des-funcionalización” y “des-contextualización”, a partir de ese momento no sirven más para los fines a que estaban destinadas, sino que entran en un orden simbólico que les confiere una nueva significación que es eminentemente museal, transformándose en “testimonios sagrados de la cultura” (Devallées y Mairesse, 2009).

La musealización va más allá de la lógica de la colección para inscribirse en una tradición que descansa esencialmente sobre una gestión racional vinculada con la invención de las ciencias modernas. El objeto portador de información o el objeto-documento, musealizado, se inscribe en el corazón mismo de la actividad científica del museo tal como se realiza a partir del Renacimiento, actividad que apunta a explorar la realidad a través de la percepción sensible, la experiencia y el estudio de sus fragmentos. Este marco teórico condiciona el estudio objetivo y repetido de la cosa, configurando la noción de objeto.

La inexistencia de un museo de Historia Nacional y la proliferación de museos “de la industria” reflejan los intereses de las élites dominantes de nuestra sociedad y el contexto epistémico en el cual se ubican: la industrialización y modernización del país es un proceso deseable al que como población debemos aspirar, tomando evidentemente modelos civilizatorios eurocéntricos.

Según Sanoja y Vargas (2013), en nuestro país la concepción oficial de la cultura sólo ha admitido como posible, hasta la fecha, la existencia de museos que no comprometan los juicios que aquella sostenga como válidos sobre nuestra historia oficial. La disposición, el orden y la selección de lo que se muestra en los museos ayudan a construir y reafirmar identidades. Así, los discursos museísticos venezolanos han ayudado a consolidar mitos nacionales como el culto a Simón Bolívar, la ideología del mestizaje, la invisibilización de minorías no-criollas y la separación de lo político y lo cultural. Todo esto ha consolidado los museos como los mecanismos por excelencia de educación no formal de las masas.



CONCLUSIONES

Si los museos están contruidos como instituciones para perpetuar las lógicas del sistema mundo moderno, dentro del contexto latinoamericano y venezolano ¿sigue siendo válido el modelo museográfico? Y aún más, desde los gobiernos supuestamente progresistas, ¿no sirven también para perpetuar las lógicas invisibilizadoras de buena parte de la población no-criolla?

Considero que los museos, aun en nuestro país, funcionan como aparatos ideológicos del Estado y se rigen bajo lógicas eurocéntricas y excluyentes. Aun así, desde los museos también pueden darse dinámicas de subalternidad y resistencia, y, en este sentido, tal vez los museos comunitarios contruidos *desde* las comunidades pueden ser la solución a la producción de discursos históricos alternativos que respondan a necesidades de las minorías.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Amodio, E. (2006). Si la naturaleza se opone... una mirada antropológica y política hacia el género y la diferencia sexual. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 12(3): 125-134.
- _____. (2011). Soñar al Otro. La identidad étnica y sus transformaciones entre los pueblos indígenas de América Latina. En E. Amodio (Ed.), *Relaciones interétnicas e identidades indígenas en Venezuela* (pp. 15-34). Caracas, Venezuela: Archivo General de la Nación, Centro Nacional de Historia.
- Bate, L. (1988)[1984]. *Cultura, clases y cuestión étnico-nacional*. México DF: Juan Pablo Editor.
- Bonfil Batalla, G. (1989). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Arinsana*, (10): 5-36.
- Bourdieu, P. (2013). *El sentido social del gusto*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores.
- Burke, P. (2000). *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Butler, J. (2007)[1999]. *El género en disputa*. Barcelona, España: Editorial Paidós.
- Coronil, F. (2002). *El Estado mágico. Naturaleza, y modernidad en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Editorial Nueva Sociedad / Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela.
- Desvallées, A. y Mairesse, F. (2009). *Conceptos clave en museología*. International Council of Museums. Recuperado de http://icom.museum/fileadmin/user_upload/pdf/Key_Concepts_of_Museology/Museologie_Espagnol_BD.pdf

- Fernández Möntz, M. (2009). La etnicidad desde una perspectiva etnológica: propuestas teórico-metodológicas. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, (22): 187-199.
- FMN. (s/a). *Fundación Museos Nacionales, misión y visión*. Recuperado de <http://www.fmn.gob.ve/fmn>
- García-Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México DF: Grijalbo.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 4-23). Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) / Ediciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Maceira, L. (2008). Género y consumo cultural en museos: análisis y perspectivas. *La ventana. Revista de estudios de género*, 3(27): 205-230.
- Navarrete, R. (2004). *El pasado con intención. Hacia una reconstrucción crítica del pensamiento arqueológico en Venezuela (desde la Colonia al siglo XIX)*. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial Tropykos.
- _____. (2007). *Nosotros y los otros*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Shelton, A. (2006). *Museum and museum displays*. En C. Tilly, W. Keane, S. Kuechler y P. Spyer (Eds.), *Handbook of material culture* (pp. 480-499). Londres, Inglaterra: Sage.
- Sherman, R. y Rogoff, I. (Ed.). (1994). *Museum Culture: Histories, discourses, spectacles*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Vargas, I. y Sanoja, M. (2013). *Historia, Identidad y Poder*. Caracas, Venezuela: Editorial Galac.



EL PATRIMONIO COMO EXPRESIÓN DE UNA ARQUEOLOGÍA EVOCATIVA

DAVID J. LOZADA D.

Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales,
Universidad Central de Venezuela
Caracas, Distrito Capital, Venezuela

INTRODUCCIÓN

El patrimonio histórico ha sido siempre de importancia para los pueblos. Desde la antigüedad la conciencia de que los artefactos legitimaban la continuación de una colectividad en una sociedad (Ballart, 2002, p. 51) ha generado a lo largo de la historia una preocupación por la conservación de estos objetos y así preservar la legitimidad y la continuación en el poder de quienes lo poseen.

Con el paso del tiempo, y el surgimiento de Estados-nación, los objetos van a devenir en un uso algo parecido, pero no necesariamente iguales. Los objetos ahora no son vistos para la legitimación de un poder, sino como los que generan una identidad nacional y un símbolo de unión entre las personas, aunque claro está que otros objetos sí continúan generando legitimación de poder. Pero desde este momento, y con el surgimiento de los conocidos diletantistas y los anticuarianistas, la acumulación y conservación de estos objetos, ahora “patrimonio”, se vuelve importante. Es en este instante cuando los objetos que conforman el patrimonio se cargan de una figura jurídica y son ahora protegidos por las leyes, dejando de ser simples objetos rituales.

Es la intención de este trabajo analizar qué es visto como patrimonio y cómo es tratado en Venezuela, qué se entiende por patrimonio dentro de la legalidad y, además, cómo las cargas teóricas de los investigadores se ven y expresan en lo que es el patrimonio. Se ha seleccionado para este trabajo a la antropóloga Iraidá Vargas y la corriente teórica de la arqueología social latinoamericana, de la cual esta antropóloga es una de las máximas exponentes en el país.



¿QUÉ ENTENDEMOS COMO PATRIMONIO?

Es de común acuerdo entre todos los autores que actualmente el patrimonio es todos aquellos elementos que representan la identidad cultural de una nación o pueblo, esto como expresión física y material de los individuos que lo conforman. Como nos ilustra Gordones (1994), el “patrimonio de todo pueblo constituye parte de su herencia cultural y por consiguiente de su etnicidad” (p. 6). Es así como vemos que el patrimonio se constituye en la manera en la que expresamos nuestra identidad, en la que nos diferenciamos del otro, y que, además, cuando reconocemos esos elementos nos relacionamos con una nacionalidad de la que nos sentimos orgullosos.

El patrimonio es parte de nosotros, lo hacemos pero, más que eso, lo vivimos. Además, el patrimonio cultural es reflejo de la forma en el que la herencia cultural de una sociedad se explica y puede ser visualizada a través de bienes culturales y materiales concretos (Vargas y Sanoja, 2013, p. 110).

La conciencia de que existe un patrimonio es tan antigua como la existencia misma de los Estados modernos (Ballart, 2002, p. 53). De hecho, los anticuarianistas del norte de Europa se preocuparon por los objetos materiales, ya que ellos veían como parte de su identidad nacional, tanto así que, como nos refiere Ballart, para 1666, en Suecia, la Corona declara como suyos todos los objetos encontrados en el subsuelo. Muchos años después, en España, Francia, Italia y hasta en los Estados Pontificios, se generaron distintas leyes para la obtención por parte del Estado de estos objetos y su posterior conservación.

En este contexto, vemos cómo desde los inicios del Renacimiento, incluso antes, la preocupación por el patrimonio y su conservación es muy importante, siendo objeto de legislaciones en torno a ella. El bien cultural se convierte entonces en el medio para lograr un fin, la generación de una identidad nacional y el ejercicio del poder de unos sobre otros, en vez de ser el objeto y la conservación de este por su importancia social e histórica, el fin mismo.

Partiendo de la premisa que desde el presente el pasado es visto, construido y condicionado (Vargas y Sanoja, 2013, p. 107; Molina, 2007, p. 129), se busca en este trabajo observar la manera cómo la tesis de la arqueología social latinoamericana y su fundamento marxista han generado un cambio significativo en lo que se entiende por patrimonio en Venezuela y en las políticas ligadas a él.

VENEZUELA, PASADO INDÍGENA Y PRESENTE SOCIAL DEL PATRIMONIO

En Venezuela, hacia los años 1960 y 1970 del siglo pasado se genera una visión de pensamiento social latinoamericano, buscando estudiar el pasado desde una perspectiva marxista y con una metodología materialista histórica. En el caso del

patrimonio, para ese entonces, los años 1960 y anteriores a esa década, no se usó el pasado indígena como una forma de volver a las raíces nacionales, pero sí se usaba la patrimonialidad para revivir un pasado colonial y republicano, de orgullo nacional, por ser la cuna de la gesta independentista suramericana y el lugar de nacimiento de Simón Bolívar, figura de las más importantes en el contexto latinoamericano.

Navarrete (2007) nos menciona que en el caso venezolano:

En el sistema capitalista el aparato ideológico del Estado ha favorecido un patrimonio impuesto por la perspectiva europocéntrica de las clases dominantes, que ignora o disminuye la relevancia de la herencia [...] Los objetos arqueológicos fueron percibidos simplemente como artefactos exóticos y estáticos, visión que anulaba el proceso histórico, usualmente mediante la devaluación del pasado indígena y la romanización del período colonial. (p. 85)

Iraida Vargas se ha dedicado al estudio de las sociedades prehispánicas en Venezuela y, junto a Mario Sanoja, ha investigado el modo de vida de estas sociedades, basándose en las formaciones económicas y modos de producción, siendo el texto de ambos, *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos* (1978), la máxima expresión de la arqueología social latinoamericana en Venezuela. En cuanto al patrimonio, Vargas (2006) nos señala que el patrimonio en Venezuela se divide en: arquitectónico para los arquitectos, arqueológico para los arqueólogos e inmaterial para antropólogos (Vargas, 2006, pp. 314-315); sin embargo, dentro de su línea de pensamiento plantea algo muy interesante en cuanto a quién decide que es patrimonio, estableciendo que son los grandes intelectuales quienes lo deciden, dejando de lado a los usuarios y otros actores sociales que hacen uso de estos espacios y que tienen opiniones también sobre los objetos.

Establece, además, que el sistema educativo debería ser mejorado, en el sentido que desde jóvenes los venezolanos tomen conciencia del patrimonio que tienen como nación y al crecer lo cuiden y sientan orgullo, incentivando que los actores sociales se relacionen más en el nivel político con su patrimonio y su conservación para que, de esta manera, no se deterioren los referentes simbólicos identitarios y que el tejido social no sea susceptible a una manipulación ideológica externa (Vargas, 2006, p. 313). Además, expone que los especialistas que estudian el patrimonio se abogan el derecho de ser ellos quienes lo defiendan, independientemente de lo que piense la población (Vargas, 2006, p. 315), generando así una especie de juego en el que el especialista le dice a la población qué es el patrimonio, pero además cómo debe sentirse y qué debe pensar en torno a este, sin analizar en las consecuencias comunitarias que su intervención puedan acarrear (Vargas, 2006, pp. 316-317).

Por la presencia actualmente de un gobierno de ideología socialista en Venezuela, el rescate de la identidad y la idea de patrimonio ha crecido y se ha solidificado de mejor forma, integrando ahora a las comunidades indígenas y afrodescendientes para



conformar la identidad en una sociedad venezolana tan cargada de mestizaje y unión entre pueblos, sin necesariamente discriminar el pasado colonial y la clara influencia española en nuestra cultura y en nuestro patrimonio. Lo que se persigue es la inclusión de todos los grupos invisibilizados en la historia nacional, como los pueblos indígenas y sus conocimientos tecnológicos que subsistieron hasta entrado el siglo XX en la conformación del Estado-nación venezolano (Vargas y Sanoja, 2013, p. 124).

Pero, además de esto, se reconoce dentro de esta ideología que el patrimonio se compone de todas aquellas expresiones culturales que dejaron y dejan su legado dentro de la identidad nacional, no sólo por sus características históricas sino por su influencia cultural. Esto ha llevado a que en un nivel legal recientemente se haya realizado el 1er Censo del Patrimonio Cultural Venezolano, en el cual el patrimonio se ve altamente ampliado por las razones anteriormente mencionadas (Molina, 2007, p. 140).

En cuanto a las legislaciones, conocemos que para 1917 se publica una ley de protección de los documentos históricos, para 1945 se publica una ley para la protección de antigüedades y para 1968 se realiza un anteproyecto de ley del patrimonio; sin embargo, ninguna de estas leyes percibía el patrimonio arqueológico como importante (Molina, 1990, p. 8). No es sino hasta el año de 1993 que se publica la Ley de Protección y Defensa del Patrimonio Cultural, la cual establece que se entiende por patrimonio todos los bienes de interés cultural tangibles o intangibles con una preponderancia de los materiales desde el período colonial hasta la actualidad.

Pero desde la Constitución Bolivariana de Venezuela, de 1999, en este proceso social de rescate de las culturas originarias se destaca el año 2006 cuando se decreta la Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas, que busca sin duda la preservación y exaltación de los valores culturales indígenas, así como lo son los criollos.

REFLEXIONES PATRIMONIALES

Hemos recorrido de forma muy rápida la percepción de patrimonio tanto jurídica como arqueológica; no obstante, vemos cómo el patrimonio es usado para generar esta arqueología evocativa hacia un pasado indígena, hacia las raíces coloniales o africanas que construyen la identidad nacional basada en una materialidad producida siglos antes, pero que se resemantiza con el paso del tiempo. Vemos también que en el patrimonio existe un punto de encuentro y un punto de lucha por su preservación y difusión, de ese pasado que evocamos los científicos en los objetos para proporcionarlos a la sociedad.

Sin embargo, estar conscientes de esto debería generarnos ciertos parámetros para el trabajo a futuro, es decir, aunque los científicos evoquemos ese pasado de-



bemos evocarlo junto a las comunidades, primero, porque como venezolanos que somos no podemos pretender ser objetivos ante nuestra propia identidad, pero además porque en este pensar reflexivamente sobre la herencia cultural deben participar todos los individuos de una sociedad, tal como Vargas lo plantea (2006). Tal vez sea tarea de los científicos estudiar el patrimonio, pero construirlo y más aún cuidarlo es tarea de todos y todas los que nos sentimos identificados con él.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ballart, J. (2002). *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Barcelona, España: Editorial Ariel.
- Gordones, G. (1994). Etnicidad, arqueología y patrimonio. Implicaciones de la destrucción de Patrimonio Arqueológico en el estudio de la Etnicidad. *Fermentum*, (10), 33-39.
- Ley de Protección y Defensa del Patrimonio Cultural*. Recuperado de <http://www.unes.edu.ve/bibliotecaunes/custodia/leyes/ley17.pdf>
- Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas*. Recuperado de http://www.ministeriopublico.gob.ve/c/document_library/get_file?uuid=0a1965ec-1c36-4f11-8149-222f917914e2&groupId=10136
- Molina, L. (1990). La administración del patrimonio arqueológico en Venezuela. Trabajo presentado en el *2do Congreso Mundial de Arqueología*.
- _____. (2007). La conservación del patrimonio cultural en Venezuela: Nuevas oportunidades a partir de 1999. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 13(3), 129-143.
- Navarrete, R. (2007). ¿El fin de la arqueología social latinoamericana? Reflexiones sobre la trascendencia histórica del pensamiento marxista sobre el pasado desde la geopolítica del conocimiento latinoamericano. En H. Tantaleán, M. Aguilar y O. Olivo (Eds.), *La Arqueología Social Latinoamericana: una meta, múltiples perspectivas* (pp. 45-66). Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.
- Vargas, I. (2006). La conservación del patrimonio histórico. Nuevas propuestas desde la arqueología a la luz de la democracia participativa y protagónica. *Boletín Antropológico*, (67), 311-334.
- Vargas, I. y Sanoja, M. (1978). *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- _____. (2013). *Historia, Identidad y Poder*. Caracas, Venezuela: Editorial Galac.



DE CÓMO CONOCÍ LA ARQUEOLOGÍA Y LAS ANDANZAS DE UNA COMUNIDAD DE APRENDIZAJE

OSVALDO BARRETO

Comunidad de Aprendizaje en Arqueología Comunitaria-Táchira, Programa de Estudios Abiertos de la Universidad Politécnica Territorial de Mérida (UPTM)
"Kléber Ramírez"
Táchira, Venezuela

DE CÓMO ME UNÍ A UNA COMUNIDAD DE APRENDIZAJE EN ARQUEOLOGÍA

Para mí la arqueología era algo lejano. Solía relacionarla con Egipto, México o Grecia, es decir, la asociaba con construcciones monumentales... craso error.

Supe que el Museo del Táchira y la Universidad Politécnica de Mérida (UPTM) iniciaban una comunidad de aprendizaje de arqueología y decidí unirme.

Mi interés no radicaba en ser arqueólogo sino en una necesidad de saber más sobre mi pasado aborígen.

Comenzamos a reunirnos un día a la semana en el Museo. Teníamos tres tutores: Anderson Jaimes, investigador, etnólogo y filósofo; la doctora Reina Durán, reconocida arqueóloga pionera de la arqueología en el estado y fundadora y directora del Museo del Táchira; y la antropóloga Fanny Zulay Rojas, investigadora y promotora cultural.

El grupo que conformó la comunidad de aprendizaje era bastante diverso en cuanto a sus competencias. Los tutores asignaban temas y lecturas, las materias parecían no tener bordes definidos, la sensación era que se concatenaban unas con otras, entendimos rápidamente que la antropología, incluyendo la arqueología, no es una ciencia aislada y que requiere de transdisciplinariedad.

Notamos que los temas estudiados tenían una vinculación profunda con nuestra identidad como venezolanos y tachirenses, la reconstrucción que hacía de la historia era justamente la de los invisibilizados. Hablábamos de pueblos indígenas desaparecidos, de aquellos que ocuparon por primera vez las tierras del Táchira. Según

DE CÓMO CONOCÍ LA ARQUEOLOGÍA Y LAS ANDANZAS DE UNA COMUNIDAD DE APRENDIZAJE / OSVALDO BARRETO



las teorías de poblamiento, supimos que éramos descendientes de caribes, betoy y arawacos:

En el Táchira, también se supone que entraron en oleadas sucesivas tres familias principales: Arawacos, Betoy y Caribes, los primeros provenientes de los llanos de Barinas, los segundos atravesando el río Táchira, frontera con el Norte de Santander, y los terceros provenientes de las costas por el sur del lago de Maracaibo. (Durán. 2015, p. 283)

Estos grupos indígenas confluyeron en estas tierras debido a un factor geográfico. Se trata de la gran depresión del Táchira, encrucijada de caminos que permitió el intercambio cultural y el asentamiento de muchos grupos otorgándole gran riqueza cultural-arqueológica a la región.

Me sorprendió descubrir la cantidad de grupos que ocuparon estas tierras, yo pensaba que habían sido unos pocos, pero se nombran en el cuadro indígena del Táchira a: los táribas, los tononoos, tororos, chucuruos, tiraparas, simaracaes, mombunes, teocaras, buriqueros, babirikenas, suachicas, así como a los seborucos, venegaraes, hurías, Uribantes, biriguacas, caparos, burguas, churuníes, kuites, umuquenas y oropes. También se enumeraban tanto a los chinatos, guaramitos, oiraes, quini-maríes, carapos, canias, tucapes, toitunas, guásimos, sirgarases, barbillos, así como a los orikenas, cacunubecas, sorcas, toicos, queniqueos, capachos, peribecas, táchiras, totes, borotaes, lobatos, tamocos, mocoipos, humunies, entre otros (Durán, 1983, p. 34). Solo oír nombrar estos grupos hace que las cosas comiencen a tener otro significado, la toponimia cobra un sentido histórico y nuestra relación con un pasado perdido se estrecha. Mi historia comenzaba a hablarme al oído, primero susurros, luego con mayor fuerza y ahora no dejo de escucharla en el paisaje, en el rostro de la gente, en algunas palabras, en costumbres y tradiciones populares.

Así inició la comunidad de aprendizaje en arqueología comunitaria del Táchira y en estos años hemos realizado varias salidas de campo, mencionaré tres:

1. DEL PÁRAMO EL ROSAL Y SU NEBLINA ENCANTADA

El profesor Anderson tenía información de un petroglifo en el páramo El Rosal, conocido también como La Cimarronera y oficialmente como el Parque Nacional “General Juan Pablo Peñaloza”.

Montañistas decían haber visto el petroglifo cerca de la laguna Las Verdes, así que organizamos una excursión para verificar la información y hacer el registro.

Salimos el lunes 14 de abril (¿de qué año?) de San Cristóbal a La Grita. El grupo lo conformamos nueve personas.

Esa noche dormimos en casa de la profesora Fanny para salir temprano al día siguiente.

El martes 15 madrugamos y fuimos vía Las Porqueras, llegamos en jeep hasta Portachuelo, allí comenzamos a caminar por carretera de tierra, ese recorrido nos llevó unas seis horas, vimos algunas piedras grandes dispuestas en forma vertical y acunadas con piedras pequeñas en la base, quizá menhires, las fotografiamos, tomamos medidas y coordenadas. La carretera de tierra acaba en un lugar que suele estar anegado llamado El Cienagón, allí vimos piedras grandes como las anteriores, cerca de una conseguimos una mano de moler, otra tenía forma de mesa, pensamos que podía haber sido un sitio de trabajo e hicimos registro. Ascendimos por un camino estrecho que nos llevó hasta Laguna Grande, allí montamos campamento.

El miércoles 16 tomamos un camino que bordeaba la montaña para llegar a Las Verdes, un grupo de tres lagunas, una de ellas la más grande se conoce como Suramérica o la Zanahoria, porque su forma lo sugiere. En la laguna nos dividimos para buscar el petroglifo entre las rocas circundantes.

No pasó mucho tiempo cuando dimos con él. Fue emocionante, sobre todo porque este resultaba ser hasta la fecha el petroglifo registrado a mayor altura en todo el país: 3.358 m.s.n.m.

Que fuera encontrado a tanta altura daba rienda suelta a la imaginación.

El petroglifo (ver Foto 1) se encontraba en la parte superior de un abrigo rocoso, como anuncio a quienes entraban allí. Puede describirse como una figura antropomorfa, se aprecian tetillas y ombligo y en la cabeza lleva un tocado, algún tipo de arreglo o penacho, en la mano derecha lleva un elemento muy abstracto, algún objeto. Lo interesante es que además de petroglifo también es pictograma, pues está grabado y pintado sobre la roca, esto también es una rareza dentro del panorama de las manifestaciones rupestres de la región.



FOTO 1. Pictograma en el páramo La Cimarronera, La Grita, estado Táchira, 2014.

Fotografía: Osvaldo Barreto.



Lo fotografiamos, medimos, tomamos coordenadas e hicimos dibujos, también realizamos dos pozos de prueba dentro de la cueva de 40x40x40 centímetros, pero no conseguimos nada.

Luego decidimos ir hasta la siguiente laguna que se encontraba un poco más arriba, como a veinte minutos, no conseguimos nada y, como estaba atardeciendo, teníamos que regresar al campamento. Para acortar camino, decidimos subir a la cresta de la montaña que teníamos en frente y luego desde allí visibilizar el campamento y descender para no bordear toda la montaña. Iniciamos el ascenso con demora, pues el más joven del grupo estaba cansado y no quería caminar, en ese momento el grupo se dividió, dos siguieron adelante y los demás quedamos en espera del fatigado compañero. El primer grupo llegó temprano a la cresta y visibilizó unos señalamientos y se enrumbaron al campamento, al cual llegaron al anochecer.

Al segundo grupo nos agarró la noche, la neblina y la lluvia... ¡¡estábamos perdidos!!

Buscamos refugio bajo unas grandes piedras y pasamos la noche más larga y gélida de nuestras vidas. Al día siguiente, sin camino visible decidimos descender por donde se pudiera y avanzamos paralelos a un río cruzando una inhóspita selva.

Esa noche dormimos en La Grita para regresar temprano, reunirnos con el resto del grupo y levantar el campamento. Fue un regreso de inclementes lluvias.

Finalizó esta aventura con dos conclusiones:

- Los páramos tachirenses han sido poco explorados por la arqueología, pero la evidencia encontrada en esta expedición, como lo es el petroglifo de El Rosal, aunado a la cantidad de historias locales y de tradición oral que acompañan estos sitios y sus lagunas, son la prueba de que grupos humanos aborígenes desarrollaron actividad en la zona, quizá no como asentamientos pero sí como sitios rituales o sagrados, así lo sugiere la tradición oral que habla de misticismo en los páramos y de lagunas encantadas a las cuales se les profesaba un gran respeto por miedo al castigo que supone irrumpir de mala manera en estos espacios sagrados.
- La relación de nuestras culturas originarias con el elemento agua. Las lagunas tienen un carácter sagrado, en estos espacios donde nace el agua es fácil suponer que los antiguos pobladores, por el respeto que sentían hacia los elementos naturales, al punto de divinizarlos, les rindieran culto.

2. DE UN LUGAR LLAMADO EL YAURE DONDE LOS PIES SE MOJAN DE ASOMBRO

Uno de los más entusiastas de la Comunidad de Aprendizaje es Freddy Suescún, todos decimos que es un pedrólogo porque ha dedicado gran parte de su vida a bus-



car petroglifos. Freddy habló con su hermano Emilio en Santa Bárbara de Barinas y organizó un viaje para que fuéramos a conocer los petroglifos de la zona, los cuales están dispersos en varias estaciones rupestres, pero primero hablaré de El Yaure en el sector San Sebastián, una estación rupestre conocida como Cañón del Sol o Caño de los Muñecos. Esta me causó gran impacto por su majestuosidad y riqueza.

El objetivo era hacer un registro exhaustivo. Ya conocíamos el trabajo realizado por Pablo Novoa (2005) en el año 1998.

Salimos del terminal de San Cristóbal el viernes 5 de febrero del 2016 en la tarde, llegamos al terminal de Santa Bárbara a las 7:00 pm. El sábado nos paramos cerca de las 6:30 am para ir a casa de Emilio, quien nos facilitó la logística y nos presentó al guía: el señor Juan Caribe. En la camioneta de Emilio fuimos a El Yaure, luego tomamos una carretera de tierra hacia el sector San Sebastián, recorrimos unos doce kilómetros hasta llegar a Quebrada Blanca, de allí en adelante seguimos a pie y lo curioso y fascinante de esta caminata es que el camino es la misma quebrada.

A medida que avanzábamos íbamos descubriendo petroglifos en las paredes del cañón, uno aquí, otro más adelante, iniciamos el registro y seguíamos en busca de un gran mural.

Llegamos al gran mural, una obra impresionante, de variados motivos, y complejidad compositiva. Tiene una línea horizontal en la parte superior de la que parece desprenderse todo el conjunto. La figura más resaltante es evidentemente un sol con una especie de máscara en el centro, al lado izquierdo de este se puede apreciar una figura antropomorfa contenida en un rectángulo muy vertical de apariencia totémica, de esta figura deducimos que es femenina porque, a pesar de ser un dibujo muy sintético y algo abstracto, llama la atención que el sexo esté tan definido. También pueden apreciarse otros soles, formas ondulantes como serpientes, huellas de plantígrados, caras, triángulos, círculos, entre otros (ver Foto 2).

Comimos y volvimos sobre nuestros pasos caño abajo, regresamos a Santa Bárbara exhaustos y felices.

Como conclusión a este capítulo pienso que El Yaure, y en especial las estaciones rupestres del Cañón del Sol, requieren de más registros exhaustivos, sobre todo en video y de alta resolución, porque, aunque nosotros llevábamos buenas cámaras fotográficas y hasta una de video no profesional, la luz natural del lugar dificultó la buena fotografía, es decir, que habría que ir preparado con equipos portátiles de iluminación, lo que supone todo un despliegue técnico.

Hago esta observación y la planteo como urgencia, porque los petroglifos están en peligro de desaparecer por la meteorización, debido a que la humedad de la zona ha debilitado mucho la piedra al punto que tocarlos con las manos ya podría significar que se desprendieran: la roca está descompuesta. Este riesgo aumenta con el turismo: si turistas no educados ni concienzados en la preservación e importancia



de estas manifestaciones culturales van al sitio, seguramente van a querer tocar y eso aceleraría su extinción.



Foto 2. Petroglifos de El Yaure en Santa Bárbara de Barinas, 2016. Fotografía: Osvaldo Barreto.

3. DE CÓMO EXCAVAMOS PARA CONOCER A LOS INDIOS TAMUCO

La comunidad ansiaba una experiencia con material datable y la experiencia misma de la excavación. Habíamos participado en dos excavaciones del Museo del Táchira dirigidas por la doctora Reina Durán, pero no estábamos del todo satisfechos porque el material encontrado fue muy escaso. Una fue en Delicias, en el sector Aguaditas, en noviembre del 2013, y otra en Zorca, sector San Isidro, en febrero del 2016. Ambas experiencias son importantes, porque pudimos poner en práctica la metodología de trabajo que en clase resulta un tanto abstracta.

Juan Delgado y Yodana Velasco son dos miembros de la comunidad, un amigo de ellos que construía una casa en la aldea Tamuco les dijo que al excavar el terreno había conseguido cerámica, ellos fueron al sitio para comprobar y efectivamente en la tierra removida consiguieron abundante y variado material cerámico. Informaron al Museo del Táchira y este realizó una visita al sitio para hablar con el dueño y pedirle permiso para excavar. El hombre aceptó, pero nos condicionó un espacio de 2x2 metros detrás de la casa y en un terreno inclinado más allá donde hicimos dos pozos de 2x2 metros. Tamuco es una aldea de montaña, para llegar allí hay que salir de Cordero y pasar por Monte Carmelo.

De los indios tamuco hizo referencia el historiador Castillo Lara (1986) en su libro *Raíces Pobladoras del Táchira*:

En 1610 Francisco de Anguieta obtenía confirmación Real de su encomienda de Tamuco.

Las quejas de los indios contra el Encomendero.

Después de terminar el examen de los títulos de la encomienda de Anguieta, en la continuación de su Visita, el Licenciado Saavedra ordenó hacer la descripción de los indios del pueblo de Tamuco. En total resultaron 210 almas, discriminadas así: 1 Casique, 54 indios útiles, 15 ausentes, 131 de chusma presente y 4 ausentes, y 5 reservados. (p. 243)

En la comunidad de aprendizaje leímos estas páginas y supimos que los tamuco eran unos indios rebeldes, muchos de ellos se negaban a la fe cristiana, otros huyeron a las montañas y otros fueron obligados a trabajar para los terratenientes.

Iniciamos la excavación el 24 de febrero del 2016, limpiamos el terreno y con la dirección de la doctora Durán planteamos las cuadrículas y comenzamos a excavar por niveles. Efectivamente, en el primer nivel, correspondiente a la capa vegetal, conseguimos tiestos y algunas manos de moler. Luego de los cincuenta centímetros la estratigrafía cambió, topamos con un suelo amarillo arcilloso bastante compacto donde ya no conseguíamos material cerámico. Por indicaciones de la doctora Reina Durán, realizamos pozos más pequeños en el centro de los pozos grandes para bajar hasta el metro de profundidad, estos medían 50x50x50 centímetros, aquí tampoco se consiguió nada.

Regresamos el jueves 3 para cerrar la excavación.

Cuando nos disponíamos a tapar los pozos 2 y 3, el dueño pidió que los dejásemos así pues le eran útiles, por lo tanto estábamos sin hacer nada y vendrían a recogerlos a final de la tarde. El profesor Anderson y Jesús Porras, quienes tienen más experiencia en excavaciones por ser trabajadores del Museo, intuían que en el terreno de al lado, donde había un cafetal, debía haber más material ya que era plano y más propicio para un asentamiento, entonces decidimos realizar pozos de prueba de 40x40x40 centímetros.

A mí me tocó el pozo 4, un sitio ubicado entre dos naranjos. Comencé a bajar y ciertamente salían abundantes tiestos en la primera capa. Como a los veinte centímetros encontré la punta de un tiesto, comencé a destaparlo cuidadosamente y este se volvía más y más grande a medida que excavaba a su alrededor: era el tiesto más grande que se había conseguido hasta el momento. Seguí retirando la tierra por los contornos y comenzaron a aparecer otros tiestos grandes junto a este, excavé un poco más y supe que se trataba de una vasija casi completa, factible de ser restaurada. La doctora Durán, al realizar la supervisión, me dijo que ampliara el pozo de 40x40 centímetros a 150x150 centímetros para trabajar mejor.



Esta ampliación se realizó al día siguiente. Mi sorpresa fue mayor cuando apareció otra vasija muy cerca y más completa que la anterior. Sacar aquellas dos vasijas se volvió la prioridad.



Foto 3. Vasijas encontradas en la excavación de la aldea Tamuco, municipio Andrés Bello, Táchira, 2016.

Fotografía: Osvaldo Barreto.

Para más sorpresa, junto con las vasijas apareció un hacha de piedra en perfectas condiciones.

A raíz de aquel hallazgo la excavación se extendió varias semanas, se pidió permiso al dueño del terreno adyacente y realizamos una buena cantidad de pozos.

Como reflexión final puedo decir que, aunque en Tamuco aún quedó mucho trabajo pendiente para la arqueología, pues la zona tiene bastante potencial, el material extraído por el Museo del Táchira con la ayuda de la comunidad de aprendizaje es de gran valor, porque nos brinda testimonios materiales sobre ese grupo humano (los tamuco) del que solo se tenían referencias bibliográficas.

DE LA COMUNIDAD DE APRENDIZAJE Y LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

Los anteriores relatos demuestran la actividad y la forma de operar de una Comunidad de Aprendizaje en Arqueología Comunitaria, en este caso la del Táchira.

Reconocemos deficiencias y fortalezas que nos permiten asumir muchos aspectos arqueológicos de nuestra región.

La necesidad e importancia de una comunidad como esta es que genera sensibilidad en sus integrantes y en las comunidades que estos visitan, sensibilidad respecto al patrimonio arqueológico, lo cual es vital en nuestro contexto ya que este tipo de patrimonio no suele ser visibilizado y no se valora su potencial como elemento de cohesión nacional y de reafirmación identitaria en pro de la diversidad cultural, así como su valor en tanto objeto de estudio e investigación para la producción de conocimiento.

En Tamuco fue nuestro anhelo saber más de este grupo indígena extinto. Aquí vemos una preocupación o un trabajo orientado hacia la diversidad, a la construcción de una historia pluricultural en oposición “a un indigenismo colonialista, homogenizador de las diferencias” (González, 2011, p. 34).

A través de este trabajo apporto reflexiones a partir de mi propia experiencia, quizá no tiene el aspecto “científico” que suelen tener los trabajos arqueológicos porque lo he planteado como narración, pero siguen presentes los datos y la reflexión crítica, particularmente lo entiendo como un ejercicio de creatividad metodológica, no por ello falto de compromiso científico, tratando de deslindarme del paradigma habitual, como dice la profesora Jacqueline Clarac de Briceño (2011):

[...] no podemos seguir siendo colonizados por esa antropología [la del norte], como si no fuésemos capaces de hacer antropología nosotros también, en el sentido de aportar a nuestra disciplina nuestra propia reflexión, basada en nuestra propia experiencia (venezolana y latinoamericana entre otras), en nuestro propio quehacer investigativo, en nuestra creatividad metodológica y, sobre todo en dos aspectos que quedaron muy fallos en la antropología del norte y que debemos aprovechar ahora que tenemos la oportunidad dada por este momento histórico de hacer una antropología diferente y más integral, más pluridisciplinaria, construyendo la llamada oficialmente desde 1993 «Antropología del Sur». (p. 18)

Así considero que desde esta Comunidad de Aprendizaje se hace una Arqueología del Sur. Estas comunidades de aprendizaje amplían el abanico de los lugares para el conocimiento rompiendo el paradigma decimonónico hegemónico enquistado en las universidades, en ese sentido se abre el compás en busca de otros espacios para enseñar y hacer producción científica.

Algo que también nos vincula con las antropologías del sur es que como Comunidad de Aprendizaje, cuando nos acercamos a estos yacimientos arqueológicos y a estas manifestaciones culturales, no sentimos que estudiamos al “otro”, el sentimiento es que nos estamos estudiando a nosotros mismos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Castillo Lara, L. (1986). *Raíces Pobladoras del Táchira: Táriba, Guásimos, Capacho*. Caracas, Venezuela: Tomo 181 de la Biblioteca de la Academia Nacional de Historia.



- Clarac, J. (2011). La Antropología de Ayer y de Hoy. *Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Arte*, (1): 10-21.
- Durán, R. (1983). *Excavaciones arqueológicas en el estado Táchira*. Táchira, Venezuela: Imprenta del estado Táchira.
- _____. (2015). *Antiguas Culturas Aborígenes del Táchira: Enfoque arqueológico y etnohistórico*. Táchira, Venezuela: Biblioteca de Autores y Temas Tachirenses.
- González Náñez, O. (2011). Las antropologías del sur y la postmodernidad en América Latina. *Revista Venezolana de Ciencias Políticas*, (39): 31-44.
- Novoa Álvarez, P. (2005). Petroglifos de la zona del Yaure, Barinas, Venezuela. *Rupestre web*. Recuperado de <http://rupestreweb.tripod.com/yaure.html>



DISEÑO DE UNIDADES DE EXPLORACIÓN ROBÓTICA PARA ESTUDIOS ARQUEOLÓGICOS: CARROS TELEOPERADOS Y VEHÍCULOS AÉREOS

ENRIQUE OSMAN ACASIO

Departamento de Mecánica y Tecnología de la Producción, Área de Tecnología,
Universidad Nacional Experimental “Francisco de Miranda” (UNEFM)
Falcón, Venezuela
acasioe@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Desde hace ya varias décadas la robótica ha ejercido un fuerte impacto en la sociedad, en diferentes niveles y disciplinas sociales, industriales y científicas de la vida diaria. La robótica logra sustituir los trabajos ejecutados por el hombre que son insalubres, peligrosos, tediosos y aun imposibles de realizar por trabajadores humanos.

El campo del conocimiento científico también ha sido beneficiado con el desarrollo de dichas tecnologías. Basta con vislumbrar la gran cantidad de modelos robóticos diseñados y contruidos para explorar zonas tan alejadas e inhóspitas como las sondas interplanetarias enviadas a estudiar los planetas del sistema solar, los carros exploratorios hacia la Luna y Marte, o simplemente las unidades mecatrónicas enviadas para explorar y registrar la pirámide de Keops en Egipto, o el templo de la serpiente emplumada de Teotihuacan en México. Las unidades robóticas locomotoras y voladoras han alcanzado un gran auge en la actualidad con diversas aplicaciones y usos. La arqueología forma parte del grupo selecto que puede aprovecharse de tales recursos tecnológicos.

El presente estudio se propone mostrar una visión del uso de dichos artilugios como elementos de telepresencia del investigador en lugares inaccesible, poco seguros o peligrosos para su ingreso. Venezuela como país y nación no está exenta de dicha tecnología.

En nuestro estado Falcón, desde el año 2012 se está trabajando en el diseño y construcción de pequeñas unidades de exploración para ser empleadas en el estudio arqueológico y antropológico, siendo los modelos teleoperados Cruxent 1 y Cruxent 2 una muestra palpable de ello. Han sido puestos a prueba, tanto en laboratorio



como en trabajo de campo, al ser introducidos en cavernas para prospecciones subterráneas en busca de evidencias arqueológicas, antropológicas y paleontológicas, con resultados bastante alentadores. También se encuentra en pleno desarrollo una serie de Aeronaves Remotamente Pilotadas (RPA), como plataforma aérea para la adquisición de imágenes con multitud de aplicaciones en el registro arqueológico de campo. Denominados comúnmente drones o “zánganos”, por el sonido que emiten al volar muy similar al de los insectos machos.

Las principales ventajas del empleo de los RPA's para alcanzar objetivos arqueológicos frente a otras plataformas aéreas utilizadas hasta ahora (como, por ej.: satélites, aviones tripulados, entre otros), son la facilidad para realizar vuelos justo en el momento deseado, su menor coste y el menor riesgo que suponen en comparación con los aviones tripulados. En la actualidad, en nuestro país es posible localizar en el mercado drones para ser empleados en el registro arqueológico, pero el costo astronómico de cada unidad imposibilita su adquisición para tales tareas. Es por ello la importancia del presente trabajo de investigación, pues se permite la innovación tecnológica para diseñar y desarrollar a un bajo costo vehículos aéreos acordes a las necesidades y requerimientos del estudio.

FASES DEL PROCESO DE DISEÑO DE LAS UNIDADES DE EXPLORACIÓN ROBÓTICA

Se inicia con la ingeniería base de cada modelo, luego se profundiza en la ingeniería de detalles para finalmente crear modelos virtuales mediante CAD (Dibujo Asistido por Computadoras) a modo de metamaquetas electrónicas de datos, que nos permiten trabajar con los criterios propios de diseño para su posterior fabricación y evaluar digitalmente para construir con mayor certeza (Krick, 2010; Renteira y Rivas, 2000).

Criterios para el diseño y construcción de los carros teleoperados:

- Unidad móvil de pequeñas proporciones y gran fuerza de empuje/arrastre.
- Debe contar con una torreta de exploración y registro con capacidad de giro en 360° para obtener panorámicas en horizontal del entorno en estudio.
- Sistema teleoperado mediante cordón umbilical, del tipo AGV (Auto Guided Vehicle, vehículo filoguiado).
- Sensores ópticos, sistema láser y luces para registro y navegación en tiempo real.

CARROS ROBOTS TELEOPERADOS CRUXENT 1 Y 2

El robot Cruxent 1 fue creado mediante la concepción modular de los componentes, la cual simplifica la actualización del vehículo con nuevos equipos y también

facilita el acceso a los componentes para su reparación o mantenimiento (Acasio, 2014). Algunos de los módulos (electrónicos, eléctricos o mecánicos) son instalados directamente tanto en el interior como en el exterior del chasis del robot, entregando así una arquitectura ideal de diseño por su simplicidad, robustez y bajo coste.

La configuración básica del prototipo se encuentra descrita a continuación, y mostrado en la Figura 1:

(1) Faros halógenos. (2) Torreta giratoria de exploración y registro. (3) Cámara digital de torreta. (4) Portezuela de acceso a interior de cuerpo articulado posterior. (5) Apéndice posterior como base de cámara digital. (6) Cámara digital para panorámica posterior. (7) Patín de cola. (8) Cordón umbilical para control, guía y registro. (9) Ruedas de tracción moldeadas en silicón duro blanco. (10) Cuerpo articulado posterior. (11) Motores de tracción y dirección delanteros. (12) Cuerpo articulado delantero. (13) Portezuela de acceso a interior de cuerpo articulado delantero. (14) Sistema Láser. (15) Brazo extensor (16) Inclínómetro.

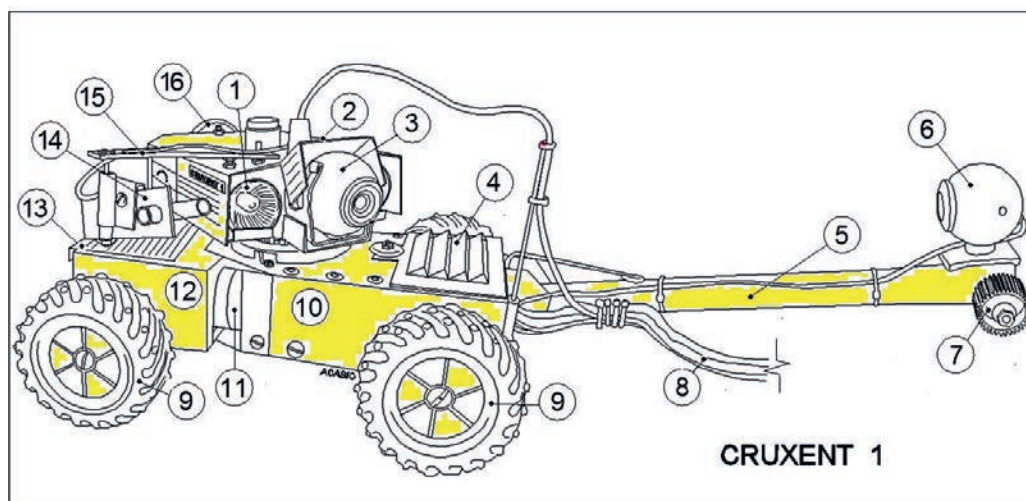


FIGURA 1. Arquitectura de diseño del carro robot Cruxent 1. **Autor:** Enrique Osman Acasio.

Especificaciones:

- **Altura:** 150 mm.
- **Ancho:** 200 mm.
- **Largo:** 570 mm.
- **Peso:** 3,5 kilos.

El modelo es controlado remotamente mediante sistema filoguiado conectado a una caja de control y un computador portátil.



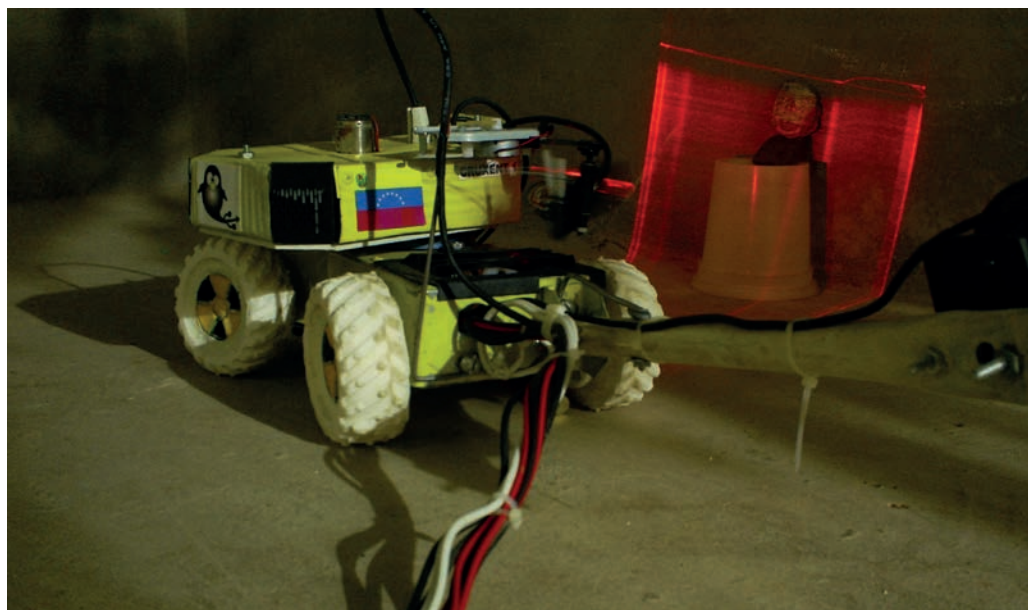


FIGURA 2. Robot teleoperado Cruxent 1 en pruebas de laboratorio de escaneado tridimensional de una pieza arqueológica. Puede observarse la huella o barrido del láser. **Autor:** Enrique Osman Acasio.

De las lecciones aprendidas y mejores prácticas surge el diseño del Cruxent 2 (ver Figura 3). Es un prototipo que aun se encuentra en desarrollo, actualmente en funcionamiento su unidad tractora de orugas y sistema de dirección. Se trabaja en los sensores, en la torreta y en un brazo antropométrico manipulador, siendo el elemento terminal una mano de tres garras o dedos para la sujeción de objetos de formas irregulares. Dado el buen resultado obtenido de la torreta de exploración y registro, se repite el diseño en esta unidad, colocándose en la parte posterior del chasis. El carro cuenta con un único motor eléctrico y su sistema de caja reductora que le entrega gran tracción en las orugas de desplazamiento, para ello fue necesario diseñar y construir un sistema de embrague, el cual permite acoplar y desacoplar una banda de tracción para lograr la navegación del vehículo robot. Esto permite igualar la velocidad de los dos árboles, los cuales están conectados a las ruedas tractoras dentadas que permiten el giro o desplazamiento de las bandas de oruga elaboradas en goma, reforzadas con piezas metálicas. El mayor punto a tratar en este tipo de diseños es la dificultad presente para embragar el sistema en marcha. Su sistema de dirección se presenta muy similar a los carros reales de orugas, carros de combate, vehículos agrícolas y de construcción, entre otros.

La configuración básica del prototipo Cruxent 2 se encuentra descrita a continuación:

1) Faros halógenos. (2) Torreta giratoria de exploración y registro. (3) Cámara digital de torreta. (4) Oruga tractora izquierda. (5) Chasis o barcaza. (6) Brazo antropométrico (cinco grados de libertad). (7) Marcador de Realidad Aumentada. (8) Sistema Láser. (9) Pinza manipuladora. (10) Oruga tractora derecha. (11) Rueda frontal. (12) Diente tractor. (13) Sistema de suspensión Vicker. (14) Rueda guía. (15) Cordón umbilical para control, guía y registro (sistema filoguiado). (16) Rueda tractora (17) Base / Tapa de acceso a motor principal y sistema de embrague.

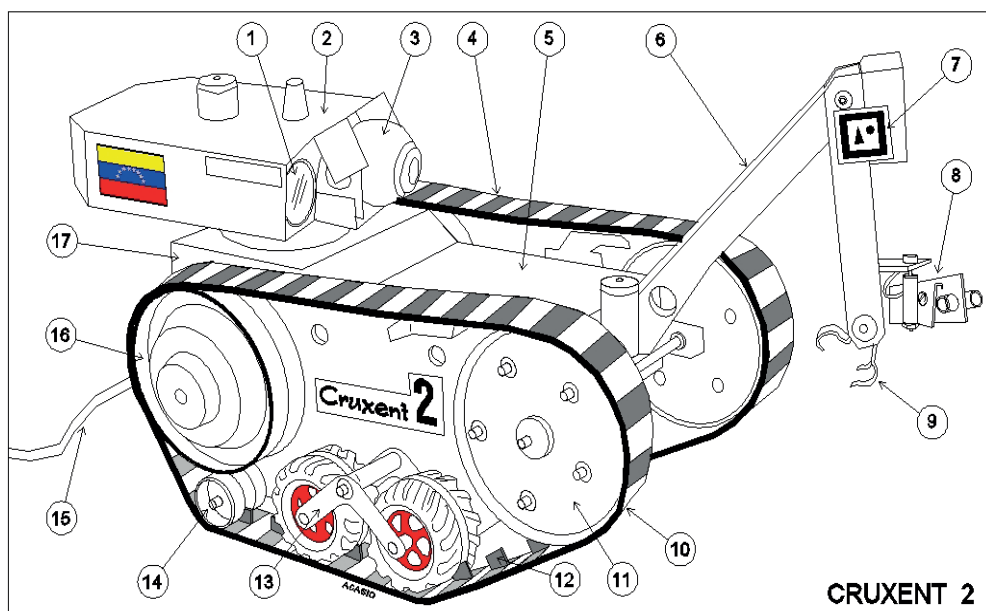


FIGURA 3. Arquitectura de diseño del robot teleoperado Cruxent 2 y su sistema de tracción mediante bandas de orugas.
Autor: Enrique Osman Acasio.

La unidad fue diseñada para trabajar en modalidad anfibio, es decir, su chasis en forma de barcaza de base rectangular y su sistema estanco permiten introducir a la unidad robótica en lugares anegadizos, charcas o en el interior de cuevas que presenten cierta actividad hidrológica. La tarjeta de control o pequeño computador programable, se encuentra resguardado en el interior de un contenedor plástico dentro de la torreta de registro, justo en la parte más alta del modelo. Esto de algún modo permite introducir al vehículo en sitios cuyo nivel de agua iguale o supere el tope máximo de las orugas tractoras, con su máxima carga de trabajo. La estanqueidad fue lograda mediante la aplicación de una junta elastomérica en todas las uniones metálicas del chasis, así como sellos de goma a todos los accesos al interior del modelo.



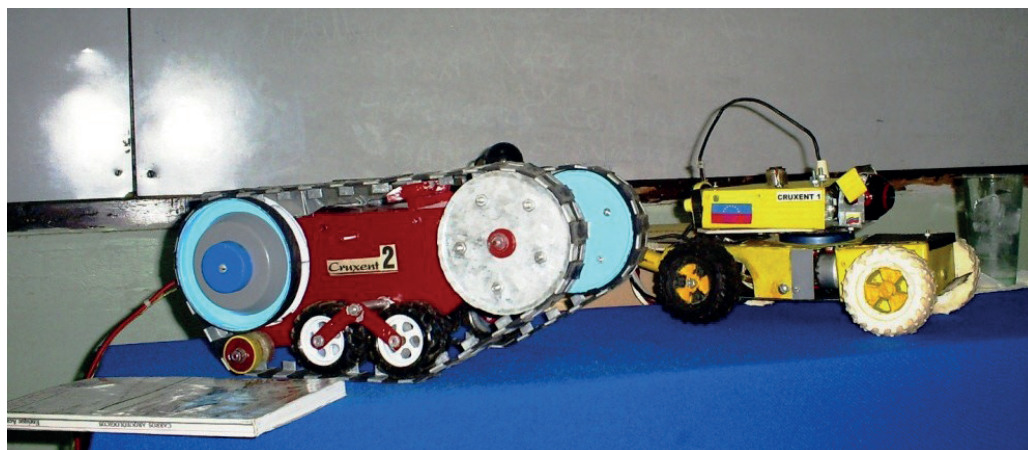


FIGURA 4. Comparación escalar de las unidades construidas. Puede apreciarse el Cruxent 2 en desarrollo. Falta instalar torreta de registro, brazo e instrumentos. **Autor:** Enrique Osman Acasio.

CREACIÓN DE INSTRUMENTOS DIGITALES MEDIANTE LA TECNOLOGÍA DE REALIDAD AUMENTADA

Para una mejor navegación de las unidades exploratorias terrestres, se recurrió a la tecnología de Realidad Aumentada (RA) para diseñar y poner a prueba diversos instrumentos, siendo la brújula de navegación y el nivel de inclinación presente en dichas unidades esenciales para un correcto funcionamiento.

La RA es una tecnología que nos permite interactuar con objetos virtuales en tiempo real, creando una unión entre el espacio real y el mundo generado por computadoras. Ayudando al usuario ver el mundo real en el que se superponen objetos virtuales, para ello se requiere de una herramienta que permita gestionar dichos escenarios, conocido como programa de interpretación. En este caso particular se utilizó la aplicación de Realidad Aumentada BuildAR. Para la correcta medición e interpretación de los instrumentos digitales, se creó un marcador para cada una de ellas, consistiendo en una impresión cuadrada en blanco y negro con un diseño que permite el reconocimiento y llamado del modelo 3D, así como la orientación y posición en el espacio real. El marcador, o patrón, como también se define, permite crear el enlace entre el instrumento de navegación y la aplicación, el cual identifica y sigue en tiempo real y en sus completos seis grados de libertad los instrumentos virtuales. Para la unidad de exploración 2, estos marcadores serán colocados en el brazo antropométrico para manipular con alta precisión dicho artillugio.



FIGURAS 5A Y 5B. Inclinómetro digital mediante tecnología de Realidad Aumentada (RA). **Autor:** Enrique Osman Acasio.



FIGURA 5B. Brújula digital mediante Realidad Aumentada (RA). **Autor:** Enrique Osman Acasio.

PRUEBAS DEL PROTOTIPO CRUXENT 1 Y SALIDAS DE CAMPO CAMPAÑA EN LA SIERRA DE CORO. PRUEBAS Y RESULTADOS

El carro robot, así como su caja de control y cable umbilical, fue embalado en un contenedor plástico de 35 litros para su transporte, entregando un peso de 7,5



kilos. Sumado a ello se contó con una PC portátil y una bolsa de herramientas para reparar o arreglar posibles desperfectos en campo. Todo el equipo completo debió realizar un gran recorrido hasta su destino final. Partiendo desde Punto Fijo, en la península de Paraguaná, hasta la ciudad de Coro, y de allí hacia el sureste de la capital, en un pueblo rural llamado las Dos Bocas, para finalmente tomar un carro todoterreno y trasladarlo junto al equipo de investigación a una hacienda presente en el eje de la Sierra de Coro.



FIGURA 6. Traslado del carro robot en caja contenedora hacia el lugar de estudio. **Autor:** Ramones.

El sitio de estudio fue una prominente orografía rocosa que se alza majestuosamente en una selva serrana, una especie de Auyantepui en miniatura de nombre La Peña Manaure. En su longitudinal este-oeste mide 52 metros, mientras que en su eje transversal norte-sur mide 44 metros. Muy cerca del borde norte de la peña, justo en la cima se encuentra la cueva en estudio.



FIGURA 7. Vista panorámica de La Peña Manaure. **Autor:** Enrique Osman Acasio.

Una vez en el lugar, se desempacó el carro robot y se le realizó un chequeo de operatividad: pruebas de luces, giro de torreta de observación, tracción y dirección. Todo funcionó perfectamente. El prototipo había soportado el mal trato del transporte y de la subida hacia la cima de la orografía en donde se encontraba la oquedad rocosa. Se procedió a encender el computador portátil y conectar el sistema de registro, la cámara principal de la torreta de observación remitía su señal muy clara. Se activaron los programas de grabación de video. El robot fue introducido en una pequeña abertura de apenas 30x25 centímetros, tal y como lo muestran las Figuras 8a y 8b, y luego posado en el piso de la cueva mediante izamiento, debido a que entre la abertura y el piso existía una altura de 2,20 metros.





FIGURA 8A. Introducción del modelo robótica en la entrada de la pequeña cueva. **Autor:** Ramones.

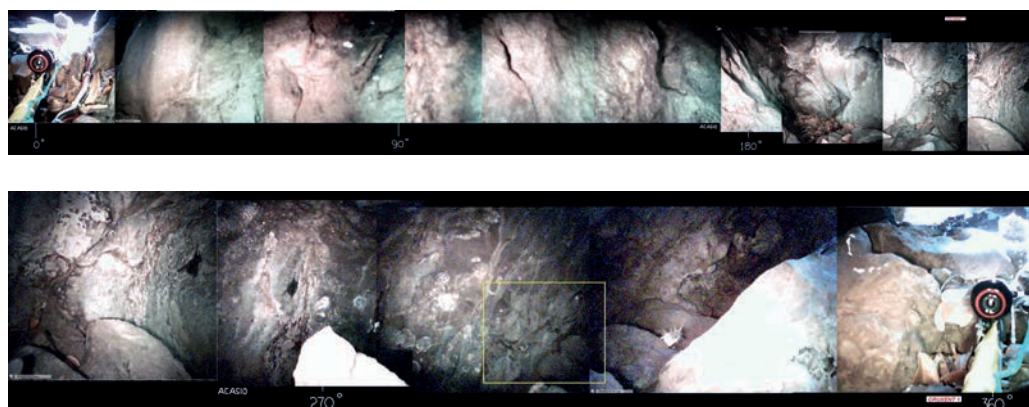


FIGURA 8B. Cruxent 1 en la entrada en espera de ordenes para iniciar el registro. **Autor:** Enrique Osman Acasio.

Una vez en el piso de la cámara natural, se procedió a realizar barridos con la torreta de observación para establecer una exploración previa del entorno, antes de definir una ruta de desplazamiento ideal. Una vez reconocido el hábitat se envió al Cruxent 1 al centro de la cámara espeleológica para dar inicio y realizar de modo sistemático el registro del interior de la misma, tanto en video como en imágenes (Acasio, 2013).

La torreta giratoria logró captar una panorámica horizontal en 360°, iniciando su giro y tomando como referencia el apéndice posterior del carro, siendo la referencia 0°; luego en sentido horario, es decir, de izquierda a derecha, se realizó la exploración de la cueva desde la pared izquierda, luego hacia el fondo para continuar con la pared derecha y finalizar nuevamente en el apéndice posterior del Cruxent 1, cuando ambas cámaras de exploración se miran una a la otra indicando los 360° de giro completados, requiriendo para ello cuatro fotografías por cada cuadrante de 90° y así mostrando el interior de la cavidad rocosa con un total de 16 imágenes.

Estas fotos fueron tratadas luego en un computador y, mediante el método de teselación, se logró obtener un mosaico 2D geo-referenciado del interior de la superficie inspeccionada, mostrada en las Figuras 9a y 9b. También fueron captados algunos murciélagos reposando en las paredes del recinto. El referido trabajo de campo tributó en un par de artículos presentados en la página electrónica de Colombia Rupestreweb (Acasio, 2014a, 2014b), así como fue reseñado en la prensa regional (Garcés, 2014; Ferrebus, 2014).



FIGURAS 9A Y 9B. Panorámica del interior de la caverna en estudio obtenida por la sonda robótica.



VEHÍCULOS AÉREOS NO TRIPULADOS (RPA) BAYURE 1 Y BAYURE 2

El diseño conceptual de los modelos presenta una gran inspiración de la misma naturaleza, siguiendo el principio López Garciano (2008) de biomimetismo, al proponer una morfología zoomorfa de un insecto al fuselaje del aparato, donde el tórax o abdomen del vehículo lo representa la capsula contenedora de los equipos de registro. Siendo Bayure es una abeja silvestre que produce una miel muy ácida, término obtenido del poeta Juan C. Estévez en su libro inédito *Paraguana por dentro*. De allí el nombre asignado a la serie de vehículos experimentales voladores.

MODELO BAYURE 1

El vehículo Bayure 1 es un tipo de Aeronaves Remotamente Pilotadas (RPA), usadas como plataforma aérea para lograr imágenes digitales de gran precisión de un sitio de arte rupestre (SAR). Dado su diseño y construcción, está catalogado como robot remoto, ya que la totalidad del control del vehículo se realiza de forma remota por un operador en tierra. Son los denominados RPV (Remote Piloted Vehicle) (Rangel, 2013), en vista de su característica principal: es del tipo micro UAV de configuración VSTOL (Vertical Short Take-off and Landing) de despegue vertical.

El Bayure 1 es un sistema cuatrorotor diseñado para elevar micro-cámaras, alimentado mediante sistema externo a través de un cordón umbilical. Micro-vehículo constituido por una estructura ligera de bambú en forma de “X”, alojando los cuatro motores de elevación y una vara vertical de estabilidad.

Los criterios para el diseño del vehículo aéreo fueron:

- Un robot catalogado como mini UAV, cuyo peso no excediera los 300 gramos.
- Contaría con un único sensor (cámara digital) para obtener fotografías en cenital del terreno.
- Una plataforma giro-estabilizada para mantener siempre apuntada la cámara digital en dirección perpendicular al terreno a fotografiar.
- Cuatro motores eléctricos como elemento de elevación del dron.
- Un cordón umbilical para alimentar los motores eléctricos.
- Debe funcionar como una plataforma aérea cuya altura de vuelo no exceda los ocho metros, con vientos nulos o moderados en la zona de registro.

Estos criterios fueron tomados en consideración para crear un prototipo te-leoperado de forma simple y a un bajo costo. Cabe destacar que sirvió además como plataforma de pruebas para futuras versiones, mucho más grandes y de mayor carga de trabajo y rango de vuelo.

MODELO BAYURE 2

El robot Bayure 2 es un RPA construido para lograr elevar una mayor carga de trabajo y a mayor altura. Para tal fin su diseño está basado en una arquitectura de doble rotor, del tipo modelo girocóptero (Wilson, 2014), cuyos giros en sentido horario y antihorario le entregan mayor estabilidad al sistema. Se diseñaron, construyeron y están en período de pruebas dos modelos experimentales, el Bayure 2A y 2B, diferenciándose únicamente de sus sistema de elevación o vuelo vertical, siendo el diseño de fuselaje igual para ambas.

Los criterios para el diseño de los vehículos aéreo fueron:

- Un robot de proporciones mayores y de mayor peso en comparación con el Bayure 1.
- Fuselaje del tipo zoomorfo, muy similar a una avispa o abeja.
- Dos cámaras digitales, una ubicada en el abdomen, con la posibilidad de orientarla remotamente para obtener fotografías en diferentes ángulos y perspectivas, y la otra en el morro del vehículo.
- Una plataforma giro-estabilizada para mantener siempre al vehículo perfectamente paralelo con respecto al nivel del piso. Dicha estabilidad es lograda mediante el par de rotores contrarrotatorios.
- Un par de rotores de cuatro palas cada una, lo cual permite la sustentación de la unidad. La superior cuyo giro se presenta en sentido horario, y la inferior en sentido antihorario.
- Bayure 2 como una plataforma aérea cuya altura de vuelo pudiese sobrepasar los quince metros, con vientos moderados o fuertes en la zona de registro.

La configuración básica del prototipo Bayure 2 se encuentra descrita a continuación (ver Figura 10):

1) Motor. (2) Rotor de alabes sentido horario. (3) Aspa de hélice de plástico. (4) Rotor de alabes sentido anti-horario. (5) Canard de dirección. (6) Fuselaje de cola. (7) Estabilizador de cola. (8) Caja contenedora de sensores (tórax). (9) Aleta de control. (10) Base amarre de cordón umbilical (sistema filoguiado). (11) Cuerpo principal y soporte de sistema de sustentación. (12) Habitáculo de micro-cámara de morro. (13) Cabeza de rotor inferior.



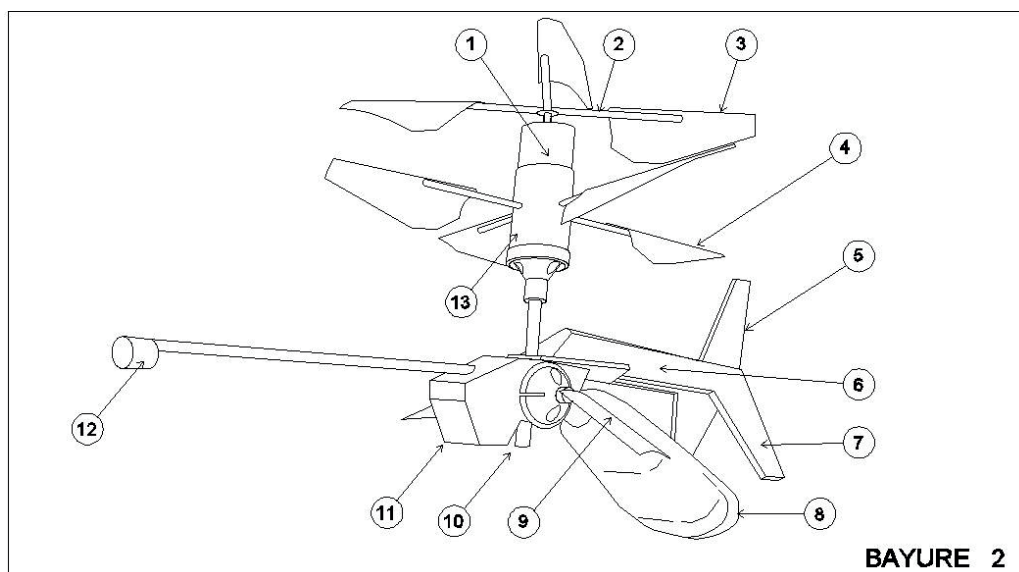


FIGURA 10. Ingeniería de diseño preliminar del modelo Bayure 2A. **Autor:** Enrique Osman Acasio.

PRUEBAS DE VUELO DEL PROTOTIPO BAYURE 1

Las primeras pruebas fueron hechas en sitios cerrados. Siendo un modelo de pequeñas proporciones, permitió los vuelos iniciales en una habitación pequeña, a modo de contar con un área de trabajo con variables controlables. Se pretendía de un espacio libre de viento o turbulencias, que permitiese equilibrar y calibrar al vehículo en sus vuelos de prueba.

Los motores eléctricos y sus rotores de sustentación elevaron con cierto grado de dificultad al modelo, manteniéndolo en un vuelo semi-estable a una altura de un (1) metro desde el suelo. Las primeras pruebas se realizaron sin carga de trabajo, es decir, sin colocarle la cámara de registro. El mismo cordón umbilical que transmitía la energía eléctrica necesaria para su alimentación auxiliaba en el control y estabilidad del vehículo.

Para pruebas de vuelo en exteriores el modelo Bayure 1 fue alimentado nuevamente de modo externo, activando sus cuatro sistemas elevadores y logrando sustentar el modelo a una altura de unos cuatro (4) metros con respecto al suelo. Se presentó bastante estable en sus pruebas iniciales (ver Figura 11).



FIGURA 11. Primera prueba de vuelo del Bayure 1 en exterior. **Autor:** Ramones.

BAYURE 2

El prototipo Bayure 2 se encuentra en pleno proceso de desarrollo. Se está estudiando el uso de materiales que entreguen una buena relación resistencia/peso. El fuselaje del modelo fue construido mediante material termoformado, confiriéndole al diseño definitivo un peso inferior a los 35 gramos.

Se han realizado pruebas del sistema de elevación y estabilidad con resultados muy satisfactorios. Se está en la procura de la cámara digital como sensor de registro y en el sistema filoguiado para su control.

Al igual que los carros teleoperados, la ingeniería de diseño parte de “cero”, es decir, se concibe la unidad voladora en función de las necesidades prácticas requeridas en trabajo de campo.

En la siguiente imagen (Figura 12) puede apreciarse el fuselaje robusto compuesto de material termoformado. El tórax o fuselaje de carga fue construido mediante la técnica de vacuforme, estampando al vacío una lámina de plástico contra una matriz cuyo relieve le confiere la forma aerodinámica y de cierta resistencia estructural. Este método permite reproducir una gran cantidad de piezas a un bajo costo. Se debe destacar que la materia prima para los vacuformados de algunas piezas del modelo prototípico proviene de material reutilizado, en este caso particular del plástico de botellas de jugos naturales. Las palas de los rotores de sustentación fueron elaborados mediante el plástico proveniente de botellas de gaseosas, entregando bajo peso y gran resistencia.



Para obtener un sistema equilibrado se recurrió al diseño asistido por computadoras (CAD) para elaborar las plantillas de los alabes a fin de lograr cortar con gran exactitud cada uno de ellos y reducir lo más posible las vibraciones en el modelo.



FIGURA 12. Diferentes vistas del modelo aéreo Bayure 2A. **Autor:** Enrique Osman Acasio.

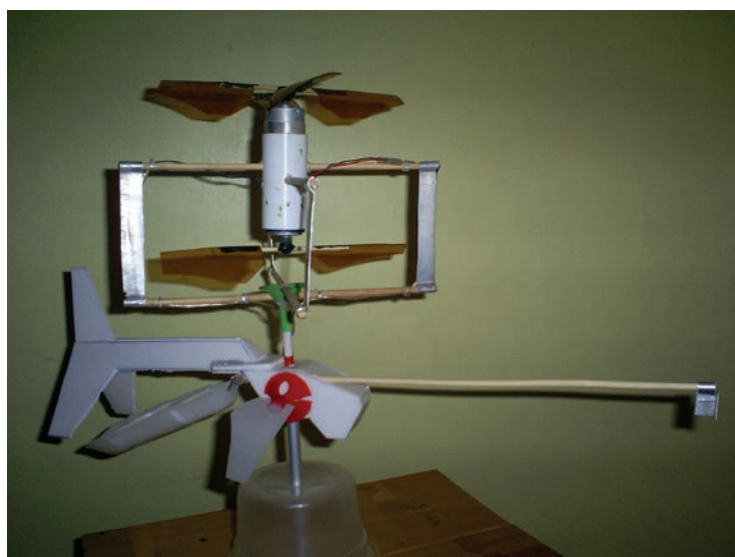


FIGURA 13. Modelo aéreo Bayure 2B. **Autor:** Enrique Osman Acasio.

Las primeras pruebas de vuelo fueron realizadas a los modelos Bayure 2A y 2B, tanto en interiores como en exteriores. Se destaca el proceso de calibrar y maximizar la potencia de sustentación de ambos diseños, por ello, se realizan pruebas de las unidades elevadoras sin el fuselaje, a modo de evitar pérdidas en los modelos ya elaborados.



FIGURA 14. Autor realizando pruebas de vuelo en interior del modelo 2A. **Autor:** Ramones.



FIGURA 15. Pruebas de vuelo en exterior del modelo 2B. **Autor:** Ramones.



CONCLUSIONES

Este trabajo de investigación ha presentado el diseño de unidades robóticas de exploración y registro para estudios arqueológicos, antropológicos y paleontológicos. De las pruebas de laboratorio y campo se concluye que son plataformas estables y confiables para la prospección del interior de cuevas en el caso de los carros teleoperados, y es factible el uso de drones para registro aéreo. Posiblemente sean consideradas unidades de exploración robótica pioneras en todo el territorio nacional.

Se ha presentado el concepto de carro robot teleoperado como plataforma móvil para la realización de inspecciones visuales en oquedades rocosas que pudiese contener manifestaciones rupestres, bien sea arte parietal o petroglifos en sus paredes, un aporte significativo a la espeleoetnografía.

Los carros robots Cruxent 1 y 2 tienen la capacidad de transitar tanto en ambientes planos como en terreno irregular, manteniendo una operación robusta y convirtiéndose así en una plataforma móvil y confiable para estudios sistemáticos de oquedades y sistemas kársticos. Pueden, a su vez, ser utilizados como herramientas para dar apoyo a otras disciplinas como lo es la espeleopaleontología, es decir, el estudio de restos de vidas extintas presentes en el interior de las cavernas, así como la espeleobiología, encargada de estudiar la flora y fauna subterránea, entre otras.

La robótica se presenta con un reconocido carácter interdisciplinario, participando en ella diferentes disciplinas básicas y tecnologías, tales como la cinemática, la dinámica, la mecánica, el diseño industrial, la aeronáutica, la electrónica, la informática, entre otras. De allí la importancia del presente trabajo de investigación. Así, permite unificar criterios y conocimientos en función de una única fuente en común: el desarrollo de unidades prototípicas para el estudio antropológico y arqueológico. Una verdadera tecnología interdisciplinar.

Por primera vez en la historia de la arqueología venezolana se está desarrollando tecnología muy propia, de acuerdo a nuestras propias necesidades y requerimientos para la creación de unidades de exploración robótica experimental para estudios en las disciplinas sociales antes descritas. Si bien es cierto que las unidades construidas se encuentran aun en desarrollo “primario”, han mostrado ya su utilidad práctica tanto en pruebas de laboratorio como en trabajo de campo.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acasio, E. (2013). *Piedras Parlantes de Siraba. Trabajo de campo con un sistema robot tele-controlado*. Venezuela: Acasio Infografic, C.A.
- _____. (2014). *Carros Arqueológicos*. Falcón, Venezuela: mimeo.
- _____. (2014a). *Carro Robot Teleoperado: exploración y registro de manifestación rupestre en el interior de oquedades rocosas*. Recuperado de <http://www.rupestreweb.info/carrorobot.html>
- _____. (2014b). *Instalación de un Escáner láser al carro robot Cruxent 1 para el registro de arte rupestre en el interior de oquedades rocosas*. Recuperado de <http://www.Rupestreweb.info/lascarrorobot.html>
- Ferrebus, J. (2014). *Carro Robot Teleoperado para estudios arqueológicos crean en la UNEFM*. Recuperado de
- Garcés, M. (2014, Junio 18). Robot Teleoperado Cruxent 1 realiza estudios arqueológicos en Falcón. *Prensa el Falconiano*, p. 13.
- Krick, E.V. (2010). *Introducción a la Ingeniería y al Diseño en la Ingeniería*. México: Edición Limusa.
- Lopez, I. (2008). *Sobre Trompos, Cúpulas y Vuelos. Teoría y Ensayos en Torno a una Nave Giros cópica*. Caracas, Venezuela: Editorial El perro y la rana.
- Nueva Lente, S.A. (1988). *Gran enciclopedia del Modelismo. Vehículos militares Complicados. Modelos termoformados*. Madrid, España: Edición Nueva Lente.
- Rangel, S. (2013). Vehículos Aéreos no tripulados Vigilantes Teledirigidos. *Muy Interesante*, 90.
- Renteira, A. y Rivas, M. (2000). *Robótica Industrial. Fundamentos y Aplicaciones*. España: McGraw-Hill / Interamericana de España, S.A.U.
- Rovira, O. (2011). *Modelización de Aeronaves no tripuladas con Simulink* (tesis de pregrado). Escuela Universitaria de Ingeniería Técnica Aeronáutica. España.
- Wang, J. (1996). Kyosho's Hyperfly Apache. Electric Helicopter. *Model Builder*, 25(10): 68-70.
- Wilson, J. (2004), Girocópteros. Luciérnagas del Siglo XXI. *Popular Mechanics*: 62-65.



ETNOBIOANTROPOLOGIA DENTARIA: PRESENCIA
DEL PATRÓN OCLUSAL TRICÚSPIDE
“*PREMOLAR TRICÚSPIDE*”
ESTUDIADO EN UN CASO DE POBLACIÓN CONTEMPORÁNEA

CARLA DAVID

Grupo de Investigaciones Biopatológicas, Facultad de Odontología
Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela
cldp58@gmail.com / carla.d@ula.ve

CARLOS GARCÍA SÍVOLI

Grupo de investigaciones Biopatológicas, Facultad de Odontología
Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela

FERNANDO RINCÓN

Maestría en Etnología, mención Etnohistoria / Facultad de Odontología
Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela

YIMAIRA GAMBOA

Facultad de Odontología, Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela

NANCY DÍAZ DE VILLABONA

Grupo de investigaciones Biopatológicas, Facultad de Odontología
Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela

INTRODUCCIÓN

En el contexto etnobiaológico dental, la dentición humana se encuentra conformada por una serie de rasgos morfológicos, métricos y no métricos, que permiten correlacionar filogenéticamente a las poblaciones humanas a través del análisis comparativo de los grupos humanos del pasado

ETNOBIOANTROPOLOGIA DENTARIA / CARLA DAVID, CARLOS GARCÍA, FERNANDO RINCÓN, YIMAIRA GAMBOA Y NANCY DÍAZ DE VILLABONA



y del presente, en un intento por esclarecer los procesos históricos, socioculturales, macro y micro-evolutivos.

La importancia del estudio de los rasgos morfológicos radica en la información que ellos nos aportan para la comprensión de los desplazamientos humanos, migraciones, trayectorias, contactos y aislamientos que han dado lugar al poblamiento y las variaciones étnicas de algún sitio geográfico en particular. De la misma manera, en el contexto forense son útiles para identificar o reconocer a un individuo (Rodríguez, 2003; Rodríguez, 2005).

Existen alrededor de 33 rasgos dentales no-métricos, observables en la porción coronal y radicular, que han sido bien detallados, estandarizados y estudiados antropológicamente, los cuales son utilizados ampliamente hoy en día (García *et al.*, 2016). Uno de esos rasgos morfológicos visible en la porción coronal es conocido como premolar tricúspide.

Los dientes premolares constituyen el segundo grupo de dientes posteriores con características morfológicas dentro de su cara oclusal (Figura 1) que exhiben un alto grado de complejidad.

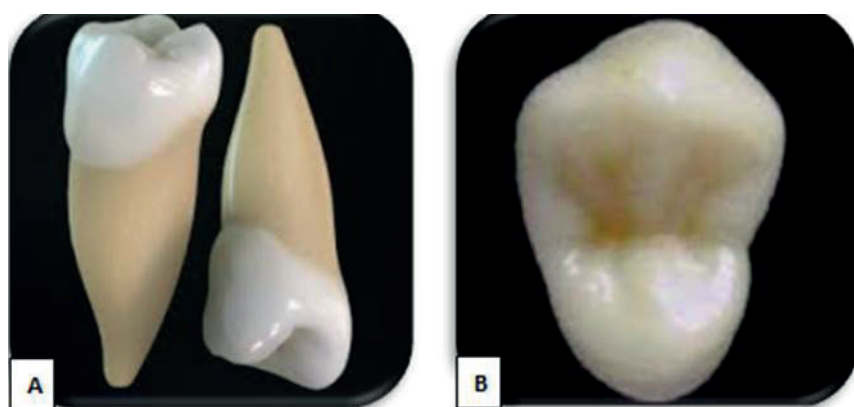


FIGURA 1. A. Morfología corono/radicular del grupo premolar. B. Morfología de la cara oclusal (Triturate) del primer premolar superior. Obsérvese la complejidad y variaciones en esta superficie.

Fuente: Recuperado de <https://www.studyblue.com/notes/note/n/skull-pg-3/deck/16636400>

Con respecto al premolar tricúspide, se puede decir que es un rasgo muy raro (1/8,000), se observa fundamentalmente en los primeros premolares superiores (14-24; 15-25) y se caracteriza por la presencia de una tercera cúspide en la cara oclusal: la cúspide disto-palatina. Este rasgo ha sido observado fundamentalmente en poblaciones de nativos del suroeste norteamericano (Turner, Nichol y Scott, 1991). En la actualidad se ha observado la presencia de este rasgo o variables del mismo

en poblaciones del centro-occidente de Venezuela, específicamente pertenecientes a poblaciones prehispánicas (siglo II a.C. - IV d.C.).

El objetivo de la presente comunicación es reportar los hallazgos encontrados en un primer premolar superior del lado derecho en una paciente del sexo femenino, originaria del estado Trujillo. Los resultados han sido contrastados con estudios realizados en población prehispánica venezolana.

PRESENTACIÓN DEL CASO

El hallazgo reportado pertenece a una paciente femenina de 30 años de edad procedente de Boconó, estado Trujillo. En el examen intraoral se observó la presencia, en el primer premolar superior derecho, de una cúspide palatina adicional. Asimismo se observaron otros rasgos dentales no-métricos, como el diente de pala, ausencia del tubérculo de Carabelli, presencia de metacónulo, presencia de cúspide cinco, un gran desarrollo de hipocono, en los primeros molares inferiores se observa un gran desarrollo de la cúspide distovestibular. En el examen extraoral se observaron las siguientes características físicas: tez morena, dolicofacial y dolicocefálico.

METODOLOGÍA BIOANTROPOLÓGICA

Para el estudio del rasgo dental no-métrico, premolar tricúspide, se utilizó el sistema dental antropológico de la Universidad del Estado de Arizona (ASUDAS, Arizona State University Dental Anthropology System) (Turner, Nichol y Scott, 1991).

CLÍNICA-ODONTOLÓGICA EXAMEN RADIOGRÁFICO

Se realizaron tres radiografías periapicales (Kodak) de la zona premolar superior derecha utilizando la técnica del paralelismo (XCP RINN).

MODELOS DE ESTUDIO

Para la obtención de los modelos anatómicos de estudio se utilizaron cubetas metálicas perforadas talla M superior e inferior, material de impresión tipo alginato de fraguado rápido monocromático. El vaciado y obtención de las copias en positivo se realizó con yeso extraduro.

El análisis de los modelos se hizo con una lupa estereoscópica (Swift, zoom stereomicroscope M8802B) de 10X de aumento y con luz halógena incidente, para observar detalles microscópicos que suelen pasar desapercibidos en la observación normal, los cuales pueden ayudar a establecer un diagnóstico más preciso y confiable.



FOTOGRAFÍA CLÍNICA

La obtención de las fotografías clínicas se efectuó por medio de una cámara Sony® Ciber-Shot de 14.1 mp, espejos intraorales, separadores bucales.

ETNOLÓGICA

Para el estudio del parentesco se utilizó la metodología propuesta por Lévi-Strauss (1969) a través de la historia oral familiar de la paciente, tratando de conseguir algún elemento geográfico que complemente la presencia biológica del rasgo no métrico.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

De acuerdo con la metodología ASUDAS, los resultados guardan relación con las características del rasgo dental no métrico premolar tricúspide (Grado I): presencia de una cúspide vestibular y dos cúspides palatinas, mesial y distal (ver Figura 2).

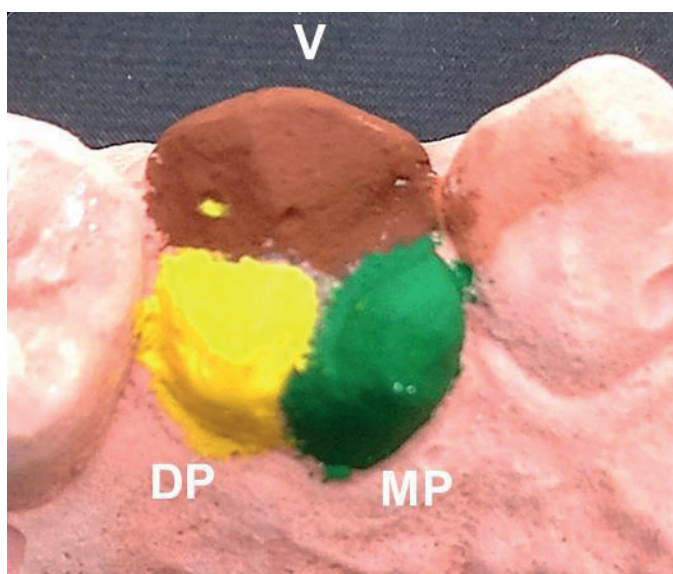


FIGURA 2. Análisis ASUDAS en la cara oclusal del premolar tricúspide. Obsérvese en color vinotinto la cúspide Vestibular (V), en color verde la cúspide mesio-palatina (MP) y en color amarillo la cúspide disto-palatina (DP) grado I.

Fuente propia.

Radiográficamente se observaron imágenes radiopacas correspondientes a la cúspide mesio-palatina y disto-palatina, siendo la primera de mayor proporción y presenta en el nivel coronario dos (2) imágenes radiopacas de bordes poco definidos, correspondiente a material de restauración plástico.

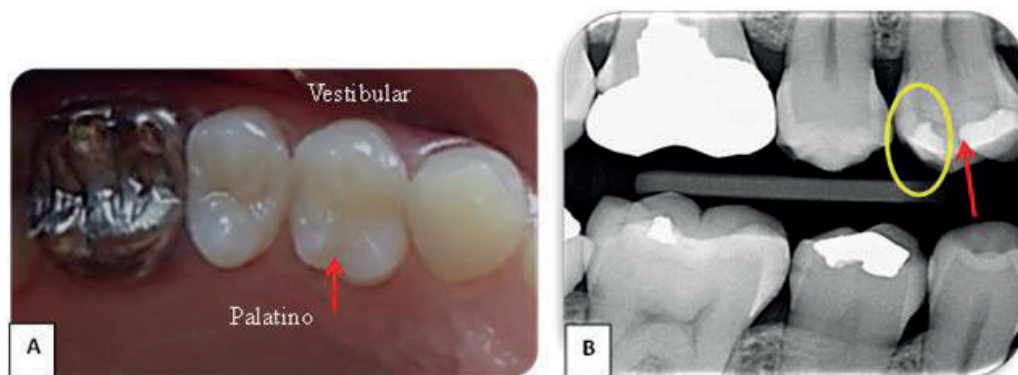


FIGURA 3. Vista clínica y radiográfica intraoral del premolar tricúspide en población contemporánea. Obsérvese señalado con la flecha roja la presencia de la ranura palatina que divide esta cara en dos cúspides palatinas (imagen A) y cómo se corresponde en una imagen radiográfica (Imagen B). También se grafica en un ovalo amarillo el patrón de la cúspide disto-palatina. Fuente propia.

El estudio de parentesco estableció que las líneas filiales maternas y paternas han vivido aproximadamente los últimos 120 años en el estado Trujillo, permitiendo reconstruir hasta la cuarta generación ascendente (ver la Figura 4). Por lo tanto, el rasgo dental tricúspide pudo haberse mantenido presente en el sistema dental en las líneas ascendentes de una familia trujillana sin aparente desplazamiento.

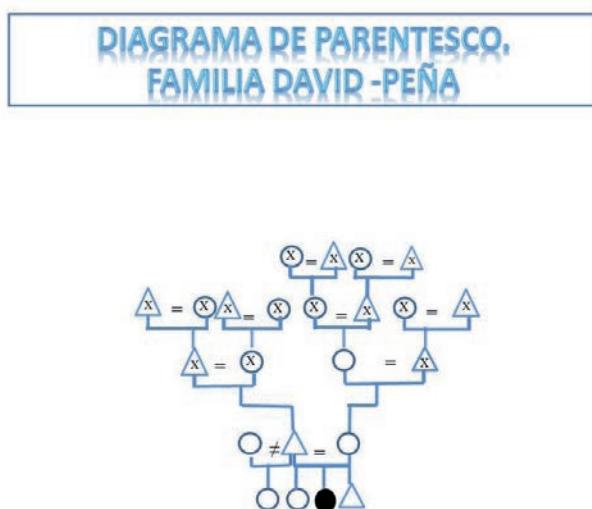


FIGURA 4. Diagrama de parentesco. Obsérvese la reconstrucción por medio de historia familiar oral hasta aproximadamente la cuarta generación ascendente.



García *et al.* (2016) reportan la presencia de un variable morfológica de este rasgo “Premolar Tricúspide”, en un cráneo de la época prehispánica siglo II a.C. al IV d.C. en Quíbor, estado Lara, lo que sugiere la posibilidad de algún tipo de contacto biológico con poblaciones del occidente del país, incluyendo el estado Trujillo. Por otro lado, Reyes *et al.* (2008) describen la presencia del rasgo dental “Uto azteca” de un cráneo prehispánico de la misma época y lugar, considerando que el estado Lara representa una región central del noroccidente de Venezuela que vincula este espacio geoarqueológico con otras zonas de vital importancia dentro y fuera del país.

Aunado a otras investigaciones, se incluyen hallazgos arqueológicos que explican un contacto socio-cultural en el que se relaciona los grupos humanos del occidente del país. Sanoja y Vargas (1967), en el marco del proyecto Arqueología de Occidente de Venezuela (1967-1970), determinan ciertas relaciones entre los estilos en la cultura material de sitios arqueológicos de los estados Lara, Trujillo y Mérida. Específicamente en un sitio arqueológico de Santa Ana, en el estado Trujillo, la decoración de las vasijas tetrápodos supone una conexión con algunas representaciones de Quíbor, estado Lara. La cerámica de este último presenta mucha similitud con el estilo Santa Ana, en el estado Trujillo (ubicado en el occidente de Venezuela, en la región andina y limítrofe con el estado Lara) (Cruxent y Rouse, 1959, citado en Gordones y Meneses, 2005), en los siglos II y IV de nuestra era, lo que estaría indicando algún tipo de vínculo con poblaciones dentro del espacio geográfico venezolano.

Otras evidencias que plantean el acercamiento entre poblaciones occidentales se exhiben en hallazgos arqueológicos en la localidad de Tabay, en el estado Mérida, más específicamente en el sitio de San Gerónimo, tipificado como un sitio de habitación que se remonta entre 970 a 1310 años después de Cristo. En dicha localidad se presentan tradición plástica de la festividad de San Gerónimo vigente en los estados Trujillo y Lara (Sanoja y Vargas, 1970). Para Wagner (1970), el material arqueológico de San Gerónimo, Chipepe, Moca Alto y La Nueva Era son similares y producto de un mismo grupo humano, compartiendo una serie de rasgos con poblaciones como Mirinday, Betijoque, La Mulera, Dajabajuro y otras regiones del occidente del país.

Adicionalmente, Gordones y Meneses (2005), a través de un estudio etnohistórico, resaltan la intensa dinámica histórica sobre el poblamiento de la región geohistórica del noroeste de Venezuela, incluyendo oleadas de población a partir de una área nuclear larense-trujillana íntimamente relacionada por su datos arqueológicos cerámicos. Sugiriendo un contacto cultural entre los habitantes prehispánicos de estas regiones venezolanas y suministrando datos importantes para la comprensión de la dinámica étnica occidental en tiempos prehispánicos.



CONCLUSIONES

El rasgo dental tricúspide probablemente se mantuvo presente en el sistema dental en las líneas ascendentes de una familia trujillana sin aparente desplazamiento. No obstante, vincula una relación biológica con una variación del mismo reportado en población prehispánica del estado Lara. Adicionalmente, la presencia de un batería de rasgos dentales no métricos característico de poblaciones originarias reforzaría la relación filogenética de la paciente con grupos que poblaron el occidente del país, específicamente el estado Lara. Al mismo tiempo, la presencia del carácter nos estaría indicando la posible relación biológica de estos grupos humanos con poblaciones mesoamericanas, reforzando las hipótesis de los modelos de poblamiento del noreste de Venezuela desde un área nuclear larense-trujillana que tuvo contacto con otras poblaciones dispersas del continente americano o, en su defecto, se podría pensar en la llegada en tiempos remotos, a esta región del país, de pueblos indígenas procedentes posiblemente de Mesoamérica.

En la medida en la que se aumente el reporte de nuevos caracteres de este tipo en poblaciones americanas, hallados en poblaciones esqueléticas y contemporáneas, surgirán investigaciones con mayor grado de objetividad basadas en metodologías más complejas, bajo una visión transdisciplinaria, que permitirá continuar apoyando las teorías de migraciones y desplazamientos en este continente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Gordones, G., y Pacheco, L. (2005). *Arqueología de la cordillera andina de Mérida: Timote, Chibcha y Arawako*. Mérida, Venezuela: Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, GRIAL / ULA.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. España: Paidós Studio básica.
- Rodríguez, J. (2003). *Dientes y diversidad humana: avances de la antropología dental*. Santa Fe de Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Rodríguez, C. (2005). La antropología dental y su importancia en el estudio de los grupos humanos. *Rev. Fac. Odont*, 16(1-2): 52-9.
- Turner, II., Nichol, C. y Scott, G. (1991). Scoring procedures for key morphological traits of the permanent dentition: The Arizona State University Dental Anthropology System. En M. Kelley y C. Larsen (Eds.), *Advances in Dental Anthropology* (pp. 13-31). New York, EEUU: Wiley Liss.
- Reyes, G., Padilla, A., Palacios, M., Bonomie, J., Jordana, X. y García Sívoli, C. (2008). Posible presencia del rasgo dental premolar “Uto-Azteca” en un cráneo de época prehispánica (siglos II a.C., siglo IV d.C.), cementerio de “Las Locas”, Quíbor (Estado Lara, Venezuela). *Boletín Antropológico*, 26(72): 53-85.



- Sanoja, M. y Vargas I. (1967). Proyecto de Arqueología del Occidente de Venezuela. Primer Informe General. *Revista de Economía y Ciencias Sociales*, (2): 25-60.
- _____. (1970). Arqueología del Occidente de Venezuela. Segundo Informe General. *Revista de Economía y Ciencias Sociales*, (3): 26-44.
- Wagner, E. (1970). Arqueología en la región de Mucuchíes en los Andes Venezolanos. *Acta Científica Venezolana*, 5(21): 180-185.



LOS KARIÑA FRENTE AL CAMBIO SOCIAL: HÁBITOS ALIMENTARIOS, ESTADO NUTRICIONAL Y CONDICIONES DE VIDA

FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ

Doctorando en Historia Social de la Cultura
en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-Río).
Antropólogo egresado de la Universidad Central de Venezuela (UCV).
Becario de la CAPES
fidelrodv@gmail.com

JULIMAR MORA SILVA

Estudiante del Programa de Posgrado
en Historia en la Universidad Federal de la Integración de América Latina (UNILA).
Antropóloga Magna Cum laude egresada de la Universidad Central de Venezuela (UCV).
Becaria de la CAPES
julmar.mora@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Pensar y repensar la situación de los pueblos indígenas y sus transformaciones en el tiempo ha sido una tarea en la que se han logrado avances significativos en la construcción de marcos interpretativos que permitan analizar su situación tanto presente como pasada. Trabajos como los de los antropólogos Mosonyi (1975), Cardoso de Oliveira (1976), Bonfil Batalla (1988), Hill (1996) y Whitehead (1996), han contribuido a la edificación de modelos teóricos y marcos políticos de referencia que desde conceptos como: fricciones interétnicas, control cultural y etnogénesis, han logrado explicar parte importante de las transformaciones sufridas por los pueblos y comunidades indígenas de América Latina.

Desde los primeros instantes de la colonización y conquista, los pueblos indígenas de América Latina han vivido importantes transformaciones culturales, socio-políticas y económicas que, en el caso venezolano, tomaron un claro corte asimilacionista al punto que —desde los inicios de la República— la Constitución de 1825 contemplaba que “el ejecutivo tomaría todas las medidas conducentes para civilizarlos” (de la Pedraja, 1981, p. 340). Lejos de debilitarse, la asimilación fue consolidándose en el tiempo, evidenciándose en proyectos políticos como el del guzmancismo

LOS KARIÑA FRENTE AL CAMBIO SOCIAL / FIDEL RODRÍGUEZ Y JULIMAR MORA



y su “Progreso de la Nación”, el cual terminó sentando las bases de las posteriores políticas asimilacionistas dirigidas desde el Estado.

Más allá de cambiar la situación, el “petro-Estado” en el que convirtió Venezuela a lo largo del siglo XX permitió profundizarla. El gobierno de Juan Vicente Gómez (1908-1936) sostuvo una política marcadamente antindigenista, siendo en este preciso período cuando se da inicio a la explotación petrolera en la Mesa de Guanipa (estado Anzoátegui) (Figuera y Valderrama, 2006). En manos de compañías estadounidenses nacieron en el oriente ciudades como El Tigre y Cantaura, agudizando al mismo tiempo las disputas territoriales entre los kariña y el gobierno nacional, el cual, en última instancia, buscó la consolidación de su proyecto modernizador que derivó tanto en la modificación del paisaje cultural kariña como en la introducción del “modo de vida americano”, que acompañó la incursión de la industria petrolera en Venezuela. Así, se institucionalizó una gran red de comisariatos que, como señala Tinker Salas (2013) “reorientaron los sitios donde la gente podía adquirir sus artículos alimenticios y que productos podían consumir” (p. 274), sentando las condiciones de una “modernidad” forzada para los pobladores de estas zonas que, en mayor o menor grado, terminaron adoptando muchas de estas costumbres alimentarias.

Aunque los campos petroleros fungieron de “centros de irradiación” del modo de vida americano, la influencia de las empresas petroleras se expandió rápidamente a casi toda la nación (Coronil Ímber, 2013; Tinker Salas, 2013; Terán Mantovani, 2014). Con la aparición de la televisión comercial en Venezuela a mediados de los años 1950, muchos de los programas se destinaron a ventilar las “bondades” de las empresas petroleras en el marco de la construcción de una Venezuela “moderna”. Sin embargo, estas mismas nunca destinaron espacios para visibilizar la situación de los pueblos indígenas ante la apropiación de sus legítimos territorios, situación que se agudizó en la década de 1970 con proyectos como “La Conquista del Sur”, implementado por Rafael Caldera, o “La Gran Venezuela” por Carlos Andrés Pérez, quien continuó poniendo en práctica la lógica asimilacionista.

A partir de 1999 se promulga en Venezuela una nueva Constitución donde por primera vez se reconocen los derechos de los pueblos indígenas de Venezuela, situación que significó un triunfo político para las organizaciones indígenas. Sin embargo, hasta la fecha sus estatutos no han logrado materializarse en una política coherente que permita a pueblos y comunidades indígenas ejercer la autonomía que en la Carta Magna se consagra. En términos prácticos, la lógica asimilacionista del Estado se mantiene vigente aunque con mayores matices y un cuerpo legislativo que respalda a los indígenas.

En este marco, nos aproximaremos al cambio social experimentado por el pueblo indígena kariña a partir de sus hábitos alimentarios, su estado nutricional y sus condiciones de vida. Aunque no se cuenta con una serie longitudinal de datos que permitan valorar año a año el cambio social, la existencia de trabajos como los de



Fleury Cuello (1953a, 1953b) titulados “Indios Petroleros” e “Indios Caribe” publicados en el *Boletín Indigenista de Venezuela* en 1953, el de Kohn de Brief y Méndez de Pérez (1972) titulado *Antropometría de los indios kariñas*, publicado por la Universidad Central de Venezuela (UCV), y el de Amodio, Biord, Jiménez y Méndez (1991) titulado *Situación actual de los Kariñas*, publicado por el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), permite realizar una valoración general de los cambios vividos por este pueblo indígena.

El presente trabajo se dividió en cuatro secciones. La primera de ellas destinada a exponer un breve resumen que dé aspectos históricos y socio-demográficos que sirvan de referente para discutir el cambio social. La segunda dedicada a puntualizar aspectos metodológicos del trabajo de campo. Una tercera abocada a expresar los resultados obtenidos y una cuarta en la que se discuten los resultados obtenidos en relación con los trabajos puntualizados en líneas anteriores.

REFERENTES DEL PUEBLO KARIÑA

De acuerdo al XIV Censo Nacional de Población y Vivienda 2011 (Instituto Nacional de Estadísticas-INE, 2013) la población kariña en Venezuela cuenta con un total aproximado de 33.824 habitantes, los cuales, representan el 4,67% del total de la población indígena asentada en territorio venezolano. El pueblo kariña es el tercer grupo indígena más numeroso de Venezuela, antecedido solo por los pueblos wayúu y warao, los cuales, representan el 57,06% y 6,73% del total de la población indígena presente en el territorio nacional. Más del 90% de este pueblo se concentra en estados ubicados al oriente del país, 46,02% en Sucre, 32,9% en Anzoátegui y 13,31% en Bolívar, estando el porcentaje restante disperso en el resto de las entidades federales.

Parte importante del pueblo kariña se asienta en varias localidades del área septentrional sudamericana, focalizadas en ciertas zonas de Brasil y Guayana Francesa, de igual manera en las cercanías del río Coppename (Surinam), Cuyuni (Guyana) y un conjunto de comunidades ubicadas en el extremo oriente venezolano (Civallerro, 2013), donde se concentra uno de los mayores centros poblacionales que comprende a las comunidades de Kashaama, Güica, Camurica, Moytaco, Bajo Hondo, Tascabaña y Mapiricure, ubicadas en los municipios Freites, Independencia, José Gregorio Monagas y Francisco de Miranda del estado Anzoátegui (ver Figura 1). Para Biord-Castillo (2007) la distribución geográfica de los asentamientos kariña no implica como condición necesaria la comunicación entre las localidades de Venezuela, Guyana, Surinam y Guayana Francesa. Mosonyi convalida este argumento, refiriendo el ejemplo de una población kariña ubicada en la zona en reclamación, la cual, ha adquirido rasgos lingüísticos y culturales significativamente diferentes en relación al resto de los grupos (citado en UNICEF y FUNPROEIB Andes, 2009).



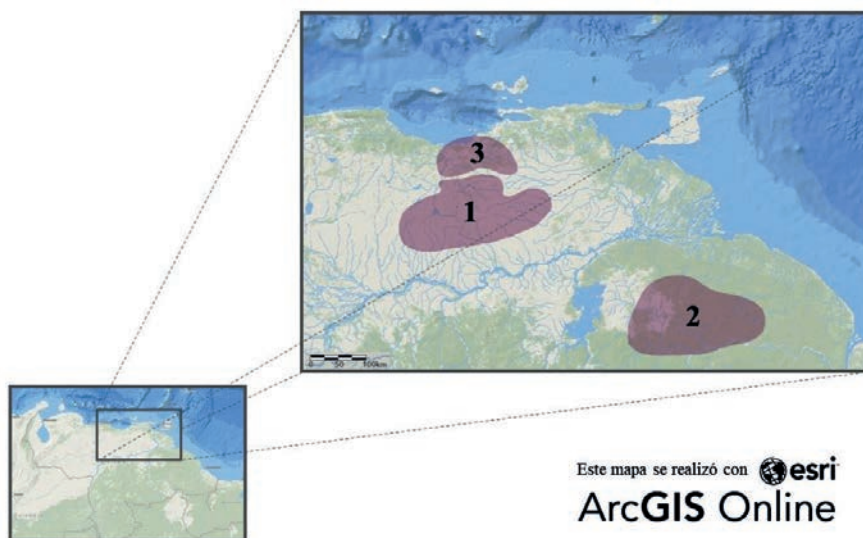


FIGURA 1. Áreas en Venezuela ocupadas por el pueblo Kari'ña.

Este pueblo indígena comparte con otras sociedades de filiación lingüística Caribe principios y elementos estructurales que constituyen un modelo de organización social (Morales-Méndez y Arvelo-Jiménez, 1981). Muchos de estos elementos, a su vez, son comunes a la mayoría de las sociedades guayanesas (Rivière, 1984), por lo que estructural y culturalmente guardan entre sí grandes similitudes. Según Biord-Castillo (2007), los kariña vivían en comunidades que podían estar conformadas por una vivienda colectiva o por dos o más viviendas agrupadas, y el sistema de parentesco, como en otras sociedades caribe-hablantes, es de tipo bilateral.

Las actividades económicas de este pueblo han sido variadas a través del tiempo. Han basado su subsistencia en la agricultura extensiva de tala y quema, consistente en la siembra de pequeños policultivos o conucos. En este modelo, las parcelas cultivadas eran rotadas periódicamente para evitar el agotamiento de los suelos, complementando con la cacería y la pesca, así como también con la recolección de productos de origen animal y vegetal. Este sistema de cultivo también favoreció la recuperación de los cotos de caza y áreas de pesca, con lo cual se aseguraba la reproducción de las especies de presa. Adicionalmente los kariña eran hábiles productores de artefactos como utensilios de arcilla (ollas, enseres, budares), hamacas, cordelerías, redes de pesca, ornamentos (collares, pendientes), etc. (Biord-Castillo, Amodio y Morales-Méndez, 1989; Biord-Castillo, 2007).

METODOLOGÍA

En función del objetivo propuesto se consideró el uso de técnicas propias del método etnográfico, así como del método antropométrico y la nutrición a través de la aplicación de cuestionarios cerrados de hábitos alimentarios. Todo ello permitió la integración de datos que hicieron posible el establecimiento de relaciones entre las condiciones de vida, el estado antropométrico y los patrones de consumo alimentario de la población kariña de la comunidad de Kashaama.

3.1 ETNOGRAFÍA

Para la obtención de datos en el área social se aplicaron técnicas del método etnográfico como: entrevistas semi-estructuradas, observación, conversaciones informales y un registro de campo tanto escrito como fotográfico. Los trabajos de campo se llevaron a cabo durante el primer semestre del 2015, siguiendo una guía diseñada para tal fin en la cual se contemplaba ámbitos como: caracterización socio-demográfica, infraestructura comunitaria, infraestructura en materia de salud, organización social y política, políticas sociales y alimentación.

3.2 ESTADO NUTRICIONAL ANTROPOMÉTRICO

En el área de antropometría, los datos fueron obtenidos a través de la metodología establecida por el *International Biological Program* (IBP). Todos los sujetos fueron evaluados con la menor cantidad de vestimenta posible a fin de no alterar el valor de las mediciones. Las variables evaluadas fueron seis: peso (Kg), talla de pie (cm), talla decúbito supino (menores de dos años), circunferencia de brazo (cm), circunferencia de cintura (cm) y pliegue tríceps (mm).

Los equipos y materiales utilizados en el área antropométrica para el levantamiento de la variable peso fue una balanza digital marca Tanita® con un margen de error de 100 gramos. Para la variable talla se utilizó el antropómetro y el infantómetro de HARPENDEN marca Holtain®, este último para la cuantificación de la talla en infantes menores a dos años, ambos equipos con exactitud de 1 mm. Además, se utilizó una cinta métrica marca Holtain® con una precisión de 1mm, para la toma de circunferencias corporales, y un calibrador del pliegue cutáneo marca Holtain® con una precisión de 0,2 mm.

La descripción de la muestra para las frecuencias de peso y talla se realizaron según los grupos etarios de la siguiente forma: 0-19,99 años en niños, niñas y adolescentes, en los adultos de 20-59,99 años y, por último, el grupo de adultos mayores a partir de los 60 años. Estas agrupaciones se realizaron siguiendo la similitud en las características del crecimiento y desarrollo de los niños, niñas y adolescentes;



mientras que en los grupos de adultos y adultos mayores de acuerdo con las características de su composición corporal. Para clasificar ambos indicadores se utilizaron los valores de referencia nacional de FUNDACREDESA, de 1996. Las estimaciones se realizaron en las niñas, niños y adolescentes, así como en los adultos y adultos mayores, utilizando las mediciones de circunferencia media del brazo y pliegue del tríceps.

Para la comparación de valores antropométricos mediante indicadores de dimensión y composición corporal en niños, niñas y adolescentes, se utilizaron los criterios de normalidad establecidos para la población venezolana por FUNDACREDESA (Méndez Castellano, 1996) a partir del Estudio Nacional de Crecimiento y Desarrollo Humano (ENCDH). En cuanto al Índice de Masa Corporal (IMC), en adultos se utilizaron los rangos de normalidad, déficit y exceso establecidos por la Organización Mundial de la Salud (OMS) y los de la Organización Panamericana de la Salud (OPS) para la valoración nutricional del adulto mayor (Organización Panamericana de la Salud, 2002).

3.3 HÁBITOS ALIMENTARIOS

Se aplicó una adaptación del instrumento de FUNDACREDESA (manual de procedimientos interno sin publicar). La primera sección (evaluación de las conductas alimentarias) evaluó la cantidad de comidas realizadas al día y su relación con el patrón desayuno, merienda, almuerzo, merienda y cena; asimismo, la procedencia de los alimentos consumidos (alimentos preparados en el hogar - APH, comedores subsidiados por el estado - CS, programas de alimentación escolar - PAE y establecimientos de comida - EC). También se exploró la realización u omisión de cinco tiempos de comida, precisando el motivo de la omisión.

La segunda sección (frecuencia de consumo de alimentos) evaluó el consumo de 140 alimentos, organizados según la clasificación del trompo de los alimentos (cereales, tubérculos, granos y plátanos, vegetales y frutas, carnes, grasas y azúcares) (García Bravo, Bravo Villalobos y Bravo de Ruiz, 2012). Allí se establecieron seis criterios de frecuencia de consumo (1 o más veces al día, de 4 a 6 veces por semana, de 1 a 3 veces por semana, de 1 a 3 veces por mes, menos de una vez al mes y nunca). A efectos del análisis todos los criterios que representan un consumo diario se consideraron como muy frecuente (MF), los criterios que expresaron un consumo semanal se catalogaron como consumo frecuente (F) y el consumo mensual como poco frecuente (PF).



4. RESULTADOS

4.1. ESTADO NUTRICIONAL ANTROPOMÉTRICO (ENA)

Se evaluaron un total de 314 individuos de los cuales 36,3% fue hombres y 63,7% mujeres, todos ellos con edades comprendidas entre 0 y 94 años, distribuidos de acuerdo con su edad en tres grupos distintos: niños, niñas y adolescentes (56,7%), adultos (37,3%) y adultos mayores (6,1%) (ver Tabla 1).

TABLA 1. DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE LA MUESTRA DE ESTUDIO POR SEXO SEGÚN LOS GRUPOS ETARIOS. COMUNIDAD DE KASHAAMA, ESTADO ANZOÁTEGUI

Grupos etarios	Masculino		Femenino		Total	
	N	(%)	N	(%)	N	(%)
Niños, niñas y adolescentes (0 - 19,99 años)	77	67,5	101	50,5	178	56,7
Adultos (20 – 59,99 años)	32	28,1	85	42,5	117	37,3
Adultos mayores (60 años en adelante)	5	4,4	14	7	19	6,1
Total:	114	100	200	100	314	100

FUENTE: Elaboración propia.

4.1.1. NIÑOS, NIÑAS Y ADOLESCENTES (NNA, 0 - 19,99 AÑOS)

Independientemente del sexo, el 76,7% de los NNA evaluados presentaron un estado nutricional antropométrico adecuado según los valores de referencia para la población (FUNDACREDESA, 1996). Sin embargo, un porcentaje importante de individuos (15,4%) presentó valores que se ubican por debajo de lo esperado según la norma nacional, de los cuales el 14,8% mostró déficit agudo, mientras un 0,6% se situó en la categoría de déficit crónico compensado. Por otra parte, el 8% restante exhibió valores que los clasifica con exceso de peso para su edad, sexo y estatura (ver Tabla 2).



TABLA 2. DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE LOS NNA EVALUADOS POR SEXO SEGÚN SU ESTADO NUTRICIONAL ANTROPOMÉTRICO, COMUNIDAD DE KASHAAMA, ESTADO ANZOÁTEGUI

ENA	Masculino (%)	Femenino (%)	Total (%)
Normalidad	83,1	71,7	76,7
Déficit Crónico compensado	0	1	0,6
Déficit Agudo	14,3	15,2	14,8
Exceso	2,6	12,1	8

FUENTE: Elaboración propia.

Al discriminar por sexo, se observó que entre los individuos de sexo femenino el porcentaje de individuos diagnosticados con exceso de peso es considerablemente mayor al de su contraparte masculina, no así para el déficit agudo, el cual se presentó en ambos sexos con una proporción similar. Por otra parte, al comparar estos resultados con los indicadores de composición corporal como: Área Muscular (AM) y Área Grasa (AG), se observó que, en ambos sexos, la mayoría de los evaluados presentó reservas tanto proteicas como calóricas dentro de los parámetros normales (ver Tabla 3), excepto los individuos diagnosticados con déficit cuyas reservas se presentaron por debajo de lo esperado en un 7,7% y 11,5%, respectivamente, siendo en ambos casos, el sexo masculino el más afectado.

TABLA 3. VALORACIÓN DE LAS RESERVAS PROTEICAS Y CALORICAS DE LOS NNA EVALUADOS SEGÚN SU ESTADO NUTRICIONAL ANTROPOMÉTRICO. COMUNIDAD DE KASHAAMA, ESTADO ANZOÁTEGUI

ENA	AM (%)				AG (%)		
		Masculino	Femenino	Total	Masculino	Femenino	Total
Normalidad	Alto	3,1	1,4	2,2	0	2,8	1,5
	Bajo	0	0	0	6,3	4,2	5,1
	Normal	96,9	98,6	97,8	93,8	93	93,3
Déficit crónico compensado	Alto	0	0	0	0	0	0
	Bajo	0	0	0	0	0	0
	Normal	0	100	100	0	100	100
Déficit agudo	Alto	9,1	20	15,4	0	20	11,5
	Bajo	9,1	6,7	7,7	18,1	6,7	11,5
	Normal	81,8	73,3	76,9	81,8	73,3	76,9

Exceso	Alto	0	58,3	50	50	58,3	57,1
	Bajo	0	0	0	0	0	0
	Normal	100	41,7	50	50	41,7	42,9

Fuente: Elaboración propia.

En los individuos diagnosticados con exceso de peso corporal, tal situación podría explicarse a la presencia simultánea de niveles elevados de reservas proteicas y calóricas y no exclusivamente a la acumulación excesiva de grasa, especialmente entre los individuos de sexo femenino, grupo en el cual el exceso de peso fue encontrado con mayor frecuencia.

4.1.2. ADULTOS (20-59,99 AÑOS)

En los adultos evaluados mediante el Índice de Masa Corporal (IMC), se observó una proporción importante de individuos con exceso de peso (65,2%) en relación con los valores esperados de acuerdo con su estatura, de los cuales un 27,8% se ubicó en la categoría de sobrepeso, mientras un 37,4% en obesidad (ver Tabla 4).

TABLA 4. DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL POR SEXO DE LOS ADULTOS EVALUADOS, SEGÚN ÍNDICE DE MASA CORPORAL. COMUNIDAD DE KASHAAMA, ESTADO ANZOÁTEGUI

IMC	Masculino (%)	Femenino (%)	Total (%)
Déficit	3,1	2,4	2,6
Normal	34,4	31,3	32,2
Sobrepeso	18,8	31,3	27,8
Obesidad	43,8	34,9	37,4

FUENTE: Elaboración propia.

Cerca de un tercio de los evaluados arrojó un IMC enmarcado en los parámetros de normalidad (32,2%), mientras que menos del 3% de los casos presentó valores por debajo de lo esperado. El porcentaje de sujetos masculinos y femeninos con un IMC normal o deficiente resultó similar para ambos sexos, a diferencia de las categorías sobrepeso y obesidad donde la diferencia entre sexos es más notoria. En este sentido, la proporción de mujeres con sobrepeso es mucho mayor a la de los hombres ubicados en la misma categoría, situación que se revierte entre los sujetos con obesidad donde los hombres superan a las mujeres.



Al estudiar la relación entre el IMC con las reservas proteicas (RP) y calóricas (RC) en los sujetos del sexo masculino, no se observaron casos de reservas proteicas inferiores a la norma. En este sentido, es posible que la categorización de algunos individuos dentro del diagnóstico de déficit se deba a la presencia de reservas calóricas disminuidas (ver Tabla 5). A diferencia de los hombres, el 50% las mujeres diagnosticadas con déficit mostró bajas sus reservas calóricas y proteicas, mientras el otro 50% restante mostró niveles normales en ambas reservas.

TABLA 5. VALORACIÓN DE LAS RESERVAS PROTEICAS Y CALÓRICAS DE LOS ADULTOS DE SEXO MASCULINO EVALUADOS SEGÚN EL IMC. COMUNIDAD DE KASHAAMA, ESTADO ANZOÁTEGUI

IMC	RP (%)			RC (%)		
	Altas	Normales	Bajas	Altas	Normales	Bajas
Bajo	0	100	0	0	0	100
Normal	9,1	90,9	0	0	54,5	45,5
Sobrepeso	83,3	16,7	0	0	100	0
Obesidad	35,7	64,3	0	0	92,9	7,1

FUENTE: Elaboración propia.

Ninguno de los evaluados del sexo masculino presentó reservas calóricas elevadas, ni siquiera aquellos diagnosticados con sobrepeso y obesidad. Éstos posiblemente deban su diagnóstico a un desarrollo sustancial de las reservas proteicas o, quizá, a una distribución de tejido adiposo más de tipo central –menos visible en el pliegue del tríceps– y poco periférica, es decir, caracterizada por la acumulación de grasa en las extremidades superiores e inferiores.

Este hecho se repite también entre las mujeres diagnosticadas con exceso de peso, especialmente entre aquellas diagnosticadas con obesidad, donde no se registraron casos de reservas calóricas elevadas. Solo el 19,2% de las mujeres con sobrepeso presentó reservas calóricas elevadas, el resto exhibió reservas calóricas normales (ver Tabla 6).

TABLA 6. VALORACIÓN DE LAS RESERVAS PROTEICAS Y CALÓRICAS
DE LOS ADULTOS DE SEXO FEMENINO EVALUADOS SEGÚN EL IMC.
COMUNIDAD DE KASHAAMA, ESTADO ANZOÁTEGUI

IMC	RP (%)			RC (%)		
	Altas	Normales	Bajas	Altas	Normales	Bajas
Bajo	0	50	50	0	50	50
Normal	3,8	92,3	3,8	0	69,2	30,8
Sobrepeso	88,5	7,7	3,8	19,2	76,9	3,8
Obesidad	48,3	51,7	0	0	96,6	3,4

FUENTE: Elaboración propia.

La excesiva acumulación de tejido adiposo es considerada un factor de riesgo asociado al desarrollo de enfermedades crónicas no transmisibles. La distribución de dicho tejido en zonas particulares del cuerpo puede elevar aún más el riesgo de presentar tales patologías, como es el caso del tejido adiposo acumulado en la región abdominal y más específicamente, el tejido graso ubicado alrededor de los órganos contenidos en dicha cavidad, pues se relaciona al padecimiento de enfermedades cardiovasculares e hipertensión arterial, así como también a la diabetes mellitus tipo 2, cáncer y otras (Aranceta *et al.*, 2003).

En este sentido, el 27,3% de los sujetos de sexo masculino mostró un perímetro de cintura mayor al límite recomendado, de los cuales el 15,2% fue diagnosticado con sobrepeso, mientras un 12,1% se encontraba en obesidad. En las mujeres, por su parte, el 43,9% presentó valores superiores al rango de normalidad para este sexo y, en cuanto a la circunferencia de cintura, el 28% se encontró en la categoría de sobrepeso, mientras que el otro 15,9% en obesidad, según su IMC (ver Tabla 7).

TABLA 7. PRESENCIA DE RIESGO CARDIOVASCULAR ENTRE LOS ADULTOS EVALUADOS.
COMUNIDAD DE KASHAAMA, ESTADO ANZOÁTEGUI

Riesgo Cardiovascular	Masculino (%)	Femenino (%)
Presencia	27,3	43,9
Ausencia	72,7	56,1

FUENTE: Elaboración propia.



Como dato interesante, la estatura y peso promedio de los evaluados de sexo masculino entre 18 y 80 años fue de 158,22 centímetros y 64,8 kilogramos respectivamente, lo que representa una diferencia de 1,59 centímetros y 8,4 kilogramos por encima de la media de estatura y peso encontrada entre individuos masculinos pertenecientes al pueblo kariña (156,63 centímetros y 56,4 kilogramos) del mismo grupo etario, evaluados en 1972 (Kohn de Brief y Méndez de Pérez, 1972). Según la comparación estadística entre las medias de estatura, no existe diferencia significativa entre estas ($z = -1,253$), con diferencia del peso que sí mostró diferencia significativa ($z = -15,581$).

4.1.3. ADULTOS MAYORES >60 AÑOS

Tal como se aprecia en la Tabla 8, el 57,8% de los evaluados en este grupo etario presentó valores de índice de masa corporal dentro de los parámetros normales, un 26,4% mostró valores por encima de lo recomendado para su estatura y edad, de los cuales 21,1% presentan sobrepeso y 5,3% obesidad. Así mismo, un 15,8% de los sujetos mostró delgadez.

Al discriminar por sexo, se encontraron diferencias importantes entre hombres y mujeres con un índice de masa corporal por encima y por debajo de los valores normales. En este sentido, los individuos del sexo masculino clasificados con delgadez superan en una proporción de seis a uno a los individuos del sexo femenino igualmente diagnosticados. En lo que se refiere al sobrepeso y la obesidad se observó que todos los casos diagnosticados bajo estas categorías pertenecían al sexo femenino (ver Tabla 8).

TABLA 8. ÍNDICE DE MASA CORPORAL EN ADULTOS MAYORES.
COMUNIDAD KASHAAMA, MUNICIPIO FREITES, ESTADO ANZOÁTEGUI

IMC	Masculino (%)	Femenino (%)	Total (%)
Delgadez	40	7,1	15,8
Normal	60,4	57,1	57,8
Sobrepeso	0	28,6	21,1
Obesidad	0	7,1	5,3
Total	26,3	73,7	100

FUENTE: Elaboración propia.

En el análisis de la relación entre el IMC con el área grasa y magra, se observó que el 33,3% de los diagnosticados con delgadez presentaron niveles bajos de reservas proteicas; por otro lado, todos los individuos en esta categoría mostraron reservas calóricas disminuidas. A pesar de que, en la mayoría de los casos, los sujetos con valores normales de IMC mostraron reservas tanto proteicas como calóricas dentro de los niveles esperados. Llama la atención que un 36,4% de estos presente reservas calóricas reducidas debido al riesgo de malnutrición implícito en esta clasificación. Al igual que el grupo de los adultos, los diagnosticados con sobrepeso y obesidad presentan niveles elevados de reservas proteicas, lo que posiblemente explique en parte el exceso de masa corporal encontrado con respecto a su estatura, no obstante, al igual que los sujetos más jóvenes, podría deberse también a un patrón de distribución de tejido adiposo no periférico (ver Tabla 9).

TABLA 9. COMBINACIÓN DE INDICADORES EN ADULTOS MAYORES.
COMUNIDAD KASHAAMA, MUNICIPIO FREITES, ESTADO ANZOÁTEGUI

IMC	RP (%)			RC (%)		
	Altas	Normales	Bajas	Altas	Normales	Bajas
Déficit	0	66,7	33,3	0	0	100
Normal	27,3	63,6	9,1	0	63,6	36,4
Sobrepeso	75	25	0	0	75	25
Obesidad	100	0	0	0	100	0

FUENTE: Elaboración propia.

4.2. HÁBITOS Y FRECUENCIA DE CONSUMO DE ALIMENTOS

En la comunidad de Kashaama se evaluó un total de 463 individuos, los cuales se distribuyeron según sexo en 221 (52%) individuos pertenecientes al sexo masculino y 242 (48%) al sexo femenino, todos ellos con edades comprendidas entre 0 y 94 años. Entre ellos, un 50,8% en edades entre los 0 y 19,99 años, un 43,1% edades entre 20 y 59,99 años y el 6,1% restante mayores a los 60 años (ver Tabla 10).



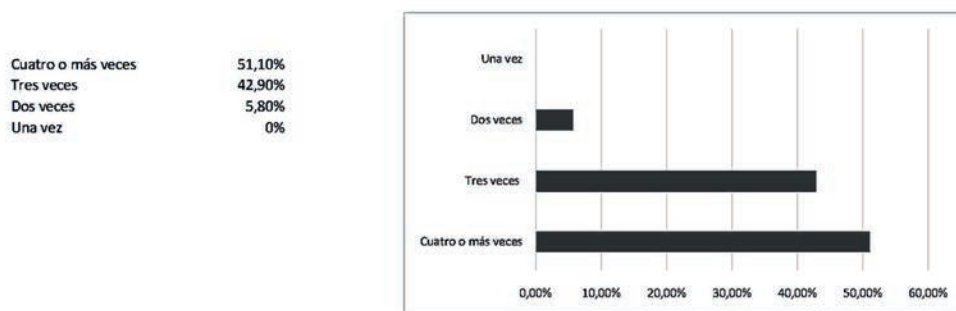
TABLA 10. DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE LOS SUJETOS EVALUADOS POR SEXO, SEGÚN LOS GRUPOS DE EDAD EN LA COMUNIDAD KASHAAMA, ESTADO ANZOÁTEGUI

Edades	Masculino (%)	Femenino (%)	Total (%)
0 a 19,99	56,1	46,1	50,8
20 a 59,99	38,4	47,3	43,1
> 60	5,5	6,6	6,1
Total	100	100	100

FUENTE: Elaboración propia.

Como se muestra en el gráfico 1, más de la mitad de los evaluados (51,1%), independientemente de su sexo y edad, aseguró consumir cuatro o más comidas al día, mientras que un 42,9% manifestó realizar las tres comidas principales (desayuno, almuerzo y cena). Si se toman ambas cifras se observará que el 94% de la población evaluada en Kashaama realiza al menos tres comidas diarias. Por su parte, un 5,8% de los entrevistados afirmó consumir únicamente dos comidas al día, mientras que no se registraron sujetos que realizaran una sola comida al día.

GRAFICO 1. DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE LOS ENTREVISTADOS SEGÚN EL NÚMERO DE COMIDAS REALIZADAS. COMUNIDAD KASHAAMA, ESTADO ANZOÁTEGUI



FUENTE: Elaboración propia.

En este sentido, se observó que cerca del 71,7% de la población evaluada realiza meriendas, ya sea en la mañana o en la tarde, al tiempo que un 28,3% de los sujetos no hace ningún tipo de merienda, exponiendo entre sus razones costumbres,

problemas de salud o económicos. Respecto a la procedencia de los alimentos, se observó que la mayoría de los entrevistados prefiere consumir tanto en el desayuno (93,2%), como en el almuerzo (94,2%) y cena (100%) alimentos preparados en el hogar (APH). Apenas un 7,9% se beneficiaba de programas de alimentación como el PAE (Programa de Alimentación Escolar), comedores subsidiados o universitarios.

En la caracterización de la frecuencia de consumo de alimentos, se observó que los cereales son consumidos de manera muy frecuente, especialmente la harina de maíz pre-cocida, el arroz y la harina de trigo. Entre los tubérculos, el consumo del plátano fue frecuente con un promedio de una a tres veces por semana (53,2%). Entre otros alimentos consumidos frecuentemente destacan el apio, el ocumo y el ñame (56,4%), la batata (59,6%) y las papas (58,6%).

La periodicidad de consumo general del grupo de leguminosas fue frecuente, caracterizándose por un consumo promedio de una a tres veces por semana, siendo las caraotas y las lentejas los rubros más consumidos en un 72,3% y 67,1% respectivamente. Respecto a las hortalizas, aquellas consumidas de manera muy frecuente fueron: cebolla (90,4%), ajo en grano (83%), ají dulce (77,7%), pimentón (70%) y tomate (64,9%), todas ellas consumidas diariamente en forma de aliños o en la preparación de sopas. Por su parte, la auyama presentó un consumo frecuente (56,4) entre los entrevistados. Las frutas por su parte son consumidas de manera frecuente, generalmente entre una y tres veces por semana, siendo la guayaba (75,5%), el cambur (72,3%) y la lechosa (64,9%) aquellas que se comen con mayor frecuencia.

Con relación al consumo de carnes de res, aves, pescado, lácteos y huevo, este se realiza de forma frecuente según lo expuesto por los entrevistados, generalmente de una a tres veces por semana. Los alimentos con mayor frecuencia de consumo son la carne de res y el pollo sin piel –ambos con 69,1%– seguidos por el atún o las sardinas en lata (67%), el pescado fresco y los quesos blancos (59,6%). Los huevos (52%) y la leche completa en polvo (31,9%) igualmente son consumidos de manera frecuente. No obstante, un 34% y 37,2% aseguraron consumirlos de forma diaria.

El consumo de carnes de res, aves, pescado, lácteos y huevos es frecuente, generalmente de una a tres veces por semana. Los alimentos con mayor frecuencia de consumo son la carne de res y el pollo sin piel –ambos con 69,1%–, seguidos por el atún, sardinas en lata (67%), pescado fresco y quesos blancos (59,6%). Los huevos (52%) y la leche en polvo (31,9%) igualmente son consumidos de manera frecuente. No obstante, un 34% y 37,2% aseguraron consumirlos de forma diaria.

El grupo de las grasas, aceite y margarina reportó altos porcentajes de consumo (91,5% y 69,1%), indicando un consumo diario o muy frecuente de estos alimentos. Sin embargo, las grasas de tipo insaturadas, como el aguacate y los frutos secos (nueces), reportaron ser consumidas con muy poca frecuencia, es decir, menos de una vez al mes. Por último, la azúcar es consumida de forma muy frecuente por casi la totalidad de los sujetos (96,8%), así como también el café en el grupo de “alimentos



varios”, realizado por casi tres cuartos de los participantes (74,5%), seguido de las chucherías por el 56,4% (ver Tabla 11).

TABLA 11. FRECUENCIA DE CONSUMO DE TODOS LOS GRUPOS DE ALIMENTOS.
COMUNIDAD KASHAAMA, ESTADO ANZOÁTEGUI

Rubros	MF (%)	F (%)	PF (%)	N (%)
Cereales				
Arroz	16	79,8	4,3	0
Harina de maíz pre-cocida	80,9	17,1	2,2	0
Harina de trigo	17	59,5	19,2	4,3
Pasta	11,7	79,8	8,5	0
Tubérculos				
Apio, ocumo, ñame	0	56,4	41,5	2,1
Batata, yuca	1,1	59,6	36,2	3,2
Papas	4,3	58,6	30,8	6,4
Plátanos	11,7	53,2	28,7	6,4
Leguminosas				
Caraotas	0	72,3	19,1	8,5
Lentejas	0	67,1	22,3	10,6
Hortalizas				
Ají dulce	77,7	17	3,2	2,1
Ajo en grano	83	10,6	3,2	3,2
Auyama	11,7	56,4	19,1	12,8
Cebolla	90,4	8,6	0	1,1
Pimentón	70,2	14,9	5,4	9,6
Tomate	64,9	19,2	9,5	6,4
Frutas				
Cambur	7,4	72,3	18,1	2,1
Guanábana	4,3	52,2	20,2	23,4
Guayaba	5,3	75,5	12,7	6,4
Lechosa	4,3	64,9	13,9	17
Mandarinas	3,2	54,2	21,2	21,3
Naranjas	6,4	54,2	22,3	17

Alimentos de origen animal				
Leche completa en polvo	37,2	31,9	20,2	10,6
Pollo sin piel	7,4	69,1	15,9	7,4
Huevos	34	52	7,7	3,2
Pescado fresco	1,1	59,6	25,5	13,8
Quesos blancos	11,7	59,6	20,2	8,5
Pescado enlatado: atún, sardinas	4,3	67	13,8	14,9
Carne de res: mechar, molida, bistec	2,1	69,1	13,8	14,9
Alimentos varios				
Café	74,5	10,7	6,4	8,5
Azúcar	34,4	9,9	22,0	33,7
Chucherías	5,3	56,4	15,9	22,3
Dulces	5,3	59,6	16	19,1
Nota: MF (Muy Frecuente); F (Frecuente); PF (Poco Frecuente); N (Nunca).				

FUENTE: Elaboración propia.

4.3. CONTEXTO Y CONDICIONANTES DEL CAMBIO SOCIAL

El trabajo de campo y las entrevistas realizadas a diversos miembros de la comunidad dieron cuenta de la existencia de condicionantes capaces de explicar las frecuencias de consumo descritas anteriormente. El más importante de ellos está relacionado con la proximidad de Kashaama con las ciudades de El Tigre y Cantaura, así como también con las bases operativas de diversos complejos industriales, entre ellos, gasíferos, químicos y petroleros.

En relación con la literatura antropológica tradicional, los hábitos alimentarios de este pueblo han variado sustancialmente, cuestión que ha incidido en la expresión de su morfotipo. De acuerdo con Biord-Castillo, Amodio y Morales-Méndez (1991), la dieta tradicional de los kariña se componía principalmente de batata, auyama, melón, patilla, arroz, ajíes, maíz, legumbres, manatíes, cachamas, palometas y guabinas. No obstante, como ha podido observarse, rubros como la harina de maíz pre-cocida, azúcar refinada, pasta, dulces y harina de trigo (con frecuencias de consumo semanal y muchas veces diario), han pasado a formar parte de la dieta regular de los kariña, cuestión que sin duda obedece a su cercanía con dichos centros poblados.

La proximidad de Kashaama a las ciudades petroleras de El Tigre y Cantaura, la penetración de las políticas de Estado (entre ellas las de vivienda, educación y ali-



mentación), así como también el desarrollo industrial circundante, han sido los principales causales de los patrones observados en el estudio. La información recabada en el área social muestra cómo cada vez son más los jóvenes que deciden emprender camino hacia dichas ciudades, muchas veces en busca de oportunidades de estudio o trabajo. La migración definitiva no es la alternativa más frecuente, de hecho, se logró constatar que parte importante de los miembros de esta comunidad se trasladan desde temprano a la realización de sus quehaceres, volviendo en horas de la tarde-noche, cuestión que maximiza la interacción de la población con la sociedad criolla. El acceso a los alimentos industrializados tiene lugar mediante dos vías. Primeramente, a través del intercambio derivado del traslado de los habitantes de Kashaama a estos dos centros locales y, seguidamente, a partir de las redes de distribución formal que proveen a las bodegas y otros pequeños establecimientos de este tipo de alimentos.

A esta situación se añade el malestar del pueblo en relación con los embates ambientales dejados por la explotación del gas y del petróleo en la zona. Artesanos, agricultores, profesores y ancianos expresaron estar preocupados por las repercusiones (presentes y futuras) de la acción dejada por las industrias sobre los suelos y aguas de la mesa. De acuerdo con los miembros de este pueblo, el ambiente ha sido afectado significativamente, reduciendo con ello la posibilidad de sostener a gran escala la actividad pesquera, agrícola y artesanal como medios exclusivos de subsistencia. “Hasta el río ha perdido su nombre” (P.A. Maita, comunicación personal, 2 de febrero del 2014), comentó una entrevistada acusando la contaminación del Kashaama como la responsable de la desaparición de la cachama (pez de agua dulce) que durante años constituyó la principal fuente proteica de la comunidad. Asimismo, los artesanos manifestaron que la explotación del moriche (materia prima de la producción artesanal) también se había visto afectada, pues la composición de los suelos se había alterado por los efectos dejados por las operaciones de la industria gasífera y petrolera (ver Figura 2).



FIGURA 2. Evidencia de un escape de gas natural en el río Kashaama (comunidad de Kashaama, estado Anzoátegui).

Fuente: fotografía tomada durante el trabajo de campo.

La contaminación ha acentuado suspicacia en la comunidad hacia ciertos rubros de la naturaleza, cuestión que ha facilitado la penetración de los alimentos industrializados en la dieta kariña. Sin embargo, los fenómenos mencionados no han logrado acabar del todo con las cosechas y los pequeños conucos. En las periferias de la comunidad (muy cerca del río Kashaama) todavía se pueden apreciar caneyes y viviendas de bahareque adyacentes a pequeños sembradíos. En ellos, los miembros de la familia –generalmente hombres– acuden cada dos o tres días a custodiar el estado de las cosechas. Entre los principales cultivos se encuentran: batata, ciruela, merey, frijoles, yuca, maíz y algunas hortalizas (ver Figura 3). Al igual que con las artesanías, rubros como la batata, la yuca (y sus derivados, por ejemplo: el casabe o cachire) y la ciruela, se venden en los bordes de la carretera Cantaura-El Tigre, cuestión que representa un ingreso a las familias (ver Figura 4).





FIGURAS 3 Y 4. Sembradío de yuca en las adyacencias de la comunidad Kashaama / Venta de casabe, batata y huevos en el margen de la carretera Cantaura-El Tigre. **Fuente:** fotografías tomadas durante el trabajo de campo.



Instituciones como la Escuela Técnica Robinsoniana Agropecuaria y la Escuela Nacional Indígena *Kashaamapoono* promueven la institucionalización de la práctica agrícola en los niños, niñas y adolescentes de la comunidad. Para el momento de la investigación ambas escuelas incluían en su formación conocimientos agrícolas y pecuarios que pretendían impulsar la producción en la comunidad y sus alrededores. En la primera, se había destinado un pequeño espacio en el que se habilitaron pequeños canteros para la siembra a cargo de los niños, niñas y docentes que hacían vida en la institución. Por su parte, la Escuela Técnica Robinsoniana Agropecuaria de Kashaama había destinado viveros y huertos a disposición de una formación técnica en el cultivo de plantas y peces. Entre algunos de los proyectos impulsados por esta última destaca un banco de semillas de batata, yuca blanca, yuca morada y maní, así como también la habilitación de espacios para la lombricultura a fin de abaratar la inversión dirigida a la fertilización de la tierra. Sin embargo, la falta de recursos y la imposibilidad de reparar las maquinarias de la escuela representan algunas de las razones que hasta entonces habían impedido impulsar proyectos de alcance pensados para el autosustento y la incorporación de estas actividades en el proceso formativo de los jóvenes kariña.

DISCUSIÓN

Los valores antropométricos de los grupos etarios considerados en la evaluación mostraron bajas proporciones de desnutrición, hallándose la mayoría de ellos en condición de normalidad y, en menor grado, en sobrepeso. Es necesario notar la coexistencia en ambos sexos y en la totalidad de los grupos etarios de déficit y sobrepeso, situación que evidencia que la población de Kashaama también se halla atravesando la transición epidemiológica, al igual que la población criolla nacional (Rodríguez Velásquez y García Avendaño, 2016). Todo ello guarda relación con los datos obtenidos en torno al consumo de alimentos, pues, a grandes rasgos, prevaleció una dieta diversa en el tipo de fuentes proteicas, glucémicas y lipídicas.

En resumen, los alimentos más consumidos fueron el azúcar y el aceite con una frecuencia de consumo diario mayor al 90%, mientras que la harina de maíz precocida, algunas hortalizas y el café también resultaron consumirse diariamente. No obstante, con frecuencias que abarcaron desde el 70,2% hasta el 90,4% de la población. Del mismo modo, alimentos como el arroz, la pasta y algunas frutas, así como granos, huevos, carne de res y pollo, mostraron altas frecuencias de consumo semanal, resultados similares a los hallados por el Instituto Nacional de Estadística en su encuesta sobre consumo de alimentos 2012-2014 (INE, 2014). Esto permite observar que los bajos niveles de desnutrición y la presencia de sobrepeso y obesidad se corresponden con las tendencias nacionales señaladas por Rísquez, Jackson, Balza y Rodríguez Velásquez (2015).



Los 1,59 centímetros y 8,4 kilogramos, por encima de la media en la talla y peso hallados entre los hombres kariña (156,63 centímetros y 56,4 kilogramos) evaluados en 1972, dan cuenta del profundo cambio experimentado en dicho contexto. Como sugiere Tiapa (2014), las transformaciones sociales asociadas a la industrialización datan de aproximadamente ochenta años de existencia, desde la instalación de las empresas petroleras en los años 1930 hasta el presente. Desde entonces, los primeros estudios que dieron cuenta de tales transformaciones fueron los de Fleury Cuello (1953a, 1953b), quien desde los años 1950 denominó a los kariña como “indios petroleros”, pretendiendo con ello reflejar el enorme impacto dejado por la explotación petrolera en el modo de vida de este pueblo. Hitos como la instalación de estas empresas –así como de otros complejos donde destacan los químicos y alimentarios–, la construcción del eje carretero y la edificación de ciudades como Cantaura y El Tigre, sentaron un cambio en la producción y apropiación del medio entre los kariña de la Mesa de Guanipa.

La relación longitudinal de los datos hallados en el presente trabajo con aquellos obtenidos en los estudios antropométricos realizados por Fleury Cuello (1953a) y Kohn de Brief y Méndez de Pérez (1972) dan cuenta de la expresión que ha tenido el cambio social en la homogeneización de valores antropométricos “comunes” a la mayoría de la población nacional. Pese a que la mayoría de los sujetos se encontró en condición de normalidad, la tendencia al sobrepeso y obesidad –en los valores antropométricos extremos– contrasta con la tendencia a la delgadez reportada en el 100% de mujeres y 86,6% de hombres que, en el primer estudio (Fleury Cuello, 1953a), se ubicaron en la categoría de “ectomorfos” o cuerpos delgados, estilizados y con poco porcentaje de grasa corporal. Asimismo ocurre con los 8,4 kilogramos por debajo (Kohn de Brief y Méndez de Pérez, 1972) de la media de peso hallada en la evaluación realizada en 2014.

La incorporación de Kashaama como una comunidad indistinta a las muchas otras que contempla la ruta de los alimentos industrializados distribuidos a lo largo del eje carretero, es capaz de explicar semejante homogeneización. La preferencia por alimentos como el azúcar, aceite, café, harina de maíz pre-cocida, arroz, pasta y “chucherías” constituye una clara consecuencia de dicha penetración, coincidiendo con los patrones de consumos que acompañaron la “venezolanización” –o la instalación del modo de vida asociado a la modernización petrolera– (Tinker Salas, 2013).

Entretanto, el consumo frecuente de rubros más tradicionales como la batata, yuca, ají, auyama, guayaba y otros alimentos procedentes de la siembra y recolección, se atribuye a la persistencia de las tradiciones y de las actividades económicas asociadas a la comercialización de estos elementos en el eje carretero. Dentro de las primeras, encontramos los *Akaatampo piyytarü*, *Bomankano* y *Bepeekotoono*, así como la elaboración de artesanía con *mürü'shü* (palma de moriche); se suma igualmente



la realización de instrumentos como el *vereekushi* y el *sampuura*, las comidas como el sancocho de *kapa'shi* (cachicamo), *badaamaka* (iguana), *rüana* (lapa) y casabe, así como el *poomi aku'mishajo* (picante a base de ají pisado), *bookukon* (carato a base de mango), *naapi* (batata), *boyyoma* (auyama), *aba'shi* (maíz), incluyendo las bebidas fermentadas como el tradicional *kashiiri* o cachire, entre otros alimentos vinculados a las tradiciones de este pueblo indígena.

La penetración del “modo de vida” petrolero coexiste con la persistencia de tradiciones alimentarias de larga data, cuestión notoria en las diferencias que se observan generacionalmente. Adultos en edades más o menos avanzadas son quienes garantizan el sostenimiento de los conucos situados en las adyacencias de la comunidad, en sus núcleos familiares se observa un vasto consumo de productos asociados a la tierra. Entre tanto, un sector importante de la población joven se traslada frecuentemente a las grandes ciudades quedando más expuesta a los patrones de consumo de dicho contexto. No obstante, no por ello se hallan totalmente desarraigados de las tradiciones que promueven los más ancianos, pues en Kashaama todavía persiste una organización social tendiente a la formación de familias extendidas.

CONSIDERACIONES FINALES

Los aspectos considerados en este estudio dieron cuenta de la relación existente entre el estado nutricional antropométrico, las frecuencias de consumo alimentario y las transformaciones socio-culturales que han modificado las condiciones de vida de la comunidad de Kashaama y, en general, el pueblo kariña que habita la Mesa de Guanipa. Fenómenos como la industrialización de extensas “zonas rurales”, el avasallante desarrollo de la industria de hidrocarburos en el oriente del país y el cercamiento de las comunidades indígenas asentadas en áreas de “interés estratégico” de la nación han configurado en los últimos ochenta años un escenario propicio a la penetración de hábitos, costumbres y formas de entender el mundo propias de la población criolla.

En cuanto a las transformaciones de los datos antropométricos que se evidencian al comparar los resultados de estudios con los trabajos de Fleury Cuello (1953a) y Kohn de Brief y Méndez de Pérez (1972), se desprende que esta población no ha estado exenta de la tendencia nacional y mundial donde se encuentran menos casos de malnutrición por déficit y más casos de malnutrición por exceso, situación que se evidencia cuando se analizan detenidamente los datos de consumo de alimentos que, como hemos señalado, vienen sufriendo importantes transformaciones desde la década de 1930 a partir de la llegada de la industria petrolera a la zona, al punto que hoy existan muy pocas diferencias entre los principales alimentos consumidos por los kariña y los alimentos consumidos por la población criolla.



Para finalizar, es importante resaltar que las transformaciones en el estado nutricional del pueblo kariña y sus correspondientes hábitos alimentarios, no pueden entenderse como un declive en términos de la persistencia de la identidad étnica, por el contrario, a pesar de todas estas transformaciones que no solo tocan aspectos nutricionales, la identidad étnica persiste y se reafirma en contraposición con la sociedad criolla nacional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amodio, E., Biord, H., Jiménez A. y Méndez, M. (1991). *La situación actual de los Kariñas*. Caracas, Venezuela: IVIC-MLAL.
- Amodio, E. y Biord-Castillo, H. (1991). *Los Kariña*. Caracas, Venezuela: Cooperativa Laboratorio Educativo.
- Aranceta, J., Foz, M., Gil, B., Jover, E., Mantilla, T., Millán, J.,...Moreno, B. (2003). *Obediencia y riesgo cardiovascular*. Madrid, España: Editorial Médica Panamericana.
- Biord-Castillo, H. (2007). Kariña. En G. Freir y A. Tillet, *Salud Indígena en Venezuela. Vol. II* (pp. 75-139). Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Salud / Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle.
- Biord-Castillo, H., Amodio E. y Morales-Méndez, F. (1989). *Historia de los Kariña. Período Colonial*. Caracas, Venezuela: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas / Movimiento Laicos para América Latina.
- Bonfil Batalla, G. (1988). Teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuario Antropológico*, (86): 13-53.
- Cardoso de Oliveira, R. (1976). *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS.
- Civallero, E. (2013). Flautas de Pan de las tierras bajas de América del Sur: Una revisión bibliográfica. *Revista a contra tiempo*, 22: 1-33.
- Coronil Imber, F. (2013). *El Estado mágico: Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Editorial Alfa.
- De la Pedraja, R. (1981). La Guajira en el siglo XIX: Indígenas, contrabando y carbón. *Desarrollo y sociedad*, (6): 329-359.
- Figuera, E. y Valderrama, D. (2006). Paisaje y demarcación Kari'ña. Contribución antropológica al proceso de demarcación territorial indígena en Venezuela. *Gazeta de Antropología*, (22): s.p.
- Fleury Cuello, E. (1953a). Indios Caribe: notas para el estudio antropométrico de los Indios de la Mesa de Guanipa en el estado Anzoátegui. *Separata del Boletín Indigenista Venezolano*, T. 1(1): 1-13.
- _____. (1953b). Indios Petroleros. *Separata del Boletín Indigenista Venezolano*, T. 1(1): 1-25.
- García Bravo, M., Bravo Villalobos, A. y Bravo de Ruiz, M. (2012). Evolución histórica de los programas alimentario-nutricionales en Venezuela. *Agroalimentaria*, 18(35): 43-59.
- Hill, J. D. (Ed.). (1996). *History, Power, and Identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. EEUU: University of Iowa Press.



- Instituto Nacional de Estadística-INE. (2013). *XIV Censo Nacional de Población y Vivienda. Resultados por entidad federal y municipio*. Caracas, Venezuela: Instituto Nacional de Estadística.
- _____. (2014). *Encuesta de Seguimiento al Consumo de Alimentos (ESCA). Informe semestral: segundo semestre 2012 al primer semestre 2014*. Caracas, Venezuela: Gerencia General de Estadísticas Sociales y Ambientales / Gerencia de Estadísticas Sociales / Coordinación de Estadísticas de Seguimiento al Consumo.
- Kohn de Brief, F. y Méndez de Pérez, B.M. (1972). *Antropometría de los indios caríña* (Vol. 2). Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.
- Méndez Castellano, H. (1996). *Estudio Nacional de Crecimiento y Desarrollo Humanos de la República de Venezuela*. Caracas, Venezuela: FUNDACREDESA.
- Morales-Méndez, F. y Arvelo-Jiménez, N. (1981). Hacia un modelo de estructura social caribe. *América Indígena*, 41(4): 603-626.
- Mosonyi, E. (1975). *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.
- Organización Panamericana de la Salud-OPS. (2002). *Guía clínica para atención primaria a las personas adultas mayores*. Washington, DC, EEUU: Organización Panamericana de la Salud.
- Rísquez, A., Jackson, L., Balza, M. y Rodríguez Velásquez, F. (2015). Morbilidad y Mortalidad por malnutrición en Venezuela: enlaces con las políticas de alimentación (1996-2011). En A. Carosio (Comp.), *Tiempos para pensar Investigación social y humanística hoy en Venezuela hoy*. Tomo II (pp. 137-166). Caracas, Venezuela: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) / Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG).
- Rivière, P. (1984). *Individual and Society in Guiana*. Cambridge, EEUU: Cambridge University Press.
- Rodríguez Velásquez, F. y García Avendaño, P. (2016). Hábitos alimentarios y estado nutricional antropométrico en preescolares de la parroquia Sucre del Distrito Capital de la República Bolivariana de Venezuela. *Antropo*, 35: 45-51.
- Terán Mantovani, E. (2014). *El Fantasma de la Gran Venezuela*. Caracas, Venezuela: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG)
- Tiapa, F. (2014). *Los Kariña. Poder popular, industria y autonomía. Del Estado colonizado al Estado por la descolonización*. Caracas, Venezuela: Editorial La Estrella Roja.
- Tinker Salas, M. (2013). *Una herencia que perdura, petróleo, cultura y sociedad en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Editorial Galac.
- UNICEF y FUNPROEIB Andes. (2009). *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. Bolivia: Edición AECID - UNICEF - FUNPROEIB Andes.
- Whitehead, N. L. (1996). Ethnogenesis and Ethnocide in the European Occupation. En J.D. Hill (Ed.), *History, Power, and Identity: ethnogenesis in the Américas, 1492-1992* (pp. 20-35). EUU: University of Iowa Press.



Entrevistas

Placida Antonia Maita, habitante de la comunidad de Kashaama. Entrevista realizada el día 2 de febrero del 2014.





EDUCACIÓN, SOCIEDAD Y CULTURA

POSIBILIDADES DE LO INTERCULTURAL EN VENEZUELA: IDEAL O PROMESA

YANITZA LOLANEYRA ALBARRÁN

Universidad Nacional del Turismo, núcleo Hotel Escuela de los Andes Venezolanos
Grupo de Investigaciones Expresiones y Representaciones de la Violencia
en América Latina y El Caribe (VALEC)
Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela
yanitlr@gmail.com

*...es el colonizado quien quiere ir hacia adelante,
es el colonizador el que lo mantiene atrasado...*

Aimé Césaire

Escribir desde el sur y para el sur transforma la mirada, esta investigación se escribe teniéndolo como lugar o *locus* de enunciación (Albarrán, 2014), influida por el pensamiento de autores del sur o de Nuestra América: J.M. Briceño Guerrero, Omar González Nández, Esteban Emilio Mosonyi, Jacqueline Clarac de Briceño, Yara Altez, Santiago Castro-Gómez, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Boaventura de Souza Santos, Silvia Rivera Cusicanqui, Raúl Fornte-Bentancourt, Luis López, Vera Ferrão, Paulo Freire, José Sánchez y Eglis Ortega, Catherine Walhs, Álvaro García Linera, Aimé Césaire y Yanett Segovia, con un tema que nació en el sur y como concepción educativa en Venezuela: la Educación Intercultural.

En las páginas subsiguientes se presenta la investigación aplicada en la educación intercultural en Mérida, Venezuela, del proyecto de tesis del Doctorado en Antropología, de la Universidad de Los Andes, pero aclaro que esta no es una auto-reflexión después de haber vivido, experimentado y compartido por siete años continuos en la instancia estatal de la Zona Educativa, es decir, de permanecer sin interrupción ninguna con los profesores, jefes, directores, coordinadores y estudiantes del sub-sistema educativo, luego de hacer abordajes en 22 de los 23 municipios que conforman el estado y aplicar el proyecto de investigación intitulado: “El Aula Intercultural”, en los tres municipios que conforman el eje metropolitano.



La educación intercultural en nuestras sociedades latinoamericanas en un alto porcentaje es concebida como una materia curricular, una obligación, un requisito legal o académico, pero lo que se desea con la investigación que se desarrolló es que se dimensione en un instrumento social, una estrategia política, por lo que se considera que se inicie con el redimensionar de su dirección, es por esto que se propone que el proyecto de investigación no solo debe estar dirigido a las poblaciones indígenas y las culturas afro, desde lo étnico, sino que es imperativo que la interculturalidad sea una **educación para todos y en todos los ámbitos**.

En el presente no se desea tomar postura epistémica desde lo abstracto universalizante, sino desde un lugar definido, no solo como espacio geográfico, sino fuente de conocimiento y jardín de discusión. Es un “universalismo concreto (que) es necesariamente horizontal entre sus relaciones de particulares (y parte de lo) diversal” (Césaire citado en Grosfoguel, 2006, p. 161). La investigación que le dio origen al presente se ha escrito desde el “giro epistémico decolonial: *soy, luego pienso...* es el sujeto marcado, lastimado y erigido sobre la herida colonial” (Mignolo, 2006, p. 201). Estas páginas se materializaron con principios como: lo *a posteriori*, la intuición, la inspiración y el amor comprometido hasta la última línea. Esta investigación se hace desde la subjetividad porque “soy donde pienso” (Mignolo, 2006, p. 201), es escribir para leernos a nosotros mismos, en el construir de un pensamiento sin negar nuestros orígenes, ni originalidad, son escritos que no nos encubren (Dussel, 1992), sino nos descubren y evidencian nuestras diversidades. Son estas diversidades las que han sido el tema central desde que inició el proyecto en el 2009, por esto corresponde mostrar NO el análisis frío y objetivo, pues no nos interesa esa postura colonial, lo que sí pretendo y espero lo logre es evidenciar las nociones y procesos de lo intercultural en Mérida.

Aspiro entonces a comprender, partiendo del principio que “el investigador es sujeto y objeto de su propia ciencia [...] pertenece a la sociedad, lo cual lo habilita para el quehacer de la investigación social y cultural [...] [que] revela toda la potencialidad epistemológica del proceso de comprensión” (Dilthey citado en Altez, 2013, p. 226), impregnado de la subjetividad de quien escribe, vive y piensa, para acercarme acompañada de quienes vivieron esta experiencia conmigo y quienes con sus propuestas teóricas iluminan el horizonte, el ideal o promesa de lo intercultural en nuestra patria.

APROXIMACIONES INTERPRETATIVAS

Las observaciones realizadas durante la investigación me permiten inferir que en el sistema educativo de Mérida, se entiende la interculturalidad como algo que está afuera, lejano en tiempo y espacio, que pertenece a otros y no a nos-otros, com-

prendemos entonces que quizás tenemos una diatriba interna, posiblemente nacida de la auto-negación por el complejo diverso que individualmente somos, no nos auto-reconocemos como una **nostredad con una alteridad o varias alteridades por dentro**, y negamos, entonces, a ese otro o a esos otros que habitan en nuestra propia individualidad, lo evadimos del interior del ser que nos conforma y, por tanto, nos desconformamos, andamos por la vida incompletos, desnivelados, en una eterna maroma para equilibrarnos, pero ese equilibrio pasa por auto-reconocernos, es decir, volver a mirarnos con los ojos de la aceptación total de nuestras **diversidades hiper complejas**.

La investigación permite interpretar que en las instituciones educativas seleccionadas, a pesar de sus esfuerzos e interés por parte de los docentes, la interculturalidad se trata como un tema más o sólo para ser asumido en lo pedagógico (esto cuando se asume), esta resulta ser otra materia o unidad curricular, como un algo momentáneo. Pues lo presentado en “El Aula Intercultural”, con el intercambio de saberes con chamanes, maestros pueblos e investigadores especialistas de la compleja y diversa conformación cultural del estado Mérida, en las instituciones educativas se vivió como algo exótico, pues lo conocido durante el período de dos años a través del proyecto era desconocido en su experiencia consciente, lo cual sorprende porque la interculturalidad se ha trabajado en el sistema educativo desde hace años, pero aún se ve como novedosa. Es de preguntarse por todos y el mismo Ministerio del Poder Popular para la Educación actual, ¿por qué sigue siendo la cenicienta, un eje transversal que lo es de tal forma que se diluye en todo y no se sustancia en alguna parte específica y concreta?

También esas palabras nos reflejan que la interculturalidad no solo debe estar en los constructos teóricos, sino que le corresponde ser de carne y hueso, pues las y los profesores apreciaron el intercambio con el cacique y la doncella; no se expresó en esos diálogos abiertamente la interrelación que vivieron con el mundo afrodescendiente y es comprensible, porque hasta nuestra Constitución de 1999 no visibiliza protagónicamente los aportes históricos-culturales y étnicos de los descendientes africanos esclavizados, quienes iniciaron las luchas emancipadoras y de liberación de la patria con la incorporación de los pueblos indígenas originarios, en la actualidad y desde siempre las comunidades afro están protagonizando sus luchas de siglos (García, 2002; E. Ysea, comunicación personal, 11 de junio del 2014; O. Chourio, comunicación personal, 22 de julio del 2013; y C. Quintero, comunicación personal, 13 de agosto del 2014). La presente investigación siempre ha sido y será una plataforma para las mismas.

Con relación a la revisión de los proyectos de aprendizaje (P.A.), estos nos muestran que la interculturalidad se materializa en lo pedagógico en dos pilares fundamentales de nuestra vida cotidiana, como son: la culinaria y la salud, referidos espe-



cíficamente a la preparación de alimentos en cuanto a productos, recetas y técnicas; además de la preparación de brebajes con fines curativos, los cuales nos enseñan a preparar nuestras abuelas y es el mecanismo de atención primario antes de acudir al sistema oficial.

La antropología como forma de conocimiento ha nacido con fines coloniales y en un alto porcentaje aún en la actualidad lo sigue siendo, siempre le ha interesado estudiar es al OTRO, pero al proyecto de investigación que se emprendió desde el 2009 le interesó el estudio del NOS-OTROS, es decir, la mismidad y las diversas alteridades que existen en la cercanía del nos-otros. Por tal razón, no se hicieron largos viajes para tener distancias culturales, étnicas y físicas, sino, por el contrario, se procuraron las cercanías, los encuentros de lo que somos, pues lo que se hizo fue el imbuirse con ojo de investigadora en la cotidianidad diaria durante seis años en el lugar de trabajo funcional y académico de investigación.

El interés ha sido el comprender cómo los “*criollos*”-“*mestizos*”, es decir, nosotros, nos relacionamos, nos sentimos, experimentamos, aceptamos y reconocemos la realidad multiétnica y pluricultural de la nación y de nosotros mismos, la que nos conforma y formamos parte. Se espera, entonces, hablar desde la mismidad, entender si es posible lo que somos y quizás no haga especial énfasis en la comprensión de la otredad, sino en la observación holística de nuestras propias otredades y alteridades existentes en construcción permanente.

INVESTIGACIÓN APLICADA

El enfoque de la investigación es desde la antropología aplicada, se inició con un diagnóstico por cuatro años en los 22 de los 23 municipios que conforman el estado Mérida, se diseñó un plan en seis meses y se ejecutó en dos años (2013-2014), se levantó una etnografía a través de la observación participante y permanente en todo el proceso, finalmente se evidencia lo vivido y sentido en la textualización desde la propuesta escritura de la *auto-etnografía*, el planteamiento por tanto es de intervención social para intentar transformar una realidad: **el aula intercultural**. Comprende las relaciones intra e inter-étnicas en los auto-reconocidos “criollos”-“mestizos”, nosotros.

La autoetnografía surge de

la ruptura epistemológica entre verdad (el proceso) y ficción (la narrativa) ocurre en la evaluación social (históricamente situada) de narrativas específicas, es decir, en el valor otorgado por los actores sociales a una(s) narrativa(s) a expensas de otra(s). Es un espacio textual donde se expone “el lugar del investigador en las ciencias sociales, su vida, la sub-jetividad del investigador, la Autoetnografía es una posibilidad de Implicarse, de romper distancias y de crear proximidades. Es un trabajo que aboga por una descolonización y profundización de la creatividad sociológica en Latinoamérica re-tomando las potencialidades. (Scribano y De Sena, 2009, s/p)

Esto de la autoetnografía se ha hecho desde siempre, y ha permanecido en la intimidad de los diarios de campo, notas, reflexiones que nunca han salido a la luz con la publicación, pero en nuestra disciplina no se ha categorizado este estilo, sino hasta hace aproximadamente una década, cuando autores sistemáticamente han estado abordando y elaborando las autoetnografías (Chang, 2013).

La autoetnografía es un planteamiento surgido después de las propuestas de Said y Foucault, cuando el texto ya no se ve como mediación, sino como lugar de construcción de realidad (Scribano y De Sena, 2009). Son las narrativas y el proceso de narrativa lo que actualmente interesa. Los actores sociales en las narraciones son la relación entre el yo y el otro, entre mismidad y alteridad, son la presentación de lo multiforme. En los años 1990 se habla de un giro narrativo, importa los aspectos literarios, multiplicidad de formas para una investigación. No se trata de emprender la búsqueda vehemente de la verdad, sino narrar los hechos, hacer aportes al conocimiento desde la interpretación, propio de la mirada hermenéutica (Colobrans, 2013).

El proceso de la investigación me permitió comprender que el Yo mismo era una fuente de información, por tanto, era una investigadora e informante al unísono de la investigación que emprendía; entonces me pregunte: ¿por qué no podía interrogarme a mí misma? Ante mí se abrió el debate académico sobre la objetividad y la subjetividad en investigación en las ciencias sociales, eso de la auto-conciencia en antropología, pero también se expandía la mirada de las nuevas etnografías, las llamadas experimentales con sus giros literarios (Letherby, Scott y Malcom, 2013; Cohen, 1994; Davies, 1999; Bochner, 2001; Ellis, 1997 y 2008; citados en Colobrans, 2013, s/p). Son las bondades que permiten las nuevas formas de textualización y, por la particularidad de una investigación que aplico en mi propia cultura, fue que se aceptaron los riesgos de los sesgos de la autoría y se asumió la autoetnografía como forma de textualización.

Las autoetnografías (*autoethnographies*) son un instrumento que permiten al investigador capitalizar y usar su propia experiencia personal para profundizar en la comprensión del objeto de estudio. Esta técnica adquiere relevancia cuando se aplica al estudio de la propia cultura (Colobrans, 2013). Es por estas principales razones que se decidió escribir desde la autoetnografía, que no es autobiografía, porque no presento mi vida para ser estudiada, sino la cultura misma a través de lo vivido durante el desarrollo y aplicación del proyecto. El investigador en esta propuesta no es un ser extraño o alejado, sino parte *integrante y una importante fuente de información primaria* (Colobrans, 2013) de su estudio.



INTERCULTURALIDAD MULTIDIRECCIONAL O INTRA-TRANS-CULTURALIDAD

Lo evidenciado finalmente es la duda de si la interculturalidad es externa o, por el contrario, es interna, colectiva o íntima, pues al mirarnos y auto-reconocernos la denominamos y planteamos como: *Intra-Trans-Culturalidad*, es decir, una **interculturalidad multidireccional** (Cruz, 2006; Teasley, 2007; Albarrán, 2010), pero no solo hacia afuera, sino desde adentro hacia afuera y desde afuera hacia adentro. Porque la interculturalidad va más allá de las relaciones entre culturas, supone el reconocimiento de la otredad que cohabita en mí, en ti, en él o en ella, para la afirmación del sí mismo en su totalidad. Lo que ocurre según mi percepción son movimientos circulatorios y centrífugos.

Se presenta la **Inter-Trans-Culturalidad** como un proceso que primero se da en el intercambio íntimo de las personas, con los diálogos internos que se encuentran y se desencuentran en nos-otros, para luego permitir la permeabilidad que no es azarosa, sino que se hace a partir de la estructura originaria (Clarac, 2004), a pesar de la hiper estimulación a la que estamos expuestos en la globalización y la transnacionalización de los mercados, que implica desvanecimiento (Allan y Torres, 2002) de casi todo.

La interculturalidad no es solamente la relación entre culturas en armonía y equilibrio, sino también es la relación entre culturas en conflicto y que concurren en una única y solida estructura de poder configurada desde la razón colonial. Es por eso que el horizonte posible es el de interculturalizar la educación para todos, donde se salte de las estrategias pedagógicas de la interculturalidad en la educación a estar en la vida política y social, es decir, que sea un paradigma de todos (Salinas, 2008).

Entendiendo que la nos-tredad contiene la alteridad y la mismidad al unísono, es decir, una alteridad en el nos-otros, otro-yo son iguales-distintos unánime y permanentemente. Lo que se hizo con esta investigación es una etnología del sí mismo por medio del otro, pero ese otro no está afuera sino dentro de mí, de ti, de él o ella. Son los otros convertidos en sí mismos. Las culturas en una sociedad pluricultural son una diversidad con diversidades por dentro, no sólo en el colectivo, sino en el individuo mismo, en el ser íntimo. Mis interlocutores son mis coterráneos, no los interrogo, nos interrogamos juntos sobre la educación intercultural ahora y para el futuro, es una propuesta cargada de lo “ético y político” (Bartolomé, 2003). Para no hablar de la otredad, sino la nos-tredad.

Lo que ocurre, como se sabe bien con la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), es que desde su concepción ha sido jerárquica e impuesta desde el Estado, con las lógicas de dominación que van desde los proceso de alfabetización, pasando por el período de educación inicial y básica, en todas las etapas se reproducen los mecanismos

de las sociedades dominantes o llamadas modernas, se irrumpe con la cotidianidad de la comunidad, se rompe con las culturas tradicionales, las cuales en su mayoría transmiten sus saberes a través de la tradición oral y se mueve a la población escolar hacia la heterogeneidad social, con la incorporación de innovaciones en desmedro de sus elementos originales, presentados ante ellos como de retraso (Ströbele-Gregor, Kaltmeier y Giebeler, 2010).

Debido a este contexto, los autores de la pedagogía crítica proponen la alfabetización cultural, hacer hincapié en la cultura antes que en la teoría del currículo y el diseño de los planes de estudios (Giroux y McLaren, Freire y Macedo, y Short, citados en Allan y Torres, 2002, p. 303). La propuesta de estos autores es:

una pedagogía poscolonial, liberar el cuerpo y los deseos, pedagogías inmanentista (creen que el sujeto encuentra lo “otro” en sí mismo, es permanecer en el interior), desarrollar una pedagogía posmodernista y poscolonial, replanteándose las cuestiones de identidad, la praxis educacional y la estética en el ámbito cultural. (Allan y Torres, 2002, p. 303)

CONSIDERACIONES FINALES

Es complejo realizar este tipo de investigación en el mundo propio de ser y estar, hay dos distancias que se pueden tomar, la primera es la de la investigación misma, se requiere estar más alerta, pues cualquier detalle puede ser trivial o se le puede dar una importancia muy relevante; la segunda es el tiempo, solo alejándose psicológicamente un poco de la realidad cotidiana, es como si corrieras de ella, puedes entonces a través de la memoria y los sentidos volver a mirar y verlos, y vernos con el lente de la antropología, haciendo etnografía con textualización que nos evidencie a todos.

El proyecto tuvo un objetivo general compuesto por dos componentes, una es la aplicación de una experiencia piloto multidireccional e intercultural entre los docentes de educación primaria de tres instituciones educativas del eje metropolitano de Mérida; la segunda es hacer etnografía con ellos en sus propios lugares de trabajo para comprender las formas, manifestación y expresiones de la identidad, identidades o identificación en quienes se auto-reconocen “criollos”-“mestizos” y tienen la responsabilidad de educar a los niños y niñas, quienes reproducirán lo que les enseñen.

Estudiar a los docentes “criollos”-“mestizos” es estudiarnos a nos-otros, porque nos forman a todos, por esta razón no trabajamos con ellos solo a veces, sino se decidió asumir el tener un cargo en la División Académica de la Zona Educativa y conocer la educación desde adentro. El primer intento fue ser una de ellos, lo que no funcionó, pues se es una etnógrafa y no una docente de formación, sino solo de corazón; y la segunda fue concienciar que se está haciendo un estudio antropológico en el lugar de trabajo diario, con las personas que compartimos a cada momento las jornadas educativas.



Es importante resaltar que la investigación ha sido escrita con la enunciación del yo, que vive, siente y piensa en el Sur, desde una escritura libre, que bebe de las fuentes del arte y de una investigación, los relatos los hago desde mí, es la subjetividad del “yo-consciente” con los “otros-conscientes”, para crear el *nos-otros*, la *inter-subjetividad*. Es un trabajo que aboga por una descolonización y profundización de la creatividad en Latinoamérica re-tomando las potencialidades del uso de la auto-etnografía (Scribano y De Sena, 2009), es una propuesta que se deja para profundizar y continuar buscando en ella.

Se concluye diciendo que la interculturalidad es un horizonte, un marco utópico, un referente cognitivo, una propuesta filosófica, para seguir caminando en ella, desde y para ella. Se comparte el planteamiento de Maldonado-Torres (citado en Walsh, 2006):

la interculturalidad hace claro a pensar la teoría por medio de la praxis política de grupos subalternos; no tratar estas historias, praxis y grupos como objetos de estudio, sino de pensar con y no sobre ellos. Esta implicación requiere una consideración crítica de nuestros roles como intelectuales basados en la universidad, del significado concreto de una actitud de-colonial. (Maldonado-Torres, citado en Walsh, 20016, p. 63)

En un panorama iluminador, la interculturalidad es el horizonte y la inter-trans-culturalidad es una herramienta, una perspectiva (Salinas, 2008; Key, 2010; López Salazar, 2014), una contextualización de lo que somos. La inter-trans-culturalidad es los movimientos invisibles de lo centrífugo que van desde adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro, pero parten de la estructura originaria, es una propuesta más compleja que pretende plasmar el pluri-diverso y el enmarañado que está en el ser íntimo del nos-otros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albarrán, Y. (2010). El Aula Intercultural: Una Experiencia Formativa En Instituciones De Educación Primaria Del Estado Mérida. *Estudios Culturales*, (9). Recuperado de http://servicio.bc.uc.edu.ve/multidisciplinarias/estudios_culturales/num9/art29.pdf
- _____. (2014). Interculturalidad: un camino para la Antropología del Sur. *Boletín Antropológico*, 2(88), 120-130.
- Allan, M.R. y Torres, C.A. (2002). *Las teorías de reproducción social y cultural*. España: Editorial Popular.
- Altez, Y. (2013). *La estructura hermenéutica del conocimiento antropológico*. Caracas, Venezuela: CDCHT, Universidad Central de Venezuela.
- Bartolomé, M.A. (2003). En defensa de la etnografía. Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural. *Antropológica*, (21): 43-71.

- Chang, H. (2013). Autoethnography. En H. Chang, *Autoethnography as Method* (pp. 43-57). California, EEUU: Left Coast Press. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/40010651_Autoethnography_as_Method
- Clarac de Briceño, J. (2004). Representaciones de la salud y la enfermedad. *En la Ciencia Boletín Multidisciplinario*, 14: 158-163.
- _____. (2013). *El "lenguaje al revés" (Aproximación antropológica y etnopsiquiátrica al tema)*. Caracas, Venezuela: El perro y la rana.
- Colobrans, J. (2013, Jun. 10-12). Autoetnografías aplicadas a proyectos de innovación. Trabajo presentado en el *XI Congreso Español de Sociología* de la FES, Grupo de Trabajo de Metodología, de la Universidad Complutense de Madrid. Madrid, España. Recuperado de <http://fes-sociologia.com/files/congress/11/papers/386.pdf>
- Cruz, H.M. (2006). Cambiar de las jerarquías lingüísticas y culturales en la Costa Caribe de Nicaragua: Reto para la autonomía y la interculturalidad escolar. Documento *on line*.
- Dussel, E.D. (1992). *Historia de la iglesia en América Latina: medio milenio de colonaje y liberación (1492-1992)*. Madrid, España: Mundo Negro / Esquila Misional. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120215100901/iglesia.pdf>
- _____. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*. México: UAM-Iz.
- _____. (2008). Meditaciones anticartesianas. *Tábula Rasa*, (9): 153-197.
- Ferrão, V. (2010). Educación Intercultural en América Latina: Distintas Concepciones y Tensiones Actuales. *Estudios Pedagógicos XXVI*. (2), 343-352.
- García, J. (2002). Encuentro y desencuentros de los 'saberes' en torno a la 'africanía' latinoamericana. En D. Mato (Comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (pp. 145-392). Caracas, Venezuela: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) / Universidad Central de Venezuela.
- _____. (2013). *América Afrodescendiente*. Caracas, Venezuela: Trinchera.
- Grosfoguel, R. (2006). Del final del sistema-mundo-capitalista hacia un nuevo sistema-histórico-alternativo: la utopística de Inmanuel Wallerstein. *Nómadas*, (25): 44-52.
- Key, J.P. (2010). Contextos, textos y paratextos de Jaime Luis Huenún Villa. *Líder: Revista Labor Interdisciplinaria de Desarrollo Regional*, (17): 9-17.
- López, L. (2000, Ag. 23-25). La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana. Documento de trabajo presentado en el *Seminario sobre perspectivas de la Educación en la Región de América Latina y del Caribe*, organizado por la Oficina Regional de Educación de la UNESCO. Santiago de Chile. Recuperado de http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:jU9W1MuxivMJ:rededucacionrural.mx/documents/350/Interculturalidad_y_educacion_en_AL.pdf+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=ve
- López Salazar, C. (2014). *La didáctica de lengua inglesa como instrumento que posibilita la construcción de ciudadanía en contextos escolares* (tesis de maestría). Universidad Católica de Manizales. Colombia.
- Mignolo, W. (2006). El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial. En W. Mignolo, F. Schiwy y N. Maldonado Torres (Eds.), *Cuadernillo N° 1: Descolonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia* (pp. 11-23). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo & Duke University.



- Salinas, J.M.F. (2008). La perspectiva intercultural y los derechos humanos: Escuela para todos una experiencia iluminadora en América Central. *ECA: Estudios centroamericanos*, (715): 307-317.
- Sánchez, J. y Ortega, E. (2006). La educación básica en un contexto intercultural e inclusivo. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*, (11): 156-176.
- Scribano, A. y De Sena, A. (2009). Construcción de Conocimiento en Latinoamérica: Algunas reflexiones desde la auto-etnografía como estrategia de investigación. *Cinta Moebio*, (34): 1-15. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10112538001>
- Ströbele-Gregor, J., Kaltmeier, O. y Giebeler, C. (Comps.). (2010). *Construyendo Interculturalidad: Pueblos Indígenas, Educación y Políticas de Identidad en América Latina*. Alemania: Departamento Países Andinos y Paraguay / Unidad Coordinadora Pueblos Indígenas en América Latina y el Caribe / Universität Bielefeld.
- Teasley, C. (2007). Perspectivas postcoloniales sobre la acogida del alumnado inmigrante en Galiza (España). *EMIGRA working papers*, (92): 0001-24. Recuperado de www.emigra.org.es
- Walsh, C. (2006). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo andino*. Río de Janeiro, Brasil: Academia de la Latinidad.

Entrevistas personales

- Chourio, Onis. Entrevista personal, 22 de julio del 2013 en el Ministerio del Poder Popular para la Educación. Caracas, Venezuela.
- Quintero, César. Entrevista personal, 13 de agosto del 2014 en la Red de Organizaciones Afrodescendientes (ROA). Caracas, Venezuela.
- Ysea, Edward. Entrevista personal, 11 de junio del 2014 en la Zona Educativa del Estado Mérida. Venezuela.



DESCOLONIZACIÓN Y DESPATRIARCALIZACIÓN DE LA ESCUELA. PROPUESTA TEÓRICO-PRÁCTICA REALIZADA CON ESTUDIANTES DE EDUCACIÓN

CARMEN TERESA GARCÍA RAMÍREZ

Departamento de Antropología y Sociología
Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela
ctgarcia@ula.ve

Los educadores deben cuestionarse para quien y a favor de quien educan.
Paulo Freire

INTRODUCCIÓN

Hoy en día, la educación y la escuela son conceptos ampliamente discutidos en congresos académicos, foros digitales, universidades, políticas públicas, medios de comunicación y en la sociedad en general. Desde su origen, la institución escolar ha estado caracterizada por estructuras y prácticas que hoy se consideran poco acordes con los tiempos que vivimos, aun cuando la gran mayoría en Venezuela cuenta con espacios físicos suficientes, buen mobiliario, laboratorios de nuevas tecnologías, libros, textos gratuitos, alimentación gratuita en un alto porcentaje de escuelas, nuevos currículos, entre otras mejoras. Lo que sí es cierto es que estos son avances muy importantes, pero la mayoría de las veces no acompañan las necesidades indispensables de niños, niñas y adolescentes del siglo XXI. La deuda principal es –en general– la poca importancia que se le da a la convivencia solidaria, la paz y a los vínculos humanos en su desarrollo individual y colectivo por el funcionamiento pragmático, repetitivo, descontextualizado y muchas veces descoordinado por parte del ministerio, del personal directivo, docentes, familias y comunidades. Esta realidad conspira contra las nuevas exigencias de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV) (1999), la Ley Orgánica de Educación (LOE) (2009) y demás leyes y resoluciones vigentes. Lo innegable es que hoy más que nunca debemos generar espacios abiertos como instancias de reflexión crítica de nuestro propio accionar como docentes (en formación y en ejercicio) para



develar y actuar en consecuencia porque, como repetía Paulo Freire, en general los educadores no están conscientes *a favor de quien educan*.

Este artículo es parte de un ejercicio de reflexión y acción sobre la aportación de los planteamientos de las propuestas que se vienen haciendo respecto a la historicidad y el carácter relacional en los procesos y formas de vida de los grupos sociales, de hombres y mujeres y de niños y niñas. Las formas en que las personas se relacionan y la forma en que producen y transmiten conocimiento (educación en general y la escuela en particular) en las que apuntala o reproducen la colonialidad y la androcentricidad aún en contextos donde se dan procesos socioculturales concretos que intentan deconstruir o desaprender estos saberes hegemónicos.

El objetivo es mostrar algunos resultados de la investigación-acción (IA) que vengo y venimos realizando desde el 2014 en el contexto del proceso de evaluación de la calidad de la educación en el que poco se ha hablado de superar las discriminaciones presentes en los centros educativos en todos los niveles, realidad que se convierte en un obstáculo real para que la educación cumpla su cometido con calidad. Una vez que se visibiliza esta realidad, que pasa desapercibida y que se asume o se han asumido como naturales y normales, surgen obstáculos metodológicos, así como también nos encontramos con la urgencia y necesidad de docentes convencidos y convencidas de su rol central para avanzar en este proceso.

Se abordarán los problemas teóricos-metodológicos para investigar las discriminaciones (que siguen reproduciendo la ideología y práctica de la colonialidad y patriarcalidad) presentes en la escuela, específicamente las expresiones discriminatorias por género, clase, etnia, religión y pertenencia política. Hemos utilizando la IA para lo cual seleccionamos algunos centros educativos, hicimos uso además de la etnografía educativa y concluimos con propuestas para que sean desarrolladas por docentes en el aula y en el plantel que permitan comenzar en la práctica la descolonización y despatriarcalización de la educación y en particular en la escuela.

Este es el contexto (que es una mirada en proceso) en el que desarrollaré el artículo, que consta de varias partes: *la primera*, un breve repaso de conceptos nucleares del título descolonización y despatriarcalización y la reflexión derivada de cada uno; *la segunda*, camino metodológico seguido para develar a la vez que visibilizar las estructuras y prácticas discriminatorias presentes en los espacios educativos formales (p.e., racismo, sexismo, clasismo, etc.); *tercera parte para finalizar*, algunas conclusiones *inconclusas (la investigación continua)* a partir de los resultados y algunas propuestas teórico-metodológicas a partir de lo hallado.

I

ALGUNAS CONCEPTUALIZACIONES DE PARTIDA

Este trabajo tiene como punto de partida el trabajo etnográfico comprometido iniciado desde hace varios semestres con estudiantes de la Escuela de Educación de la Universidad de Los Andes, en Mérida, Venezuela, donde ofrezco un seminario sobre temáticas relacionados con educación no discriminatoria, educación no sexista, educación no violenta, calidad de la educación o pertinencia contra educación discriminatoria, con su correspondientes experiencias prácticas en centros educativos seleccionados por los y las estudiantes.

Comencé y comenzamos con los conceptos nucleares, porque cada palabra tiene su historia y para efectos de esta exposición, que será breve, solo abordaremos los dos *conceptos* del título.

1) En los seminarios, cuando hablamos de descolonización nos referimos a la necesidad de develar (a la vez que desaprender como personas y como docentes) la realidad sociocultural nacida a partir del poder ejercido por Europa y después EEUU sobre los pueblos de este continente, que se expresa por la dominación colonial (que comenzó hace más de 500 años) y neocolonial (siglo XX) en todos los ámbitos y que todavía pervive ampliamente con formas contemporáneas, ya que ha mutado adecuándose a los avances conquistados por las sociedades. Nos interesan especialmente todas aquellas situaciones (estructuras y prácticas) ancladas en este pasado para entender el presente y comenzar a transformarlas en la praxis educativa diaria.

Este proceso comienza con la conquista y colonización de lo que hoy llamamos América Latina, a la que se le impuso, como dice Aníbal Quijano (2010), *un patrón de poder global de dominación social sin precedente histórico y sociológico*. Este nuevo patrón de poder construye el constructo mental de *raza*, no solo como una mirada etnocentrista (eurocentrista) de superioridad/inferioridad, sino que se impuso en el momento de la discusión en la península ibérica (discusión entre Sepúlveda y Las Casas) sobre: ¿si las y los habitantes de estos pueblos originarios eran humanos, semi-humanos o bestias, si tenían o no alma? El monarca (de Castilla y Aragón) de entonces decide que son humanos, pero paganos y, por tanto, tienen que ser cristianizados (mandatado por una bula papal) por ser inferiores naturalmente. Admitidos como humanos, los llamados *indios* fueron convertidos en humanos, pero en el más bajo nivel de humanidad, sus identidades, culturas, conocimientos les fueron expropiados y sometidos a las formas más cruentas de servidumbre y juntos con ellos, más tarde, los grupos africanos que se trajeron a este continente, quienes fueron elimina-



dos antes, durante el viaje y una vez aquí en el continente los y las que no murieron sobrevivieron en condiciones de esclavitud.

Este patrón de poder clasificó y aún clasifica socialmente a la población con base a la idea de raza que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad científica que se convierte en hegemónica. Como señala Edgardo Lander (2000), con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino –simultáneamente– la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario social. Sigue señalando que con los cronistas españoles se da inicio a la *masiva formación discursiva* de construcción de Europa/Occidente y lo otro, del europeo y del indio, desde la posición privilegiada del lugar de enunciación asociado al poder imperial.

En torno a este constructo mental que llamamos *raza* –que clasifica y jerarquiza– se reconfigura también el conjunto de mecanismos y formas de dominación previas, empezando por la más antigua: la *dominación entre los sexos*,¹ que impone, genera y legitima un orden vertical, represivo, jerárquico y patriarcal en el que toda mujer es naturalmente inferior a todo varón. Esta idea es apuntalada más tarde, como señala Victoria Sau Sánchez (2000), *por múltiples teorías sobre la supuesta inferioridad de la mujer* no solo por la filosofía y las ciencias sociales, sino también por la iglesia hegemónica. Esta autora continúa diciendo que estas ideas vienen siendo desmanteladas e invalidadas en los tiempos actuales por avances científicos y las luchas de las mujeres; sin embargo, todavía siguen vigentes estos falsos conceptos o equivocaciones respecto a la mujer o a la feminidad, que, por haberse arraigado en la conciencia colectiva de las personas, la misoginia y el machismo permanecen como factores residuales que se resisten a ser definitivamente eliminados.

La ideas dicotómicas de superioridad/inferioridad expresadas a partir del concepto de *raza europea* como superior (y las otras inferiores), la *religión católica* como única (las otras herejías, sectas) y la *mujer naturalmente inferior* al varón (que es superior), etc., se imponen afectando a cada una de las dimensiones de las relaciones sociales que se establecen en todos ámbitos, ya que este eje de dominación sociocultural sin precedentes históricos redefine los nuevos ejes de explotación social (Quijano, 2010). Han pasado más de 500 años y ese tejido de constructos se han interiorizado y viven en las profundidades de nuestro inconsciente, forma parte de nuestros saberes, de *nuestro sentido común*, se expresa con el lenguaje y son constitutivos de nuestra memoria e imaginario social, dando como resultado diferentes formas de exclusión como racismo, machismo, clasismo (y un conjunto de otras discriminaciones) con las que diariamente nos topamos, que marcan las relaciones entre las personas y que

1 La desigualdad que hoy se discute con la categoría crítica de género, feminismo y la *colonialidad del género* la desarrolla la investigadora María Lugones (2008).



unas veces se expresan de forma deliberada y otras veces soterradamente y del que hasta hoy no somos conscientes y mucho menos de la magnitud de las consecuencias que han traído consigo en la conformación de las sociedades occidentales desde entonces. Esta matriz de dominación colonial se expresa en un sistema jerárquico con múltiples niveles de opresión que integra elementos estructurales, disciplinarios, hegemónicos y aspectos interpersonales.

Este largo proceso de colonización llega hasta finales del siglo XIX, no obstante, las independencias políticas que se dieron en las primeras décadas de ese siglo. En el siglo XX entra en escena un proceso neocolonial en el que EEUU es el “nuevo amo y señor de este continente” hasta nuestros días. Lander (2000) señala que al final de la segunda guerra mundial se establece el patrón de desarrollo occidental como la norma, se da la “invención” del llamado *desarrollo*, produciéndose substanciales cambios en la forma como se conciben las relaciones entre los países ricos y los pobres, y toda la vida cultural, política, agrícola, comercial de estas sociedades pasan a estar subordinada a esta nueva estrategia. El proceso descolló con la consolidación de las relaciones de producción capitalistas y modo de vida liberal, hasta que estas adquirieron el carácter de *las formas naturales de la vida social*. Finalmente terminó por imponerse como proyecto liberal hegemónico en el que se constituyen las disciplinas de las ciencias sociales que tienen como eje articulador central la idea de modernidad, cuyos fundamentos básicos son la universalidad de la historia que está asociada a la idea del *progreso unilineal*, la *naturalización* tanto de las relaciones sociales (entre hombres y mujeres, entre clases, etc.) como a la sociedad liberal-capitalista y, en ese sentido, *naturaliza también las múltiples jerarquías* y separaciones propias de esta sociedad, justificadas con los saberes científicos que se consideran superiores frente a los otros saberes. Esta mirada breve nos sirvió y nos sirve de base teórica-metodológica para comprender *la propuesta de descolonización* (que implica dejar de ser colonizado, de tener un pensamiento colonizado y colonizante, desmontar el colonialismo presente en todos los ámbitos, incluida especialmente la educación desde la teoría y práctica).

2) También en el seminario fue importante hacer conciencia y develar el patriarcado como un sistema de dominación de poder en un sentido amplio. Rescatamos aportes de varios autores/as al respecto. Comenzamos por Castells (1997) quien señala que el patriarcado es uno de los *fenómenos sociales más antiguos* que se conoce en la historia y se caracteriza por la autoridad, impuesta desde las instituciones, desde los hombres sobre las mujeres y sus hijos/as en la unidad familiar. Existe más o menos un consenso de que el origen del patriarcado es anterior al capitalismo. Para la investigadora María Mies (1998), este fenómeno data de 5.000 a 6.000 años atrás, frente al sistema de dominación capitalista que no alcanza a tener siquiera cinco siglos. Solo que el primero tiene una capacidad de mutar y de adecuarse a los diferentes modos



de producción que acompaña en el momento histórico concreto. Esta autora deja claro que *la antigüedad del patriarcado no dice nada de su carácter universal que muchos le atribuyen* y, por lo tanto, este sistema de dominación puede ser cambiado, ya que es *cultural y de control social*, pero por su coexistencia y retroalimentación con el capitalismo se mantiene vigente.

Castells (1997) coloca a la familia patriarcal como la piedra angular del patriarcado, aunque, según este autor, este tipo de familia se ve desafiada por los procesos interrelacionados de la transformación del trabajo y la conciencia de muchas mujeres en el mundo. No obstante que el patriarcado ha sufrido el impacto por el avance del movimiento feminista, el sistema capitalista-patriarcal afina y se aferra a sus mecanismos y códigos de dominación de clases y de género. Esta ideología patriarcal con su tradición milenaria ha logrado *sembrar una conciencia transhistórica con el objeto de reproducir los esquemas de dominación masculina y legitimar la práctica de la división sexual del trabajo*. Uno de estos esquemas ha consistido en asociar automáticamente a las mujeres al mundo doméstico y, a partir de este estereotipo, construir su identidad con base en la “servidumbre voluntaria” (Lagarde, 1993),² *naturalizando* la “responsabilidad” de las mujeres con tareas que tienen que ver con la preparación de alimentos, cuidado de niños/as, cuido y limpieza de la casa, cuidado de enfermos/as, entre otras. Y como si estas responsabilidades fueran pocas, en estos tiempos convulsos han asumido y están asumiendo, por necesidad vital (la mayoría de las veces sola —en muchas ocasiones— por irresponsabilidad paterna), la carga de conseguir techo y alimentación, así como se han vuelto responsables, en su mayoría, de la búsqueda de mejores servicios básicos para sus barriadas.³

Todo lo anterior se ha *normalizado y naturalizado*, no obstante que hoy día las mujeres muestran mayores avances en su educación formal y el aumento progresivo de mujeres que trabajan fuera de su casa de forma remunerada. Hoy, a pesar de todos estos avances, las mujeres siguen culturalmente ligadas al ámbito de la reproducción social de la vida en lo doméstico, tienen menos valoración y menor participación en las decisiones fundamentales de la política.

Rich (1986) amplía el concepto de patriarcado considerándolo como un *sistema socio familiar, ideológico y político* en el que los hombres —por la fuerza, por presión directa o a través de ritos, tradición, legislación, lenguajes, costumbres, modales, división del trabajo— determina la función que les corresponde o deja de corresponderles a las mujeres y en el que la *hembra* está sometida al *macho*.

2 Esta antropóloga mejicana es una feminista de referencia obligada con su reconocido libro *Los cautiverios de las mujeres: madres-esposas, monjas, putas, presas y locas*.

3 Ver tesis del Doctorado en Antropología, de la Universidad de Los Andes (Venezuela), de Francisco Hernández A. (2015), titulada *Antropología y vivienda. Una aproximación a la crisis material, simbólica y de género en la ciudad de Barinas en la primera década del siglo XX*.



En efecto, el patriarcado es un *sistema de explotación de las mujeres por los hombres*, los cuales se apropian de trabajos y servicios producidos por estas y constituye también un elemento del modo de producción: la producción y reproducción de la gente. Por otra parte, el patriarcado ha desarrollado históricamente una enorme capacidad de adaptación al desarrollo económico y en la etapa del capitalismo establece una alianza muy ventajosa para ambos sistemas que se entrelazan como las hebras de una cuerda hasta parecer una misma cosa, alcanzando ambos mediante el pacto una fortaleza difícil de doblegar (García R., 2010, 2014).

Estas definiciones nos dan la posibilidad de comprender con mayor precisión el patriarcado, porque lo considera un sistema socio-familiar, en primera instancia, que envuelve a las personas *naturalizando un proceso milenario que se impone mediante dispositivos violentos*,⁴ pero sobre todo como *dispositivos culturales*. Esto explica por qué los procesos sociales están condicionados por la impronta cultural, más difícil de transformar debido a que las tradiciones, los mitos, los rituales y las costumbres arraigadas impiden o retardan los cambios por la resistencia de los mismos, pues de manera inconsciente estamos reproduciendo en la vida cotidiana (en las familias, en las aulas, en las iglesias, en los medios de comunicación, con las letras de la música, los contenido de los chistes y un largo etcétera) estos esquemas y patrones culturales reforzados por la cultura invasora europea y ahora del “norte”, que los ha remozado o afinado, perpetuando el sistema de dominación patriarcal que muta y se amolda al sistema económico permanentemente.

Con esta categoría se pretende describir el origen, causas y la manera en que las mujeres sufren opresión, exclusión, desventajas frente a los hombres, por el hecho de ser mujeres. Este sistema de dominación milenario hunde sus raíces con mayor fuerza en la cultura patriarcal que ha sido también normalizada y naturalizada. Esta cultura no está enraizada en las diferencias biológicas de hombres y mujeres,⁵ sino es una creación humana histórica, por lo tanto, puede ser cambiada por nosotros/as. Somos de la idea que la transformación de este modelo está a cargo de las familias, las escuelas, las iglesias, los medios de comunicación, una vez que hagamos conciencia de las desigualdades que produce.

En efecto esta cultura patriarcal como tal puede cambiar y, en ese sentido, es que hablamos de la *despatriarcalización* que implica *des-hacer, des-montar el sistema más poderoso y duradero de desigualdad, jerarquías y privilegios entre los hombres y las mujeres*. Como dice Arellano Hermosilla (2015), María Galindo, feminista boliviana-

4 Violencia de género: violencia que reciben las mujeres por el hecho de ser mujer. Ver la *Ley Orgánica de los Derechos de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia* (Caracas, 2007), de Venezuela, en la que se contemplan 21 tipos de violencia contra las mujeres, entre las que destacan violencia física, simbólica, obstétrica, sexual, femicidio, etc. Ver también Hernández (2015).

5 Ver María Mies (1998).



na, señala que el colonialismo implica aquí una alianza entre colonizador y colonizado en relación con la opresión de las mujeres. Entonces, sentencia: *no se puede descolonizar sin despatriarcalizar*, porque un proceso serio de descolonización ha de des-hacer esos privilegios patriarcales como parte del colonialismo y no inventarse una descolonización a su medida que inserta el sometimiento de las mujeres dentro de los saberes culturales ancestrales que deben ser preservados. El patriarcado no es una cuestión aparte, sino un eje de la construcción económica, cultural y política de la sociedad. La despatriarcalización se convierte entonces en la osadía de concebir al patriarcado como una estructura susceptible de ser des-montada, des-aprendida (Galindo, 2013, citado por Arellano Hermosilla).⁶

II LOS DATOS ETNOGRÁFICOS RECOGIDOS NOS MUESTRAN LA ESCUELA OCULTA

La escuela develada...

El trabajo práctico comienza con etnografías en la escuela que las denominamos descolonizantes y despatriarcalizantes para estudiantes de la licenciatura en Educación (diferentes menciones),⁷ con quienes realizamos la observación participante en las escuelas seleccionadas en la ciudad de Mérida. Una vez realizadas estas actividades el seminario se convierte en un espacio de estudio, debate, investigación y propuestas a partir de las observaciones y los diarios de campo a la luz de las teorías revisadas. En este contexto y en estos tiempos que corren, partimos sabiendo que la educación y educar es más que transmitir conocimientos, la escuela es un espacio social relacional entre y con las personas, con la naturaleza y con el mundo, pero sabiendo también que somos singulares a la vez que diversos, apuntando hacia la urgencia ética y el compromiso de educar sin discriminación por la equidad-igualdad, para la convivencia y la paz, y la pertenencia planetaria.

Las observaciones develaron relaciones discriminatorias en diferentes situaciones en todos los centros educativos-privados y públicos, urbanos y semi-urbano- del área metropolitana de Mérida, en Venezuela.⁸ En el 2015, observando la jornada

6 Arellano Hermosilla (2015) y Galindo (s/f).

7 Educación, mención Preescolar: matemáticas, idiomas, ciencias físico-naturales, educación física y deportes, de la Facultad de Humanidades y Educación, de la Universidad de Los Andes, en Mérida, Venezuela.

8 Las y los estudiantes asistieron tres horas por semana a cada centro educativo durante todo el semestre. Igual que quien escribe hice recorridos y observaciones en las áreas comunes y entrevistas informales a docentes, estudiantes, personal administrativo y de mantenimiento. Las observaciones se realizaron en ocho centros educativos: cuatro centros públicos del sector popular medio urbano y semi-rural; dos centros educativos públicos del norte y centro de la ciudad, del sector comercial urbano; y dos centros educativos privados católicos en urbanizaciones residenciales de sectores con ingresos medios y altos.



escolar sea dentro como fuera del aula (patio de recreo, comedor, cafetín, en los pasillos, etc.),⁹ conseguimos formas de pensar, sentir, actuar-proceder y actitudes-conductas discriminatorias tanto en docentes, personal de vigilancia y mantenimiento, como en niños, niñas y adolescentes.

Enumeramos algunos resultados de estas observaciones participantes y anotaciones de diarios de campo:

1) En los cuatro centros educativos *públicos* del *sector popular medio urbano* (Escuela Básica Bolivariana en el sur de la ciudad, Unidad Educativa en la ciudad de Ejido, Escuela Básica en la avenida Las Américas, Escuela Básica en un sector semi-rural de la ciudad), de la lectura de los diarios de campo obtuvimos una larga lista de descripciones de relaciones que expresan diferentes tipos de discriminación¹⁰ que tienen como base estereotipos y prejuicios.¹¹ Las más frecuentes:

- a. Discriminación por género: sexismo entre estudiantes y de parte de docentes (p.e., a un niño que quiere quedarse en el espacio de representar e imitar le dicen: “¿Acaso eres niña para estar jugando con las muñecas y cocina y no en el parque...?”), acto seguido la maestra le explicó el significado de este espacio, mostrando actitudes homofóbicas al respecto.
- b. Discriminación de niños hacia niñas, intolerancia por parte de estos –además con vocabulario soez– hacia niñas que realizan por su iniciativa alguna acción que ellos consideran masculinas (p.e., correr detrás de una pelota).
- c. Discriminación a niño con autismo (discapacidad) por parte de un grupo de compañeros/as de estudio, sin que la docente se inquiete lo suficiente.

9 Revisamos las etnografías de los tres años anteriores y encontramos las mismas discriminaciones y exclusiones que en este año. En 2015 tenemos que hacer mención expresa a las y los estudiantes Claudia Cabrita, Ariana Garfido, Jennifer Cubas, Marleny Rodríguez, Flor Márquez, Francisco Díaz y Ricardo Flores.

10 La discriminación es una práctica cotidiana que consiste en dar un trato desfavorable o de desprecio inmerecido a determinada persona o grupo, que a veces no percibimos, pero que en algún momento la hemos causado o recibido. Los efectos de la discriminación en la vida de las personas son negativos y tienen que ver con la pérdida de derechos y la desigualdad, lo cual puede llevar al aislamiento, a la violencia y, en casos extremos, hasta la muerte. Anna María Fernández Poncela la define como la conducta sistemática y extendida socialmente, duradera en el tiempo, culturalmente aceptada en ocasiones, hacia personas o grupos estereotipados, sobre los cuales pesa un prejuicio negativo o incluso un estigma junto a una desventaja en principio inmerecida, y cuya intención es dañar o conculcar los derechos y libertades de un ser humano o de un grupo social. Ver su artículo titulado: “Prejuicios y estereotipos. Refranes, chistes y acertijos, reproductores y transgresores” (Fernández Poncela, 2011).

11 Diferencia entre estereotipos (es una idea, imagen mental simplificada, conjunto de creencias sobre atributos asignados a un grupo. Aceptados culturalmente, aprendidos, sociales y compartidos. Originan tradiciones culturales) y prejuicios (es un juicio y opinión de carácter negativo aparentemente sin fundamento. Percepciones, creencias y actitudes, creadas y aprendidas sobre imágenes estereotipadas, cuyo componente principal es evaluativo y emocional, conforme a expectativas). Ver Anna María Fernández Poncela (2011).



- d. Discriminación por clase social entre niños de la misma clase¹² y entre niños/as de sectores *pudientes* y campesinos, que muestran prejuicios de la gente urbana sobre la gente de la zonas semi-rurales montañosa a partir de descalificaciones (p.e., unas niñas llaman a otras “*campurusas que no se bañan*”).¹³
- e. Discriminación clasista por parte de la maestra y su habitual referencia al uso de marcas como *lo máximo* (p.e., la maestra hace comentarios y aplaude a niños y niñas que usan prendas u objetos de marca conocidas) y el desprecio o maltrato implícito hacia los/as que visten diferente (con marcas nacionales o menos conocidas).
- f. Discriminación por condición física o apariencia personal llegando al acoso y ridiculización hacia las estudiantes con sobrepeso (gordofobia), igual sucede con estudiantes embarazadas.¹⁴
- g. Discriminación por creencias religiosas durante todo el año, a partir de la puesta en práctica del acostumbrado calendario de celebraciones de la iglesia católica.
- h. Discriminación por preferencia política, caso concreto por descalificación prejuiciosa de parte de la directora de la escuela¹⁵ frente a una docente graduada en la Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV),¹⁶ cuando las estudiantes del seminario se presentaron ante la directora esta les dijo: “*Ustedes van con (fulana), que es egresada de la UBV, no sabe nada, de paso chavista...*”.

Además, en estos centros educativos observamos que en el aula hay una simulación frecuente de juegos violentos por parte de los varones que muestran una marcada influencia de los medios de comunicación, p.e. cuando una docente les pide elaborar dibujos aparecen las armas de fuego y blancas (cuchillos), los modelos más

12 Hay mucha presencia de lo que se viene llamando jocosamente el *síndrome de doña Florinda* (personaje de la serie mejicana El chavo), síndrome que se está mostrando frecuentemente en la sociedad venezolana actual.

13 Estereotipo negativo usado frecuentemente contra los/as campesinos/as del país.

14 Desconocen la resolución del Ministerio de Educación (ME) de 1997 al respecto, hago mención especial a la feminista venezolana Argelia Laya quien luchó en los años 1990 para que no se expulsaran a las estudiantes embarazadas, porque se les negaba el derecho al estudio, al contrario de los que las embarazaban, quienes seguían su vida sin sobresaltos.

15 Esta situación ha sido muy frecuente en muchos centros educativos (colegios privados y algunos liceos públicos), además de la discriminación por clase social, sexo-género y etnia. En tiempos de guarimbas (eufemismo de terrorismo), nos encontramos con mucha frecuencia con la discriminación por ideas, filiación o pertenencia políticas que violenta y excluye a las y los que no piensa como los de la oposición al gobierno bolivariano (he aquí un tema y tarea pendiente para los ministerios de educación y las universidades).

16 Este centro universitario (Universidad Bolivariana de Venezuela) fue fundado por el gobierno bolivariano en tiempo del presidente Hugo R. Chávez Frías.

caros de celulares, imágenes con expresiones de reggaetón. Mención especial en una clase de valores sobre el respeto y la solidaridad, la maestra pidió a niños/as ilustrarla y un niño dibujó un hombre con armas, la docente le habló de nuevo sobre el mismo tema y el niño alegaba que para que hubiese respeto se necesitaba llevar armas. Asimismo, en estas visitas a los centros observamos con asiduidad violencia escolar entre varones y entre niñas y niños, otras que se acercaban para contar los eventos de violencia familiar a que estaban expuestas.

Igualmente, en una escuela bolivariana de un sector popular encontramos una expresión de violencia institucional por la falta frecuente del servicio de almuerzo y merienda ofrecido por PAE¹⁷ y, por tal motivo, las docentes suspenden las clases en la tarde afectando a las niñas y los niños que más necesitan la regularidad del servicio (tanto escolar como alimenticio). Asimismo, observamos asombrados/as¹⁸ que una docente desanima a las niñas y los niños al estudio de las matemáticas, descalificando a los/as especialistas en matemáticas, como un mecanismo de defensa porque ella misma no sabía resolver un problema.

2) En cuanto a los centros educativos públicos donde concurren *sectores medios populares ubicados en el centro y norte de la ciudad*, considerado un *sector comercial urbano* (bachillerato), encontramos igualmente:

- a. Discriminación de género (sexismo) entre adolescentes y de parte de los y las docentes (p.e., actuación discriminatoria con comentarios dañinos de docente contra estudiante embarazada, del profesor de deportes que discrimina y acosa a una adolescente con rasgos físicos de mujer, de adolescentes varones de 4º año que acosan y manosean¹⁹ a estudiantes mujeres en el patio de recreo y pasillo, y un grupo de adolescentes que juega fútbol y no dejan participar a compañeras, porque es un juego de hombres y no de mujeres).
- b. Discriminación por homofobia de parte de docentes y entre adolescentes varones (p.e., le gritan obscenidades a adolescente con características a la que ellos asocian con la sexo-diversidad).
- c. Discriminación por clase social de parte de profesores quienes hacen con

17 PAE: Programa de Alimentación Escolar, política alimentaria gratuita en Venezuela que cubre preescolares, escuelas y liceos públicos, es decir, desde la educación maternal, incluyendo la inicial hasta la básica y educación media.

18 Las/os estudiantes que observaron esa actitud y conducta de esta docente consideraron que era una respuesta a su poco dominio de la materia.

19 En un liceo observamos adolescentes varones que manoseaban las nalgas de adolescentes mujeres, también estudiantes. Estas conductas machistas que observamos parecieran normalizadas, incluso las realizan frente a las personas adultas del centro y son invisibles ante sus ojos. Todavía a mi memoria regresa esta imagen que asombrada presenciamos.



mucha frecuencia comentarios clasistas sobre los estudiantes por su origen social (p.e., es frecuente oír estos calificativos: *malandros*,²⁰ *sucios*, *cochinos*, de parte de los docentes).

- d. Discriminación por creencias religiosas (p.e., las autoridades excluyen frecuentemente de algunas actividades a jóvenes y docentes que pertenecen a otras religiones).
- e. Discriminación por discapacidad (p.e., un profesor humilla a una estudiante con discapacidad auditiva, no permitiendo el ingreso de su traductor).
- f. Discriminación por condición física o apariencia física (p.e., docentes y estudiantes hacen comentarios desagradables de estudiante con sobrepeso y cuando salió del liceo a esta joven con sobrepeso algunos/as compañeros/as la golpean calificándola de *fea*, *obesa* y *pobre*).
- g. Discriminación por preferencia política (p.e., profesor retira –excluye– de una mesa de trabajo a estudiante *oficialista*²¹ sin dar explicación).
- h. Discriminación por color de la piel, racismo (p.e., estudiantes hacen comentarios soeces de un profesor afrodescendiente y comentan que les inspira desconfianza, expresando un pensar y sentir racista).

3) En centros educativos *privados en urbanizaciones residenciales, sectores con ingresos medios y altos* (colegios católicos), también los diarios de campo muestran una larga lista de relaciones que expresan diferentes tipos de discriminación, entre otras:

- a. Discriminación por clase u origen social (p.e., una niña le dice a la maestra de preescolar después del desayuno: “*Las maestras y las sirvientas son las que limpian la mesa*”, la docente respondió adecuadamente teniendo en cuenta la edad de la niña), otro caso a resaltar es el de la bedel del colegio –siete años trabajando en la institución– a quien le negaron la inscripción de su hija de 10 años de edad aludiendo el monto de la mensualidad y la opinión (el qué dirán) de los representantes.
- b. Discriminación racial de parte de niñas (p.e., comentarios racistas frente a persona afrodescendiente).
- c. Discriminación étnica (p.e., trato sexista y excluyente a niña descendiente indígena de parte de una maestra en presencia de otras/os niñas/os).
- d. Discriminación por nacionalidad, xenofobia (p.e., a una niña árabe que habla muy poco el castellano otra niña que no le entendía le escupió la cara).

20 En Venezuela se le llama *malandros* a las personas que han cometido delitos.

21 Este es el calificativo que se les endilga a las personas que apoyan al gobierno bolivariano y tiene una connotación negativa.

- La maestra la sancionó y promovió ronda para hablar del caso.
- e. Discriminación por condición física y sexismo (p.e., con frecuencia se burlan de estudiante “poco agraciada” a la vez que hace promoción deliberada de los estándares de belleza occidental).
 - f. Discriminación por edad (p.e., algunas niñas califican frecuentemente de vieja a las docentes).
 - g. Discriminación por discapacidad (p.e., una maestra comenta cuando una madre ingresa al colegio con su hijo con discapacidad auditiva: *“Ahora este sordo nunca falta...”*).
 - h. Discriminación por preferencia política (se anotaron varios casos de actitud negativa, de desprecio frente a personas que manifiestan afectos al gobierno bolivariano).
 - i. Discriminación por creencias religiosas entre docentes católicas que imponen sus cultos al resto de integrantes de la comunidad escolar (docentes y niños/as).

En todos los centros educativos encontramos: el lenguaje más utilizado por docentes y estudiantado es sexista (sexismo lingüístico). Observamos con asiduidad violencia escolar entre varones y entre niñas y niños (grupo 2), frecuente violencia entre las niñas (grupo 3), niñas que se acercaban para contar los eventos de violencia familiar a que estaban expuestas (grupo 2), relaciones violentas entre representantes y entre docentes, visitantes y personal de vigilancia (grupo 2).

Otras constantes que encontramos en todos los centros es el cumplimiento del calendario católico, al cual se le dedica un tiempo muy importante de la jornada (desacatando el artículo 7 de la Ley Orgánica de Educación sobre educación laica) a través de actividades que con frecuencia, en muchas oportunidades, comienza la jornada con las oraciones, el pesebre, paradura del niño, semana santa y celebraciones con misas, sin tener en cuenta a las personas (estudiantes, docentes, resto del personal) de las otras iglesias. Igualmente dedican muchas horas en organizar y ejecutar el calendario de las fiestas comerciales (días de carnaval con elección de reinas,²² de la amistad, de la madre, del padre, del niño y hasta las de Halloween). También es importante resaltar que las y los estudiantes comenzaron a visibilizar relaciones discriminatorias en otros ámbitos de su vida cotidiana, como, por ejemplo, en el trolebús (sexismo, racismo, clasismo), en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes (discriminación por preferencia política,

22 Estas actividades escolares constituyen un entrenamiento temprano del famoso concurso del Miss Venezuela, que comienza con la promoción por parte del profesorado todos los años de la elección y coronación de reinas de belleza del preescolar, nivel básico, liceo y la universidad, en la cual las mujeres desde muy niñas se les somete y convierte en mercancía, aún en tiempos de gobierno bolivariano. Esta realidad es una vergüenza nacional, porque no es más que una especie de torneo de carne en el que las mujeres, a través del modelaje, se les cosifica, se les convierte en un objeto a mostrar y mercantilizar.



homofobia, sexismo/acoso sexual), en espacios públicos como en la plaza Bolívar (clasismo), en el comercio (homofobia y transfobia),²³ en el transporte público y en los centros de trabajo (racismo), en el club (clasismo), en supermercado (por edad-edaísmo) y en las comunidades de residencia (racismo, clasismo).

La escuela a examen...

Durante este tiempo, estudiantes y docente nadamos entre dos aguas, a veces revueltas, entre la facultad (discusión teórica-metodológica y discusión de lo observado) y en los centros educativos (observaciones participantes, elaboración de los diarios campo y las prácticas discriminatorias) de lo que sucede cotidianamente en los mismos, teniendo como base los conceptos nucleares y los temas relacionados con este problema sociocultural que está muy presente en los centros educativos estudiados.

Estas etnografías comprometidas arrojaron evidencias que nos llevaron a hacernos preguntas: *¿Cuáles son los problemas más urgentes y las necesidades educativas más apremiantes de nuestro contexto actual y en las escuelas visitadas y observadas?* A la vez nos decíamos que es necesario aprender matemáticas, lengua, geografía, historia, pero también es importante en la etapa escolar aprender la empatía, la solidaridad, la cooperación, la equidad-igualdad en la diversidad, la amistad, aprender a vivir en paz y sin violencia, el respeto y la tolerancia, a convivir de otro modo en el que se vislumbra otro modelo de relaciones sociales. Inmediatamente luego de la exploración de la institución escolar nos encontramos en esta búsqueda y esto nos llevó a que los cimientos que le confieren realidad a las relaciones sociales en el espacio escolar –en general– son de competencia, sectarismo, egoísmo e individualismo, y expresan jerarquías y desigualdades, lo más grave es que, a pesar de mostrarse diariamente en estas instituciones, pasan desapercibidas o consideradas irrelevantes y a veces son aupadas (conscientes o no) por las personas adultas de estos centros (docentes, personal administrativo y de limpieza, padres y madres).

Como observamos, las discriminaciones se manifiestan cuando una persona o grupo (niños/as o jóvenes) o institución (docentes y personal administrativo o de mantenimiento) expresan en forma permanente u ocasional un trato desfavorable o de desprecio con opiniones, realizan acciones (procedimientos) o actitudes promotoras de alguna segregación e intolerancia basadas en la racialidad (racismo), el sexo-género (sexismo), la orientación sexual (homofobia), la clase social (clasismo), la nacionalidad (xenofobia), las edades (edaísmo), la afiliación, entre otras, en la cual

23 Transfobia: discriminación hacia los/as transexuales y transgéneros.

hay subyacente la idea de que existen grupos humanos superiores a otros en razón de estas características. Las acciones de discriminación se traducen en distintos tipos de violencias (física, emocional, verbal, etc.), en cuya base se encuentran estereotipos (negativos) que motivan la exclusión social. Estas formas de pensar, sentir y actuar discriminatorias son aprendidas en su socialización, justamente niños, niñas y adolescentes van incorporando opiniones, ideas que se cristalizan en conductas y actitudes de discriminación hacia los grupos sociales que tradicionalmente han sido y son marginados y excluidos en el proceso de inferiorización que comenzó con la colonización (indígenas, afrodescendientes, mujeres, personas sexodiversas, feligreses de otras iglesias, etc.).

Estas realidades discriminatorias develadas están en el nivel de la acción, de la conducta que se produce como resultado de los estereotipos (*imágenes mentales simplificadoras sobre atributos asignados a personas o grupos que aceptamos culturalmente*) y prejuicios (*actitudes creadas y aprendidas sobre imágenes estereotipadas y creencias negativas*) que se traducen en un trato hostil, intolerante y excluyente que llega muchas veces a la violencia hacia una persona. La discriminación tiene un impacto negativo en quienes son víctimas de estas acciones, llegando a generar graves consecuencias en la vida escolar que repercutirá en su vida adulta.²⁴

Todas estas evidencias también nos remiten al modelo de sociedad que se nos impuso a partir del proceso de inferiorización del “otro” que comenzó con la conquista y colonización de lo que hoy llamamos Venezuela. Este patrón de poder y control colonial y neocolonial impuso una forma de relacionarse, de pensar y saber a partir del par dicotómico de *superioridad* (europeo, blanco, varón, católico) / *inferioridad* (indígena, africano, mujeres, no católicos), que califican y jerarquizan y se siguen imponiendo en la práctica y son parte de nuestro inconsciente, se siguen transmitiendo como parte de nuestros saberes a través del currículo oculto,²⁵ se refuerza como el lenguaje verbal, gestual que –en general– es racista, sexista, clasista, es decir, excluyente, descalificadorio y son constitutivos de nuestra memoria individual y como imaginario social. No es entonces extraño que, después de que *esculcamos* algunos centros educativos, hayamos encontrado en nuestro trabajo etnográfico estas formas de discriminación y exclusión, como el racismo, machismo, clasismo, entre

24 Este es y sería un tema interesante para ser objeto de investigación.

25 El *currículo oculto* consiste en aprendizajes (valores, actitudes, conocimientos, destrezas, significados, habilidades, supuestos) no explícitos o no intencionales que se dan en el contexto escolar, en el aula y en el proceso de enseñanza mismo. Está constituido por una serie de patrones establecidos: el lenguaje que utilizan, las formas de relacionarse, las jerarquías, los gestos, los materiales didácticos, la disposición de los espacios y tiempos. Estos elementos no son insignificantes en el proceso de enseñanza-aprendizaje de niños/as y adolescentes ni en la conformación de la personalidad, las habilidades y actitudes que desarrollarán en su futuro. La investigación del currículo oculto busca eliminar formas *no visibles* de discriminación, de imposición, de dominación y violencia, etc., y, por tanto, favorecer prácticas educativas y procesos de aprendizaje mucho más libres y conscientes, así como generar relaciones de poder más equilibradas. Ver García, Cabral, Monsalve y Alarcón (2003).



otros, que caracterizan las relaciones entre el estudiantado, profesorado y que unas veces se expresan de forma deliberada y otras veces soterradamente, y de las que hasta hoy no somos conscientes y mucho menos medimos la magnitud de las consecuencias que han traído y trae consigo en la conformación de las sociedades occidentales y occidentalizadas desde entonces. Lo que sí podemos afirmar es que la colonialidad (poder, saber y de género) se expresa en este ámbito.

En fin, frente a estos hallazgos *la escuela develada* debe ir *a examen* y, justamente, el seminario que ofrecemos a docentes en formación tiene esa finalidad, porque consideramos que es importante reconocer, a partir de la investigación, que tenemos una escuela discriminatoria que conspira contra la calidad de la educación y contra la posibilidad de contribuir en la construcción de una sociedad diferente a la que tenemos. Asimismo, este seminario ha sido importante para sembrar la necesidad de estar vigilante de una misma y uno mismo con la finalidad de ir desechando saberes, actitudes y conductas discriminatorias que tienen lugar en las escuela y que se manifiestan en *una serie de actitudes concretas en cuanto a conductas sociales* que van desde *la indiferencia* –no interesarse por el/la otro/a–, *el ninguneo* –no acercarse al/a la otro/a–, *la invisibilidad* –no mirar al/a la otro/a–, *la burla* –ridiculizar o insultar verbalmente al otro o la otra–, y a *actos de intolerancia e injusticia*, entre otros,²⁶ que reproducen en el espacio educativo el modelo neo/colonial y patriarcal. Visibilizada esa trama de relaciones discriminatorias y sensibilizadas/os, podremos poner en marcha propuestas prácticas concretas para comenzarla a desarmar y desmontarla individual y colectivamente, pues estos contenidos discriminatorios podemos hacerlos conscientes.

Somos lo que hacemos... pero sobre todo lo que hacemos para cambiar lo somos.
Eduardo Galeano

III ALGUNAS CONCLUSIONES PARA SEGUIR INVESTIGANDO EL HECHO EDUCATIVO

A manera de conclusión inconclusa, porque esta experiencia académica teórica práctica continuará transitando aún entre las aulas de la facultad y los centros educativos de la ciudad y el estado, manifestamos:

1. Estas prácticas discriminatorias podemos abordarlas de diferentes maneras como *problema individual*, como **dice Luis Bigott (2010),²⁷ es una postura que reduce el problema educacional al área del aprendizaje, de la enseñanza o del binomio construido enseñanza-aprendizaje**, todo ello en una sociedad inmutable,

²⁶ Ver Anna Ma. Fernández P. (2011, p. 320).

²⁷ Este reconocido educador venezolano (Bigott, 2010) es referencia nacional y latinoamericana en el tema de colonización y descolonización de la educación.

de superficie plana, no conflictiva y como *problema sociocultural y sociopolítico* que responde a un patrón de desarrollo occidental capitalista-patriarcal como la norma. Estas dos posturas no son excluyentes se retroalimentan. Así:

- a. **La discriminación es ideas, procedimientos y actitudes aprendidas y el espacio escolar produce y reproduce su aprendizaje.** La escuela no es el único agente de socialización de niños/as y jóvenes, ni siquiera el más importante, pero sí tiene una parte de responsabilidad en esta tarea fundamental para el futuro de nuestras sociedades y como **sistema educativo, en su conjunto, debe adoptar las medidas informativas y formativas que permitan generar experiencias que apunten hacia relaciones inclusivas y respetuosas, que resguarden la dignidad de las personas y que tengan como meta la formación de mujeres y hombres libres, sensibles, solidarios y socialmente responsables en el fortalecimiento de la democracia, capaces de participar, incidir y mejorar la vida de su grupo, comunidad y país.**
- b. La segunda postura sobre las discriminaciones se ha edificado con base en los conceptos nucleares a partir de los cuales hurgamos, especialmente en todas aquellas estructuras y prácticas (relaciones, instituciones y conocimientos) ancladas o que responden aún al pasado colonial y neocolonial, que una vez analizadas nos lleva a reconocer y entender el presente y comenzar a transformarlas a partir de construir nuevas condiciones (del ser, saber y poder en el aula y en escuela) que nos permitan consecutivamente, a partir de la praxis educativa, el proceso para descolonizar y despatriarcalizar la escuela, comenzando por propuestas prácticas diarias que promuevan un proceso de concienciación sobre quiénes somos como personas, como clase social y el país en concreto y el mundo en que vivimos, además de estar consciente de la importancia de la tarea que tenemos en nuestras manos y la necesidad de descolonizarnos y despatriarcalizarnos en el conocimiento y la acción, como personas y como docentes en formación y en ejercicio. Silvia Rivera Cusicanqui (2012) propone la descolonización del pensamiento y la práctica, como conceptos imprescindibles para la pervivencia de la mayoría con autonomía de pensamiento, el rescate de la memoria y la construcción de comunidades.

2. Algunas propuestas prácticas para comenzar con los/las docentes en ejercicio y en formación a partir de la mirada teórica-metodológica expuesta, para lo cual hay que comenzar por:

- a. Tener presente que la escuela es un espacio político (no partidista) y tiene que mirarse esta realidad como tal y además es importante develar cómo



el sistema de desigualdad social (expresión de los dos sistemas –capitalista patriarcal– de dominación que se retroalimentan) presente en la sociedad se reproduce en estos espacios educativos y a partir de esta concienciación asumir el compromiso individual y colectivo como estudiantes y docentes en formación, comenzando a desaprender o des-hacer esta realidad sociocultural que no permite cumplir con la pertinencia social de la educación formal y su cometido de calidad, muy discutida en los últimos tiempos.

- b. Develar y reconocer cómo el sistema educativo ha sido un sistema al servicio de la expansión del modelo occidental-colonial y de su mirada colonizante y patriarcal (las etnografías realizadas nos lo confirman). El sistema educativo ha sido uno de los métodos de *blanqueamiento* que se ha llevado en territorios como América Latina.²⁸ La escuela nos ha *asimilado* a la mayoría de la gente de esta tierra, nos ha *moldeado* nuestra imagen del mundo, nos ha dicho qué es lo bárbaro, qué es lo superado, qué es lo verdaderamente humano, cuál es el tipo de relación con la naturaleza que hay que tener, nos ha introyectado esa mirada sobre nosotros mismos y nosotras mismas, que es la mirada producida por la matriz colonial y neocolonial. Igualmente la escuela, como parte del sistema educativo, ha acompañado los procesos de estabilización de los modelos liberales y neoliberales a partir de acciones que parecen *inofensivas* como, por ejemplo, la celebración de un calendario de fiestas comerciales que estimulan a niños, niñas y adolescentes al consumismo (a vivir alrededor del paquete consumista neoliberal) y al calendario de fiestas religiosas que igualmente le garantiza la feligresía a la iglesia hegemónica (la católica).
- c. Superar el sentido común colonizado que ha incorporado la valoración positiva de lo europeo y lo estadounidense y la desvalorización de lo propio, aunque esto esté cambiando porque la gente se siente orgullosa de ser indígena, pero hay elementos, como la escuela, que no han sido realmente pensados desde una perspectiva de descolonización y despatriarcalización. No hay liberación posible sin **descolonizar la conciencia propia**, que sería abandonar la mirada despectiva colonial e inferiorizante del/la indio/a, negro/a o mujer que todos llevamos dentro (inoculada por la modernidad/colonialidad) para lo cual urge reflexionar y actuar individual y colectivamente.²⁹ Además, hay que desarticular el discurso tradicional del *mestizaje*³⁰ que permitió legitimar

28 Entrevista a Yuderlys Espinosa Miñoso, referencia latinoamericana del feminismo decolonial realizada por Barroso, J. M. (2014).

29 Entrevista a la socióloga aimará Silvia Rivera Cusicanqui por Álvaro Zerda Sarmiento (2012), quien es una de la que más ha desarrollado el tema indígena, mujer y descolonización.

30 Reconocida socióloga afrodescendiente Esther Pineda (2011).



- el racismo en nuestro país que invisibilizó la diversidad cultural.
- d. Develar y mostrar un sistema de dominación que podríamos llamar el más antiguo y el más abarcador que es el patriarcado venezolano y latinoamericano, un orden que se ha considerado *natural de la sociedad humana* y a partir de las propuestas feministas de despatriarcalización comenzará por desmontar, revisar críticamente el conocimiento científico y cuestionamiento en profundidad del modelo androcéntrico (lo masculino como centro de la experiencia humana) tanto en la ciencia social incluyendo la educación en general y la escuela en particular así como en la vida cotidiana.
 - e. Construir una posición epistémica desde y del sur en el cual el primer problema a superar para los que vivimos en el Sur es que las teorías están fuera de lugar: no encajan en ninguna de nuestras realidades sociales ya que están guidas por una lógica eurocéntrica, etnocéntrica, colonialista y patriarcal, que ha negado, silenciado, descalificando, invisibilizando los otros saberes de las clases, de los pueblos, de los grupos sociales y de las mujeres que han sido históricamente victimizadas, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo global,³¹ es decir, hay que visibilizar, rescatar lo *pluriverso* reconociendo la diversidad de formas de entender el mundo y dar sentido a la existencia a todos/as por igual.
 - f. Construir asimismo una epistemología que levante el velo de cosas ocultas, incluso reprimidas, pues en la educación la epistemología siempre ronda los debate solo sobre el currículo formal y sus métodos, por contenidos de las materias y la práctica docente, dejando de lado el currículo oculto que hemos develado como eurocéntrico, neocolonial y patriarcal. En estos debates muchas veces se suele olvidar el carácter político de la educación y lo más olvidado aún encuentra su carácter eurocentrado, neo/colonial y patriarcal, ya que las escuelas siguen repitiendo estos modelos cristalizados en ideas, lenguaje, imágenes, estereotipos y prejuicios que lo reproducen, limitando las potencialidades del nuevo currículo y la nueva Ley Orgánica de Educación (2009) que, aun siendo importantes como horizonte, tienen que ir acompañados de un proceso crítico sobre la educación que hemos tenido y seguimos teniendo.
3. En fin, las propuestas prácticas pasan por la comprensión de que somos producto de unos modelos y a la vez los reproducimos tanto en la vida cotidiana como docentes en los centros educativos y, parafraseando a Freire, como *educadores* (agregamos educadoras) *debemos cuestionarnos para quien y a favor de quien educamos.*

31 Ver De Sousa Santos, Boaventura (2009).



Es necesario un cambio radical de paradigma en todos los niveles³² de la vida, que rompa con la *imposición monocultural del saber occidental* y que ayude a germinar este nuevo paradigma civilizatorio que la lógica humana demanda imperiosamente en la actualidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arellano Hermosilla, C. (2015) Despatriarcalizando: Julieta Paredes y su vinculación con el Discurso político y poético de mujeres mapuche. *Revista Antropologías del Sur*, (4): 53-65.
- Barroso, J.M. (2014). Feminismo decolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa. Entrevista con Yuderlys Espinosa Miñoso. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, (3): 22-33. Recuperado de <http://iberoamericasocial.com/feminismo-decolonial-una-ruptura-con-la-vision-hegemonica-eurocentrica-racista-yburguesa>
- Bigott, L.A. (2010). *Hacia una pedagogía de la des-neocolonización*. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial Ipasme.
- Bozano, J. (2016). La espiritualidad contra-hegemónica como espacio de descolonización. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, (4): 37-38. Recuperado de <http://iberoamericasocial.com/la-espiritualidad-contra-hegemonica-espacio-descolonizacion>.
- Castells, M. (1997). *Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad* (Vol. 2). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* (1999).
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reivindicación del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- Fernández Poncela, A.M. (2011). Prejuicios y estereotipos. Refranes, chistes y acertijos, reproductores y transgresores. *Revista de Antropología Experimental*, (11): 317-328.
- Galindo, M. (s/f). *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalizar*. La Paz, Bolivia: Edit. Mujeres Creando.
- García, C.T., Cabral, B.E., Monsalve, N. y Alarcón. M.J. (2003). *El sexismo en el aula preescolar*. Mérida, Venezuela: ULA.
- García R., C.T. (2011). *Conceptos fundamentales de la Socioantropología de Género*. Mérida, Venezuela (obra no publicada).
- _____. (12 de septiembre del 2014). El patriarcado ¿nos afecta por igual a mujeres y a hombres? Ponencia en el *Taller Teorías políticas latinoamericanas en la ETA. Mistajá Mérida*, organizado por el Movimiento de Educación Popular Nuestroamericano Hugo Chávez. Mérida, Venezuela.
- Hernández A., F. (2015). *Antropología y vivienda. Una aproximación a la crisis material, simbólica y de género en la ciudad de Barinas en la primera década del siglo XX* (tesis de doctorado). Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

32 Ver Bozano, J. (2016).

- Lagarde, M. (1993). *Los cautiverios de las mujeres: madres-esposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 4-23). Buenos Aires, Argentina: CLACSO. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>
- Ley Orgánica de Educación* (2009). Caracas, Venezuela.
- Ley Orgánica de los Derechos de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia* (2007). Caracas, Venezuela.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tábula Rasa*, (9): 73-101.
- Mies, M. (1998). Globalización de la economía y violencia contra la mujer. *Fermentum*, (23): 9-34.
- Pineda, E. (2011). Mujeres Afrodescendientes en Revolución. *Comuna. Pensamiento crítico en revolución*, (5): 13-18.
- Quijano, A. (2010). Colonialidad/Descolonialidad do Poder (5/5) (videos en el canal YouTube). Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=4NB2B-igk-w>.
- Rivera Cusicanqui, S. (2011). Descolonizar el género. *Otra América de Sur a Norte*. Recuperado de .
- Rich, A. (1986). *Nacemos de Mujer*. Buenos Aires, Argentina: Agenda de la Mujer 1994 / Fundación Tido.
- Sau Sánchez, V. (2000). *Reflexiones feministas para principios de siglo*. Madrid, España: Editorial Horas y Horas.
- Zerda Sarmiento. Á. (5 de junio del 2012). Para descolonizar la conciencia, notas sobre Silvia Rivera Cusicanqui. *Otra América de Sur a Norte*. Recuperado de <http://otramerica.com/personajes/para-descolonizar-la-conciencia-notas-sobre-silvia-rivera-cusicanqui/2017>.



“YO ESTUVE ALLÍ”

ETNOGRAFÍA, SISTEMATIZACIÓN DE EXPERIENCIAS, DOS MÉTODOS UN HORIZONTE: LA EDUCACIÓN

ROSA ALBA COLMENARES

Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela

Quiero dedicar este trabajo a una mujer: Mamita, como muchos la llaman, cabeza de una familia de artesanos: los L’Cruz, y en ellos y con ellos a todos los artesanos y artesanas, verdaderos artistas del municipio Santos Marquina, en el estado Mérida, Venezuela, quienes convirtieron su hacer en vocación de vida para la comunidad y son fuente de inspiración en la educación. En honor a quien cobijó en sus brazos vidas propias y ajenas, enseñando al calor de su fogón que el trabajo es el arte por excelencia de la esperanza que dignifica y libera.



Doña María Elsira Maldonado de La Cruz, conociendo los saberes locales.

“YO ESTUVE ALLÍ” ETNOGRAFÍA, SISTEMATIZACIÓN DE EXPERIENCIAS / ROSA ALBA COLMENARES



Si quieres saber lo que es la ciencia, deberás contemplar, en primer lugar, no sus teorías ni sus fundamentos, ni por supuesto, lo que sus apologistas dicen. Deberás atender a lo que hacen sus practicantes.
Clifford Geertz (1990)

Las instituciones educativas en todos los niveles y modalidades son constructoras de experiencias pedagógicas que han sido silenciadas, invisibilizadas y con ellas la voz de sus creadores, pese a su significativa importancia dentro de los procesos que las propiciaron o las propician y el avance de la educación en general. Este es el caso del Liceo Bolivariano “Dr. Miguel Otero Silva”, ubicado en la aldea Hacienda y Vega, del municipio Santos Marquina, en el estado Mérida, Venezuela, convertido en un verdadero laboratorio pedagógico, creador de un proyecto educativo de construcción colectiva que responde a la vocación de vida artesanal, turística y agrícola de la localidad. Sus innovaciones, producción de conocimientos y experiencias pedagógicas pueden perderse por falta de métodos apropiados que las ordenen, reconstruyan y expliciten la riqueza que en ellas subyace.

Las causas que provocan esta situación son diversas, una de ellas serían los paradigmas que, como el cartesiano, trazaron el rumbo —de forma determinante— sobre cómo se debe hacer ciencia. En consecuencia, las metodologías que les acompañan están centradas en lo experimental, objetivo, demostrable, replicable, cuantificable. ¿Cómo, entonces, se puede dar cuenta de la experiencia humana en su hacer pedagógico a través de estos métodos si lo objetivo, lo subjetivo, lo intersubjetivo y lo intrasubjetivo son dimensiones que la constituyen?

Se podría decir, en este sentido, que cuando se busca pensar críticamente la educación y en particular los procesos seguidos en las experiencias pedagógicas como espacios posibles para la producción de conocimiento nuevo y transformador, las primeras preguntas que surgen son: ¿Cómo hacerlo? ¿Qué métodos pueden expresar su compleja realidad con *sentido, significado y pertinencia*? Las respuestas que pueden suscitar estas interrogantes abren todo un abanico de posibilidades tanto en el campo cuantitativo de la investigación como en el cualitativo. Es de hacer notar, sin embargo, que el acento en el cuestionamiento que precede está puesto en tres términos: con *sentido, significado y pertinencia*. *Sentido, significado y pertinencia* en un asunto que es de orden humano, por tanto, revestido de una profunda complejidad que se amalgama con el principio de incertidumbre, característica propia de la naturaleza humana, dado su carácter impredecible.

En este particular, dar cuenta de lo humano desde y en lo humano no es tarea fácil, transporta de la visión cartesiana como forma de conocer el mundo a la construcción permanente de otras metodologías que privilegien lo que subyace al interior de cada persona (sentimientos, emociones, esperanzas, sueños, frustraciones) observándola en su unidad bio-psico-social, dimensiones que le son constituyentes, que

interactúan entre sí y con el medio, conformando una totalidad organizada que da lugar, por la interrelación de sus partes, a nuevas realidades que deben ser estudiadas en sus propios contextos, espacios que les otorgan el sentido y significado que les son propios.

Se deriva del planteamiento antes expuesto que toda realidad es multidimensional, multi-referencial, por tanto, al estudiarla: “Nadie vendrá a darle consejos metodológicos, usted está condenado a pensar”, solía decir el filósofo venezolano Rigoberto Lanz¹ (Alzuru y Pérez, 2014, p. 18). Del mismo modo, Martínez (2012) acuña: “pensar es la suprema función del hombre” (p. 9), ya que es a partir de lo que piensa que resuelve en su cotidianidad los distintos retos que la vida le presenta. Ahora bien: ¿Qué conocimientos le permiten dar respuesta a esta necesidad? ¿Qué saberes le apartan del logro de su propósito? Surge de esta manera el asunto del método junto al paradigma a partir del cual se indagará, constituyéndose en tarea del investigador/a elegir el enfoque más apropiado a su problema de estudio, optar por los métodos existentes o construir de la realidad misma el adecuado a sus intereses.

Desde esta perspectiva, se desarrollan las presentes reflexiones que pretenden construir puentes entre otras tradiciones investigativas, como la etnográfica, y la sistematización de experiencias, a partir de un enfoque cualitativo-comparativo que le brinden a la sistematización de experiencias aquellos aportes que contribuyan a enriquecerla tanto teórica como metodológicamente.

En este particular, señalamos que la sistematización de experiencias es considerada una alternativa científica de investigación en el estudio de la educación y sus prácticas pedagógicas, al concebirlas como generadoras de conocimiento transformador desde la cotidianidad educativa, en tanto que la comparación metodológica responde a la siguiente premisa: el proceso de sistematización tiene lugar en el espacio de las relaciones dialógicas que se suceden entre los sujetos participantes de una determinada vivencia, en la que entran en juego distintas subjetividades, percepciones, constructos culturales, saberes empíricos o académicos, teorías, discursos. En otras palabras, se considera que “todo sujeto es sujeto de conocimiento y posee una percepción y un saber producto de su hacer”, como afirma Alfredo Ghiso (1999, p. 8). Para la etnografía las realidades observadas tal cual como son percibidas por los protagonistas es lo que importa, siendo esta la clave de enlace con la sistematización de experiencias.

El hilo conductor del tejido discursivo desarrollado toma en cuenta tres aspectos considerados inseparables: la reflexión teórica como posicionamiento epistemológico, el proceso metodológico dado por el trabajo de campo y la ética en la práctica etnográfica. El constructo creado a partir de la fundamentación teórica es el

1 Pensador venezolano que hace suya la propuesta de Marx de transformar lo dado y hacer el esfuerzo de mirar al mundo de otra manera (en Alzuru, 2010).



cimiento para establecer un paralelismo también aproximativo con la sistematización de experiencias. El acto de aproximación es guiado por preguntas que no procuran respuestas, intentan despertar el deseo del conocer consciente, un volver en sentido recursivo a lo vivenciado para interrogarlo, aprender de la experiencia y devolverla transformada y transformadora, para cerrar finalmente con algunas proposiciones a modo de conclusión, no sin antes declarar que: *Yo estuve allí*, siendo partícipe directa de la experiencia referida, sintiéndola, viviéndola, creando y recreando, para luego separarme y volver a ella impulsada por el compromiso profundo de respetar su voz y pronunciarla.

POSICIONAMIENTO EPISTEMOLÓGICO

Reflexionar sobre el tema humano y de lo humano conduce invariablemente a adoptar una perspectiva que responda a la inquietud de preguntarse: ¿Desde qué horizonte ubicar la mirada cuando de estudiar el hacer humano se trata? ¿Hacia dónde dirigir esa mirada? ¿Qué óptica puede brindar un mayor acercamiento a sus problemáticas? Se dijo con anterioridad que, según Martínez, “pensar es la suprema función del hombre” en la búsqueda de solución a los distintos problemas que la vida le plantea. Es aquí, justamente, donde adviene el problema: si pensar es la función que permite abordar la vida y sus retos, ¿cómo encaminar ese pensar para el logro de los propósitos anhelados? Ese preguntarse sobre el cómo hacerlo brinda la dirección de la acción de pensar hacia la búsqueda de posicionamientos epistemológicos y, en consecuencia, a determinar el o los métodos a seguir.

En correspondencia a lo antes expresado, es necesario evidenciar que, en el escenario de las ciencias humanas, es el mismo objeto de investigación y las metas que se desean alcanzar las que en definitiva permiten configurar el/los método/s más adecuado/s para estudiar la realidad en sus infinitas representaciones, ofreciendo, al mismo tiempo, el umbral de entrada hacia el lugar de enunciación y los elementos para el basamento teórico que han de respaldar la investigación.

Evidentemente, señala Martínez (2012) que la elección que hagamos de un enfoque epistemológico para estudiar los problemas humanos “determinará también el tipo de problema que deseamos explorar, las técnicas que usaremos en su investigación y la aplicación, las teorías que construyamos, la naturaleza y el valor de nuestras contribuciones en la promoción del bienestar humano” (p. 12). Ciertamente, hay que reconocer que la educación ha venido paulatinamente tomando conciencia sobre la necesidad de formar un ser humano capaz de adaptarse a los cambios, disfrutarlos, fluir con ellos, abordar con acierto los retos que la vida le impone a lo largo de toda su existencia, de manera solidaria, justa, equitativa, con respeto y reconocimiento de las diferencias.

De allí que se acuse un viraje hacia paradigmas más humanos, más humanizadores en el acto de educar y en la ejecución de experiencias pedagógicas intencionadas,² que invitan al desarrollo del potencial humano y de lo humano en armonía con todo lo existente, constituyéndose este propósito en el fin último de la educación, en su tránsito de acompañar a hombres y mujeres en el ejercicio inacabado de irse haciendo persona, utopía posible, si se le concibe como un proceso complejo consustancial a la naturaleza humana. Por tal razón, asumir el enfoque etnográfico en el estudio de las problemáticas educativas indagando en el qué, por qué, cómo y para qué de los sucesos, se justifica plenamente si se toma en cuenta que esta tiene como objeto describir e interpretar las formas de vida de los grupos humanos habituados a vivir juntos; la escuela es, sin duda alguna, un espacio de y para la convivencia.

Del mismo modo, así como la etnografía surge para dar respuesta a la necesidad de optar por métodos que analicen la realidad sin violentarla, la sistematización de experiencias se vale de este método para recoger, ordenar y reconstruir esa realidad, para descubrir o explicitar las lógicas de los procesos vividos tal cual sucedieron. Al sistematizar no solo se fija la atención en los comportamientos según los acontecimientos, sino también, en “las interpretaciones”, dice Jara (1994, p. 23). Ambas metodologías persiguen sustraer lo que subyace en cada actuar humano, en cada práctica, construyen conocimiento a partir de lo vivenciado, lo conceptualizan, van más allá de la experiencia misma produciendo generalizaciones. La etnografía con propósitos universales, la sistematización de experiencias con fines más modestos: orientar experiencias locales similares, no obstante, ambas visibilizan al *otro*, la *otra*, lo *otro*, con sus códigos, valores y sistemas simbólicos.

APROXIMACIONES CONCEPTUALES COMO CONTEXTO TEÓRICO METODOLÓGICO

En palabras de Malinowski (1986, p. 14), todo trabajo etnográfico realizado con rigurosidad “exige sin duda alguna tratar con la totalidad de los aspectos sociales, culturales y psicológicos de la comunidad, pues hasta tal punto están entrelazados, que es imposible comprender uno de ellos sin tener en consideración todos los demás”, y, sobre la base de este argumento, se hace pertinente realizar algunas aproximaciones conceptuales como referentes teóricos al tema en reflexión, siguiendo para ello los fundamentos epistemológicos asumidos.

En los planteamientos esbozados a lo largo de la reflexión, resaltan tres elementos clave: educación, etnografía y sistematización de experiencias, términos de carácter

2 Aquellas que, según la autora, son planificadas con el objeto de intervenir una realidad determinada para mejorarla, cambiarla o transformarla.



polisémico que ameritan su definición para facilitar la comprensión de los alcances que tienen en el presente estudio.

Educación: es un proceso complejo consustancial a la naturaleza humana, en palabras de la autora es la búsqueda de sentido, de los sentidos de la vida misma, por tanto, más que una definición que conduzca a aprehender su significativa riqueza, solo se intentará una aproximación a partir de la doble etimología del término: *educere*, *educare*. Se hace referencia a *educere* a partir de la noción “extraer de adentro hacia fuera” debido a que esta acepción fundamenta el fin último de la educación: el desarrollo pleno de las capacidades y potencialidades humanas en ese ejercicio permanente de irse haciendo persona a lo largo de la vida, mientras que *educare* (criar, alimentar) remite a concebir la educación en su función socializadora y trasmisora de cultura.

A propósito de lo expuesto en el párrafo anterior, se observa la necesidad de definir qué se entiende por **cultura**. De acuerdo con el criterio de González (2009) se refiere al “resultado de las formas como un grupo humano es y hace cotidianamente y cómo transmite esas formas a quienes le siguen” (p. 135). Bajo este punto de vista, educación y cultura son dos dimensiones constituyentes de la cosmovisión que el ser humano tiene del mundo, de su forma de percibirlo, de reconocer la realidad a partir de su propia existencia.

Partiendo de estas concepciones, cabe preguntarse: ¿Cómo aprehender esa realidad para comprenderla y expresarla a través de la escritura? ¿Cómo interpretar las formas de vida de los grupos humanos que conviven en un determinado contexto? Las respuestas hay que hallarlas en la antropología, entre otras ciencias, específicamente en el campo de la etnografía, enfoque bajo el cual se pretende captar la realidad tal cual como se presenta.

En consecuencia, la **etnografía**, según Malinowski, es la rama de la antropología que estudia descriptivamente las culturas, de allí que el investigador etnográfico utilice la descripción e interpretación para aproximarse a la comprensión de las realidades humanas manteniendo una actitud abierta, contrastando fuentes, hasta alcanzar cierto nivel de satisfacción en sus interpretaciones. Se apoya en el hecho de que tanto tradiciones, normas y valores existentes en un determinado espacio y tiempo se van internalizando lentamente, refiere Martínez Miguélez (2006), generando regularidades que contribuyen a explicar conductas individuales y colectivas de manera adecuada.

En forma similar, Bastidas (2008, citando a Aguirre, 1997), señala que la etnografía es el estudio descriptivo de una comunidad o de algunos aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de la comprensión global de la misma (p. 76). Noción que, por su amplitud, favorece el abordaje de las prácticas pedagógicas como eventos colectivos y de intervención social a través de la etnografía.

ETNOGRAFÍA EDUCATIVA Y EL/LA MAESTRO/A COMO INVESTIGADOR/A ETNOGRÁFICO/A

Al ser la pedagogía una ciencia aplicada, cobra singular importancia recurrir a metodologías que expresen de forma fidedigna lo que ocurre en las aulas como ambientes de interaprendizaje para contribuir al mejoramiento de la educación. Partiendo de esta idea, Torres (1988) apunta:

Circunscribiéndonos al ámbito escolar, el objeto de la etnografía educativa se centra en descubrir lo que allí acontece cotidianamente a base de aportar datos significativos, de la forma más descriptiva posible, para luego interpretarlos y poder comprender e intervenir más adecuadamente en ese nicho ecológico que son las aulas. (Torres, 1988, p. 14)

Esta finalidad conduce a preguntar: ¿Es la escuela y su cultura escolar susceptible de investigación etnográfica? ¿Cuál es el compromiso social que deben asumir los/as educadores/as investigadores/as frente a sus problemáticas? Ciertamente, uno de los roles a desempeñar por maestros y maestras en el ámbito escolar es la investigación, fundamentalmente a partir de la problematización de su propia práctica pedagógica para transformarla. Rivas (2006), en la reseña que hace al libro *La escuela por dentro. La etnografía en la investigación educativa*, de Peter Woods, señala que “es uno de los diseños cualitativos que más tiene que brindar a los maestros ya que ciertas técnicas etnográficas son puestas en práctica durante la enseñanza” (s/p).

La escuela representa en sí misma una comunidad de convivencia, donde sus miembros se habitúan a vivir juntos, interesándose al investigador/a etnográfico/a docente no el estudio de las individualidades, sino los comportamientos estereotipados de pensar, sentir y actuar que se manifiestan como expresión del medio social y cultural que les rodea, lo que no se ve, pero está allí, lo que subyace en la rutina prescrita por la costumbre y la tradición, la forma en que se vive y la interpretación que le dan los sujetos de acuerdo con su cosmovisión del mundo.

De esta manera, se puede obtener comprensiones de la realidad para teorizarla, producir conocimiento a partir de las vivencias, que coadyuve en primer lugar a la transformación del ser humano y de sus problemáticas, al descubrir lo que las genera y las consecuencias que deriva, reconocer y valorar la importancia de las diferencias como principio constituyente de identidad³ psico-socio-cultural, aproximarse a los seres humanos con respeto y reconocimiento de lo que son como expresión de la

3 Quintero (s.f, p. 4) se refiere a la identidad cultural como un constructo, una construcción psico-socio-cultural dinámica que se constituye en una unidad dialéctica, un juego de contrarios: identidad-alteridad, unidad-diversidad que fluye y se transforma en el tiempo, pero conservando aspectos fundantes y fundamentales, que permiten el auto-reconocimiento y el reconocimiento del otro, lo que supone, permite y recrea el juego de identidad-diversidad y supone la conciencia de sí y la percepción del otro, la conciencia de una herencia cultural asumida como un patrimonio cultural y sentido de comunidad.



otredad, educar-se en la comprensión,⁴ en definitiva, contribuir a formar a personas que coadyuven conscientemente y bajo profundos valores éticos la construcción de sociedades más justas y equitativas, al mejoramiento del bien-estar humano en armonía con todo lo existente. De lo expuesto se infiere el ineludible compromiso social de los/as docentes frente a su responsabilidad como investigadores/as.

VENTAJAS DE LA ETNOGRAFÍA PARA EL/LA DOCENTE INVESTIGADOR/A DE SU EXPERIENCIA PEDAGÓGICA

Tomando en cuenta la acepción que hace Malinowski sobre etnografía, se puede decir que su aplicación en la educación persigue el mismo fin: describir e interpretar la cultura escolar a partir de la gran complejidad que la constituye, buscando comprensiones, identificar los factores que interactúan en ella y las distintas negociaciones que se hacen entre los fines prácticos de la educación y los deseos, sueños, ilusiones, perspectivas, formas de ser, hacer y ver el mundo de quienes conviven en el ámbito escolar.

Dentro de este orden de ideas, ¿qué ventajas le brinda la etnografía a la investigación educativa? Siguiendo el método de Malinowski, se consideran entre otras, primero: a partir de la observación paciente, profunda y sistemática de las experiencias pedagógicas, como realidad inserta en la cultura escolar y la descripción minuciosa de sus detalles, se puede conocer en su sentido más amplio el fenómeno educativo. Segundo: la técnica a aplicar para el logro de este objetivo es la observación participante, tarea que facilita el trabajo de campo, al ser el/la maestro/a parte de la comunidad escolar. Como “nativo marginal”⁵ (perspectiva etic), el/la investigador/a debe recordar que es ajeno/a al grupo que estudia y debe integrarse a él para realizar su investigación de la manera más sincera posible.

Siguiendo en este mismo orden, se señala en tercer lugar: garantiza que la investigación no se haga sobre la práctica, sino desde y con la práctica misma, esto permite una mejor comprensión de los sentidos que los sujetos involucrados les asignan a las vivencias desarrolladas, articulando sentimientos, emociones, sensaciones, expectativas, valores, intereses, entre otros. Cuarto: el trabajo de campo le restituye al docente el valor de su palabra y dignifica su acción pedagógica, convirtiéndola en fuente para la producción de nuevo conocimiento, transformador de la realidad que lo origina.

DIFICULTADES DEL EDUCADOR COMO INVESTIGADOR ETNOGRÁFICO

4 Para Morín (2001): “El planeta necesita comprensiones mutuas en todos los sentidos” (p. 17).

5 En el sentido del que es ajeno, no corresponde de manera natural a la comunidad, por ello trata de integrarse lo mejor posible a la misma.



Paradójicamente, una de las mayores dificultades que reviste el maestro/a como investigador/a etnográfico/a, es el ejercicio de la docencia que, en muchas oportunidades, le distrae su atención de la observación de los fenómenos, imposibilitando su imparcialidad y dificultando su sinceridad.

En la mayoría de los casos, los/as educadores/as son docentes viajeros, no residen en la comunidad donde trabajan, condición que marca distancia entre su persona y la problemática investigada, dificultándosele el contacto directo y estrecho con el ambiente, o familiarizarse con las costumbres, creencias y simbolismos que rodean la escuela y que son parte de la vida de los/as estudiantes y de su comportamiento.

Si para un investigador de otro campo de la ciencia se dificulta el extrañamiento,⁶ para el docente resulta aún más difícil, porque debe evitar dar por supuesto que conoce la realidad a investigar y responder con capacidad de asombro ante cada observación que realice, por rutinaria y familiar que le parezca.

EL TRABAJO DE CAMPO

Bronislaw Malinowski, antropólogo funcionalista, lega al mundo a partir de su experiencia personal una forma de estudiar con rigurosidad los asuntos humanos: el trabajo de campo. Si fuera posible resumir en breves palabras el punto central de su método, se podría decir que consiste en *residir en los pueblos objeto de estudio* para observar directamente la realidad, adoptando la forma de mirar del extranjero, del extraño curioso que se avecina en una comunidad, que mira, pregunta, se junta, es empático, entabla conversas, guarda silencios, educa el oído, aprende su lenguaje y se dispone con todos sus sentidos a comprenderla a partir de su vivencia en ella, para visibilizarla.

De esta forma, la observación participante se constituye en la técnica central de su trabajo de campo, observa rigurosa y sistemáticamente los acontecimientos, las acciones, los gestos, el comportamiento del *otro/a*, siempre ajeno a él/ella, a su persona y a su cultura, aprende su lengua y registra minuciosamente, insertando los *imponderables de la vida real* en el diario etnográfico, construyendo el cuerpo de su investigación que será la base de sus interpretaciones posteriores, procurando imparcialidad, neutralidad, veracidad, ser fidedigno en el momento de traducir esa cultura con la cual le fue imprescindible con-vivir.

Entrar y salir de la experiencia que se vivencia da lugar a una relación dialéctica que rige los encuentros con la *otredad*, garantía de que la apreciación de *ese mundo otro* se hace desde la perspectiva de los sujetos estudiados (perspectiva emic), respetando su voz para que pronuncien el mundo desde su propia existencia.

6 Extrañamiento: actitud vital en el etnógrafo a lo largo de todo el proceso de investigación, no únicamente en los primeros momentos.



En torno al punto en desarrollo, se considera fundamental hacer un aparte para intentar reflexionar con relación a la *trascendencia* en el campo de la etnografía, comprenderla en su significación de alteridad. La *trascendencia* implica distancia, una separación, el YO (lo mismo, el sujeto que conserva su identidad) y el Otro (visto como una exterioridad) requieren distanciarse. *El otro* es absolutamente *otro*, como diría Levinas, razón por la cual ese *otro* no me habita, es el extranjero que se vincula a mí por el lenguaje que al ser invocado permite la trascendencia del *otro*.

Solo así, al comunicar los resultados de un estudio, el/a investigador/a etnográfico/a le visibiliza a él en y desde su cultura. Este es en definitiva un fundamento ético que conlleva a pensar seriamente al/a la investigador/a sobre su responsabilidad y compromiso social, actuar con respeto y verdadero reconocimiento frente al *otro* que se devela y reconoce en su propia mismidad.

De lo antes expresado, se infiere, por una parte: la importancia de la antropología y la etnografía como vehículos para visibilizar las comunidades y sus modos de vida, por ello, las guía a volcar la mirada sobre sí mismas a la hora de relatar su mundo; y por la otra: el papel que juega la oralidad⁷ frente a la tradición como herramienta para los profesionales de dichas ciencias, que se ve avasallada, desvalorizada como instrumento de transmisión de cultura, pese a formar parte de los cimientos de la conciencia y base de toda comunicación humana. La oralidad es el espacio donde el *otro* se manifiesta con su rostro, esto es, desde sí mismo y esa revelación del *sí mismo* es lo que otorga el sentido. En esta relación Yo- Otro no hay subordinación, el *otro* al pronunciar su palabra, significa.

Ante esta realidad cabría preguntarse nuevamente: ¿Es la alteridad una interrogante que inquieta la vida de las escuelas? ¿Qué lugar ocupa dentro del currículo escolar la relación Yo-Otro? ¿Celebra la escuela las diferencias? ¿Las considera necesarias? ¿Las asume como portadoras de riqueza para la evolución social y humana? ¿Cuál es su reacción frente al fenómeno de la globalización? Resolver estas cuestiones es responsabilidad de la educación, la antropología y la etnografía, entre otras ciencias. No obstante, la educación es una herramienta de imponderable valor para mostrar al *otro* en su diferencia, desde su vida, su racionalidad y por principios éticos y de justicia resarcirlo en sus derechos negados.

En este mismo orden de ideas, cabe destacar que trabajar las diferencias en la esfera educativa requiere de una escuela que se asuma y reconozca plural, intercultural y multicultural, que haga del diálogo el instrumento para el encuentro con eso *otro*, en condiciones de igualdad fundamentada en la aceptación de la diferencia como riqueza que fortalece la convivencia humana.

7 Vista en el sentido de su potencial narrativo “toda historia antes de ser escrita fue narrada [...] la oralidad resignifica en el presente real de su enunciación los sentidos del lenguaje” (Szurmuk y McKee, 2009, p. 197).

Se ha dicho ya que la educación es transmisora de cultura, razón por la cual, para la autora, aplicar el método etnográfico al estudio de los problemas de hoy en el ámbito escolar es primordial en la formación de los/as nuevos/as ciudadanos/as. Los resultados que ofrece a partir de los estudios investigativos privilegian las diferencias, la palabra, que es, a su vez, la voz de un *tú* queriendo entrar en diálogo para servir, según Freire (citado en Blanco, p. 39) como “lugar de encuentro y de reconocimiento de la conciencia” (p. 39). Una educación en la diferencia se constituye en símbolo de la necesaria resistencia frente al afán globalizador de la modernidad.

Sin duda alguna, tocar el tema de la educación en conjunción con la etnografía es de gran complejidad. Velasco y Díaz Rada (2006) lo plantean del siguiente modo: “la etnografía no es más que el resultado de aplicar una práctica y una reflexión antropológica al estudio de la institución escolar” (p. 10), entendiendo por práctica etnográfica el trabajo de campo y por reflexión antropológica el proceso reflexivo teórico que debe acompañar la investigación.

LA ÉTICA COMO ASUNTO DE LA ETNOGRAFÍA

Para los fines de esta reflexión teórica crítica, el vocablo ética está concebido en el marco de la palabra ETHOS. Según Helen Weiss, refiere María del Pilar Quintero (2014),⁸ el término hoy día aplica al “lugar que el ser humano porta en sí mismo y el mundo”, el ethos es el suelo firme, el fundamento de la praxis (p. 131). La raíz de la que brotan todos los actos humanos. Lo ético comprende ante todo las disposiciones del hombre en la vida, según Xavier Zubirí (citado en Quintero, 2013, p. 131).

Si llevamos estas concepciones al campo de la etnografía y su búsqueda de comprensiones de las comunidades humanas, se podría decir que es un ethos que se nutre con la conciencia dialogante que poco a poco se va construyendo al vivir en y con la comunidad, familiarizarse con ella y construir con-vivencia. El logro de esta relación dialógica permite adentrarse en la subjetividad, en el mundo interior de las personas que, por el grado de confianza construida, llegarán a revelar al/a la investigador/a información que de otra manera no la dirían. De allí la responsabilidad y sentido ético que se debe tener colocando a la persona investigada, ante todo, por encima de los intereses de la investigación.

A partir de estas concepciones surge la inquietud en torno a cómo debe conducirse el/la investigador/a frente a los fenómenos sociales y humanos objeto de investigación. También cabe preguntarse: ¿Bajo qué principios éticos debe estar orientada

8 Doctora en Ciencias Humanas, psicóloga e investigadora interdisciplinaria de larga trayectoria, especialmente en filosofía y psicología de la cultura, filosofía y educación intercultural; miembro activa y coordinadora del *Grupo de Investigación* sobre la Consciencia Social en Venezuela y América Latina, de la Universidad de Los Andes; escritora de literatura para la infancia con varios títulos publicados en esta área.



la investigación etnográfica cuando el trabajo de campo se realiza? ¿Cuáles serían los ámbitos prácticos para resolver los problemas éticos? ¿Es la investigación en la educación un asunto ético?

Pensar el asunto de la ética en la investigación social, y en particular en la investigación educativa bajo un enfoque etnográfico, implica el abordaje de un tema fundamental en las ciencias sociales y humanas matizado de profundas complejidades, entre ellas: la propia naturaleza humana, la interculturalidad, la diversidad cultural, la globalización con sus distintos relieves culturales que dan lugar a la formación de nuevas identidades y al surgimiento de lo que se conoce, según García Canclini, como sociedades híbridas, todo en un tejido afectivo, psicológico, sociológico, mítico, económico, político, educativo y religioso, que necesitan de comprensiones y pronunciamientos que encierran un gran desafío ético para cualquier investigador/a.

En el caso de la etnografía, se goza de una particularidad frente a otras metodologías: la participación directa del/de la investigador/a en el trabajo de campo para lograr una aproximación integral, holística, que involucre la visión de los actores. De allí que los principios éticos abarquen todo el proceso investigativo y más allá, porque los vínculos de amistad y confianza entre las partes involucradas suelen perdurar en el tiempo.

De tal manera que entre los medios prácticos para asumir una conducta ética se pueden citar los siguientes: procurar que las actuaciones del/de la investigador/a no perjudiquen a quienes forman parte de la investigación, lo que determina honestidad y transparencia, manteniendo informados/as a los sujetos para que tengan conciencia de que forman parte de un proyecto investigativo, cuya colaboración y autoría serán reconocidos y su seguridad y privacidad serán resguardadas.

Por su parte, la construcción de confidencialidad trae la consideración para el/la etnógrafo/a del dilema ético entre lo que se considera público y privado al momento de recoger los datos. Esta (la confidencialidad) no solo encierra el secreto, guardar la información, sino tomar en cuenta que la eliminación de información puede generar distorsión en el sentido de lo investigado, colocando en la frontera de la prudencia el respeto hacia las personas e instituciones y la garantía de elaboración de una interpretación y comprensión no distorsionada.

Finalmente, el dilema ético entre lo público y lo privado, tanto para otras instituciones y comunidades como para la misma educación, puede ser resuelto tomando en cuenta la perspectiva de sentido de los actores involucrados, quienes son los que finalmente autorizan, o no, la obtención y el manejo comunicativo de la información.

Todo ello en definitiva lleva implícito el respeto a la dignidad humana como principio ético de primer orden, que de ser convertido en elemento rector de las actuaciones en la investigación mucho habremos ganado en torno al tema y al compro-

miso social de transformación de las realidades estudiadas, entre ellas la educación, que por el solo hecho de ser espacio de encuentro y con-vivencia entre personas, es un asunto ético.

ETNOGRAFÍA, SISTEMATIZACIÓN DE EXPERIENCIAS, DOS MÉTODOS, UN HORIZONTE: LA EDUCACIÓN

Muchos/as educadores/as, entre ellos/as la autora, abogan por un ejercicio de la docencia pensada, reflexionada críticamente, constructora a partir de su propia acción, de conocimiento transformador de vidas y espacios, con docentes capaces de pensar en y sobre la educación como horizonte y de pensarse a sí mismos para re-construirse en forma permanente. De allí la necesidad de métodos investigativos que impulsen el contacto directo con el mundo, lejos de las prescripciones curriculares como norma de acción, la más de las veces impuestas desde afuera, que despierten la conciencia atizando hacia el sabor del descubrimiento de lo nuevo en lo que se mira, se hace, se participa, en lo que subyace en cada acción como fuente insustituible de conocimiento pertinente.

Dentro del marco de ese anhelo se suscriben dos métodos: el etnográfico y la sistematización de experiencias como caminos *otros* para el acercamiento, interpretación y comunicación del asunto humano y de lo humano, vistos en contraste para objetivar algunas de sus bondades en el estudio científico de procesos psico-socio-culturales, como el educativo.

ETNOGRAFÍA Y SISTEMATIZACIÓN DE EXPERIENCIAS

En este punto, se desarrolla una aproximación a la etnografía a partir de la educación como espacio de convivencia humana, su contraste con la sistematización de experiencias busca en ambas los elementos teóricos que, al contraponerse al mismo tiempo, se imbrican como metodologías cualitativas que visibilizan a maestros y maestras, estudiantes y comunidad que intervienen en un acto educativo localizado en un contexto determinado.

Lejos de pretender análisis comparativos, lo que se quiere es mostrar las coincidencias que hacen de la etnografía herramienta necesaria en los procesos de sistematización de experiencias. En breve síntesis se esbozan: 1) Tanto la sistematización de experiencias como la etnografía, se interesan por el fenómeno humano como sujeto de estudio y su expresión en cuanto parte de un colectivo, que es observado in situ, para que la teoría emerja de las vivencias de las personas según su forma de pensar, ser y hacer. 2) Es importante destacar que tanto en la etnografía como en la sistematización de experiencias el objeto último de estudio es comprender a los grupos

“YO ESTUVE ALLÍ” ETNOGRAFÍA, SISTEMATIZACIÓN DE EXPERIENCIAS / ROSA ALBA COLMENARES



humanos en su dinámica y crear una imagen fiel y realista de los mismos a través de sus relatos, historias narradas por los propios actores.

Continuando en el mismo orden se tiene: 3) Ambos métodos posibilitan el conocimiento de las representaciones que cada uno/a de los/as involucrados/as tiene/n sobre las experiencias vivenciadas. 4) Se destacan entre sus propósitos mostrar lo vivido y cómo lo experimentado pasa a formar parte de la subjetividad y contribuye a la formación de identidad. 5) Tanto en el trabajo etnográfico como en la sistematización de experiencias es fundamental la palabra y el gesto como expresión integral del sujeto, su pensamiento, sus actitudes, inquietudes, sentimientos, emociones, lo que dice, calla, y no obstante es develado por su lenguaje corporal, aunque el énfasis esté puesto en la palabra (oral) interpelada para alcanzar la comprensión del fenómeno a partir de las descripciones elaboradas.

Se observa que: 6) Al hablar sobre lo realizado, al pronunciar lo vivido, se recrea conscientemente (lo inconsciente se hace consciente), se reconstruye, se reflexiona, define y conceptualiza la situación vivenciada, bien sea pedagógica o de otra índole. Ese acto de conciencia es producto de la reflexividad que pone de manifiesto la íntima conexión entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión, entrando en juego las subjetividades que desempeñan también un papel de singular importancia como fuentes de conocimiento. 7) En ambos métodos no se pretende explicar la cultura de la escuela o del aula de clase, sino comprenderla, interpretarla, extraer sus aprendizajes, aprender de ellos, teorizar y comunicar resultados.

De igual modo: 8) Estas metodologías muestran cómo piensa, se expresa y actúa la gente a través de sus propias palabras. 9) Así como la etnografía estudia el estilo de vida de los grupos humanos acostumbrados a vivir juntos, la sistematización de experiencias orienta hacia la reflexión crítica e interpretativa de los procesos vividos, explicitando las lógicas que los hicieron posible, por qué se produjeron de ese modo y no de otro. 10) En ambos métodos no existen hipótesis ni categoría previas, emergen de la realidad estudiada. Importa observar, ordenar, reconstruir, interpretar, analizar, encontrar los nodos críticos, extraer conocimiento, comunicarlo y devolverlo mejorado a la realidad que lo produjo para transformarla, ese es la responsabilidad y compromiso social tanto del/de la investigador/a etnográfico/a como del/la sistematizador/a.

PROPOSICIONES FINALES

El presente trabajo es el resultado de un acercamiento crítico reflexivo a tres puntos tratados en el seminario de etnografía, del Doctorado en Ciencias Humanas de la Universidad de Los Andes, en Mérida, Venezuela, considerados por la autora como inseparables: la reflexión teórica como posicionamiento epistemológico, el



contexto metodológico dado por el trabajo de campo y la ética en la práctica etnográfica. Haberlos tratado como parte de un mismo cuerpo permitió observar su sentido y pertinencia dentro del asunto a investigar como tema de tesis doctoral. El constructo creado a partir de la fundamentación teórica sirvió de eje para establecer un paralelismo también aproximativo con la sistematización de experiencias como método para la construcción de conocimiento científico desde la cotidianidad educativa, mostrando con claridad su sentido y pertinencia.

El objetivo central, tanto de la investigación etnográfica como de la sistematización de experiencias, es el asunto humano y de lo humano, en sus formas de comportamiento al vivir y actuar juntos, desarrollando un estilo de vida que les es común a todos/as y cuyo estudio permite descubrir el conocimiento que permanece oculto en cada experiencia de vida como expresión colectiva, entre ellas las pedagógicas en el ámbito escolar. Conocimiento en la mayoría de los casos no consciente que, al ser develado, se convierte en nuevos aprendizajes para los sujetos involucrados y en elemento de transformación para la realidad estudiada.

Sumergirse en la cultura nativa de la comunidad que se estudia es condición básica para que se produzca el reconocimiento del otro/a. Este, según la autora, es el principio metodológico básico del *estar allí* como vínculo que encausa las relaciones para que se tornen familiares. y el encuentro dé lugar al descubrimiento de los sentidos que subyacen en el fenómeno estudiado en lo que contienen de azaroso, inesperado y contingente, como solía decir Rigoberto Lanz (en Alzuru y Pérez, 2014).

Tanto la sistematización de experiencias como la etnografía buscan superar la dicotomía teoría/práctica al tener como fundamento mismo de construcción de saberes la realidad problematizada, descrita y reflexionada críticamente y en colectivo.

Se concluye también que la ética debe constituirse en el fundamento de toda praxis humana, su concreción en la escuela antes que nada depende de la disposición de los maestros y maestras frente a la vida. En el caso de la investigación, el respeto a la dignidad debe ser el principio rector de todo acto investigativo.

Como cierre, se toman prestadas las palabras de Malinowski, bajo cuyo pensamiento se orientaron estas aproximaciones crítico reflexivas al método etnográfico, y a la sistematización de experiencias que serán utilizados como camino investigativo en los procesos de sistematización de las experiencias pedagógicas desarrolladas en el Liceo Bolivariano “Dr. Miguel Otero Silva” durante el período escolar 2002 al 2013, “tenemos que estudiar al hombre y debemos estudiarlo en lo que más íntimamente le concierne, es decir en aquello que le une a la vida” (Malinowski, 1986, p. 41).





Visita guiada de los estudiantes del Liceo Bolivariano “Dr. Miguel Otero Silva”, Mérida, Venezuela. **Fuente:** Archivo Liceo Bolivariano “Dr Miguel Otero Silva”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alzuru, A. (2010). Rigoberto Lanz: Cultor del Pensar Sensible Presencia sociopolítica de la generación del 43 en América Latina. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 15(49): 5-6. Recuperado de http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162010000200001&lng=es&tlng=es.
- Alzuru, J. y Pérez, O. (Comp.). (2014). *Miradas múltiples. Homenaje a Rigoberto Lanz*. Caracas, Venezuela: Bid. & co. Editor C.A.



- Bastidas, L. (1997). Historia y memoria. Simbolizaciones sobre el territorio en algunas comunidades rurales de Mérida y Barinas. *Presente y pasado. Revista de Historia*, (25): 75-100.
- Blanco, G. (2004). *Fortalezas pedagógicas para la revolución. (Un aporte de Paulo Freire)*. Barquisimeto, Venezuela: UPEL.
- Geert, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Gonzales, V. (2009). *La crítica Cultural Latinoamericana la investigación educativa*. Caracas, Venezuela: Fundación Centro Nacional de Historia.
- Ghiso, A. (1999). De la práctica singular al diálogo con lo plural. Aproximaciones a otros tránsitos y sentidos de la sistematización en épocas de globalización. *La Piragua*, (16).
- Jara, O. (1994). *Para sistematizar experiencias. Una propuesta teórica y práctica*. Lima, Perú: Ediciones Tareas.
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico Occidental I. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona, España: Planeta-Agostini.
- Martínez, M. (2006). *Ciencia y Arte en la Metodología cualitativa*. México: Editorial Trillas.
- Martínez, M. (2012) *Comportamiento Humano: nuevos métodos de investigación*. México: Editorial Trillas.
- Morín, E. (2001). *Los siete saberes necesarios para el futuro*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Quintero, M. (2013). La utopía ética y la formación ciudadana. Investigación para un programa de estudios en ética e historia y derechos humanos para el proyecto Hacia Mérida Ciudad Educadora y del Conocimiento. *Consciencia y Diálogo. Anales sobre temas de Ciencias Humanas*, (4): 123-137.
- _____. (s.f.). *Identidad psico-socio-cultural en Venezuela: revisión, deconstrucción, reinterpretación y reconstrucción. Diez transformaciones necesarias*. Mérida, Venezuela: Cuarto documento para el proyecto hacia Mérida Ciudad Educadora y del Conocimiento, Universidad de los Andes.
- Rivas, R. (2006). La escuela por dentro. La etnografía en la investigación educativa. Autor: Peter Woods (Reseña). *Educere*, 10(33): s/p.
- Szurmuk, M. y Mckee, R. (2009). *Diccionario de Estudios culturales Latinoamericanos*. México: Siglo XXI Editores.
- Torres, J. (1988). La investigación etnográfica y la reconstrucción crítica en educación. En J. Goetz y M.D. Lecompte, *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid, Morata.
- Velasco, H. y Díaz de Rada, Á. (2006). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid, España: Trotta.



RAÍCES SOCIO-CULTURALES DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO. LA LITERATURA UN MEDIO PARA VISIBILIZARLA

ANA IRIS ROSALES GUTIÉRREZ

Escuela de Letras, mención Literatura Hispanoamericana y Venezolana,
Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela
siriusvenezolana@gmail.com

La violencia contra las mujeres es un grave problema de salud pública que afecta la vida de muchas mujeres y niños, quienes a lo largo de su crecimiento muestran esta clase de conductas aprendidas en el hogar, golpeando y pateando a otros niños, incluso en las instituciones educativas, por ejemplo. Este tipo de violencia exige de la sociedad que ponga de su parte para erradicarla, ya que si no nos afecta directamente puede repercutir en nuestra descendencia o personas más allegadas.

Podemos definir la violencia de género como el conjunto de acciones que van en contra de la integridad física, psicológica y sexual de la mujer. Es importante destacar que hoy en día el sólo daño psicológico causado a una mujer es penado severamente por el texto legal concerniente al tema en Venezuela, denominada *Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*, publicada en el 2007 (que visibiliza diecinueve formas de violencia contra la mujer) y su reforma vigente a partir del año 2014, la cual presenta veintiún formas de violencia de género.

Con el transcurrir del tiempo, las definiciones de violencia de género enmarcadas solamente en especificar el maltrato ocasionado hacia la mujer, han pasado a la historia y actualmente han adquirido el carácter de “delito”. Además de indicar que ese daño o sufrimiento puede ser también realizado por ascendientes, descendientes, parientes colaterales, consanguíneos o afines. En fin, como se puede apreciar, la violencia de género puede provenir del cónyuge o del ámbito familiar de la mujer, lo que lleva a pensar que la mujer siempre se ha visto inmersa en hechos violentos desde tiempos remotos.



En este orden de ideas, Ruíz (s/f) asegura que la violencia contra las mujeres puede darse debido a rasgos singulares y patológicos del individuo, pero también influyen en su origen y desarrollo:

[...] rasgos estructurales de una forma cultural de definir las identidades y las relaciones entre los hombres y las mujeres. Las normas y los valores relacionados con los géneros que sitúan a la mujer en una posición subordinada con respecto al hombre mantienen y refuerzan la violencia doméstica contra ella. Esto sucede en todas las clases sociales, religiones y niveles educativos. (p. 6)

En otras palabras, los detonantes violentos pueden surgir a raíz de muchos factores, algunos internos y biológicos, y otros que responden a valores culturales que han sido inculcados desde el nacimiento. Por lo tanto, para su abordaje eficaz se hace necesario el uso de una teoría integral en el que debe incluirse y estudiarse lo socio-cultural.

En consecuencia, existen diversos marcos teóricos que tratan de explicar el origen de la violencia de género. La más aceptada por importantes instituciones internacionales es el marco ecológico de Lory Heise, llamada por la investigadora como “Modelo Ecológico”.

Su receptividad se debe a que aborda el problema de manera integral, tomando en cuenta tanto el nivel personal mencionado como la cultura que rodea al individuo, la cual influye en las relaciones con las personas. Esta teoría divide la ecología social en cuatro escenarios, a saber: nivel individual, microsistema, exosistema y macrosistema. En estos cuatro ambientes actúan factores específicos. Por ejemplo, en el nivel macrosistémico la presencia de ideologías como el patriarcado y la masculinidad, asociada a la superioridad y dominación, constituyen factores desencadenantes de violencia de género.

El patriarcado es un sistema que otorga un poder absoluto al hombre dentro de la sociedad. Rich (1986) señala el patriarcado como:

[...] el poder del padre [...] como un sistema socio familiar, ideológico y político en el que los hombres –por la fuerza, por presión directa o a través de ritos, tradición, legislación, lenguajes, costumbres, modales, educación, del trabajo– determina la función que les corresponde o deja de corresponderle a las mujeres y en que la hembra está sometida al macho. (s/p)

La sociedad patriarcal considera que la mujer carece de valor y que por ende son los hombres quienes deben ocupar los puestos de poder en todas las esferas de la sociedad. La masculinidad del hombre está asociada a la superioridad sobre la mujer, la agresividad, el dominio, la fuerza, entre otros aspectos, en cambio la feminidad de la mujer significa debilidad, pasividad y ternura, aspectos que son difíciles de compaginar a la hora de establecer relaciones sentimentales.

Se trata entonces del predominio del hombre frente a la vulnerabilidad de la mujer, resultado este de un sistema patriarcal prefijado, que no toma en cuenta las cualidades de la persona, sino que se concentra únicamente en la diferencia biológica del sexo y la mirada esencialista de la mujer y del hombre de la que no ha escapado la literatura.

IMPORTANCIA DE LA LITERATURA PARA VISIBILIZAR LA VIOLENCIA DE GÉNERO

Todos estos aspectos están ubicados en la esfera de la cultura y como tal puede desaprenderse y construirse colectivamente otra forma de relacionarse entre las personas donde se resuelvan los conflictos por otras vías, además de proponer formas de convivencias pacíficas y armoniosas (vía literatura infantil, juvenil y, en general, en todo tipo de literatura).

Por lo que esta ponencia resalta las raíces culturales de la violencia de género e invita a que la literatura se constituya en una herramienta que permita visibilizar el problema de la violencia de género en todas sus formas y sus causas.

Hoy en día la literatura y el arte en general tienen una gran responsabilidad de que se fortalezca la mirada indiferente de la violencia contra la mujer, específicamente el maltrato conyugal debido a que es el encargado de apuntalar, entre otros aspectos, la ideología patriarcal a través del uso de expresiones como ‘la maté porque era mía’.

Según Rahola (citada por Cruz, 2005), hay una expresión constante en el arte:

El famoso ‘la maté porque era mía’ ha impregnado durante siglos toda nuestra mítica literaria, musical, teatral, poética... Nunca el arte ha puesto en evidencia que lo que conducía a la muerte de una amante no era la pasión, sino la dominación. (p. 67)

Según la anterior cita, se puede apreciar que una de las carencias de la literatura y del arte en sí ha sido el de manifestar abiertamente que la violencia de género se debe, entre otras razones, a la dominación presente en la cultura patriarcal latente en la sociedades en que vivimos. Se cree aún que fue la pasión o el amor lo que provocó la muerte de la cónyuge, pero en realidad es que se sigue transmitiendo en la socialización de los varones (a través de canciones, cuentos, literatura, educación familiar, medios de comunicación, entre otros mecanismos) que la vida de la mujer es de su propiedad hasta el punto de poder decidir sobre su existencia.

Actualmente, la presencia de novelas que exploran la violencia de género como, por ejemplo, *Algún amor que no mate*, de Dulce Chacón, toca varios puntos relacionados con el tema. Tal es el caso del marido maltratador, la presión psicológica que ejerce sobre su esposa, la pérdida de autoestima de la mujer; en fin, la destrucción



personal ocasionada por el maltrato. Para Cruz (citada por Tienza, 2010), esta novela de Chacón: “[...] ahonda en las razones sociales, culturales y psicológicas que se esconden detrás de la maltratada y el maltratador [...]” (p. 21). Lo que corrobora una vez más la idea de la literatura como medio que permite visibilizar aun las causas que pueden generar relaciones marcadas por la violencia.

Dicha novela es un aporte a la comprensión de la violencia de género a tal punto que su discurso literario muestra cómo la sociedad va construyendo día a día una cultura violenta en los espacios que se supone deberían ser de encuentro (parejas y familias) y entre las personas que se suponen que se “aman”.

La mencionada novela plantea el problema de la violencia contra la mujer como un problema no sólo personal, sino que involucra todo un tejido social y cultural. Así, Dulce Chacón refleja en esta novela el problema de la incomunicación de la pareja y la dominación del hombre frente a la mujer, es decir, una relación basada en los modelos sociales que impone la ideología patriarcal.

En su narrativa, esta escritora española se adelantó con su novela (1996) a la propuesta del modelo ecológico de Lory Heise (1998) que se hizo desde las ciencias sociales. Esta novela, al igual que el modelo propuesto, permitió identificar los factores que generan interacciones violentas, aquellos cuyo origen son de orden individual, tal es el caso de los trastornos de la personalidad hasta los macrosistémicos, como la cultura patriarcal.

Por ser el tema de desarrollo de este trabajo, explicaré sólo el nivel macrosistémico del modelo ecológico de Lory Heise con el tratamiento de la cultura patriarcal en la novela *Algún amor que no mate* de Dulce Chacón.

El último nivel del modelo ecológico de Lory Heise, denominado macrosistema, estudia la sociedad tomando en cuenta sus ideologías imperantes, así como las creencias, los estereotipos y valores culturales que la determinan.

Según Cagigas (2000), en una sociedad patriarcal y machista se considera que el hombre es:

[...] el único poseedor del poder intelectual. Esta ideología, según la cual la mejor situación para todos es aquella en la que los hombres son los dominadores, y en esa idea de superioridad y de dominación de un género sobre otro se educa a los niños y a las niñas. (p. 308)

La novela *Algún amor que no mate*, de Dulce Chacón, narra la historia de una mujer llamada Prudencia, quien es la protagonista de la novela y es víctima de malos tratos por parte de su marido, especialmente de violencia psicológica a través de insultos, humillaciones, etc.; pero una de las principales causas por la cual su marido es maltratador es porque creció en un ambiente donde prevaleció la cultura machista o la ideología patriarcal y él la asimiló.



LA CULTURA PATRIARCAL EN LA NOVELA *ALGÚN AMOR QUE NO MATE* DE DULCE CHACÓN

Entre los signos o rasgos de la cultura patriarcal que se pueden observar en el marido de Prudencia se perciben varios aspectos, uno de estos es que se cree superior a la protagonista en intelecto. Igualmente, se dice en la novela que la relación de Prudencia estaba regida por la dominación masculina. Es decir, el hombre tiene control sobre la relación porque es el único que puede tomar decisiones según el patriarcado. Respecto a esto, expresa la narradora refiriéndose a la relación de Prudencia:

Pero también es verdad que su amor dependía de la dominación: Mientras Prudencia se sometió a su marido todo fue bien. El hombre tiene el poder. Y la mujer debe aceptarlo así. El hombre toma las decisiones. Si las toma la mujer, debe hacer que aparezca que es el marido quien decide. Prudencia eso no lo sabía. Llegó al matrimonio diciendo a todo que sí, porque nunca había necesitado decir no. (Chacón, 2007, p. 63)

Como consecuencia de que Prudencia en ningún momento le manifestó desacuerdos a su marido en algunos asuntos, ni siquiera cuando eran novios (quizás también porque nunca tuvo necesidad), la protagonista, de alguna manera, le dio el poder de tomar decisiones y lo alentó a posicionarse en la ideología machista:

Su marido empezó a tomar decisiones sin contar con ella y Prudencia empezó a sufrir. Prudencia aprendió a esperar, y su marido aprendió a hacerla esperar. Un día no la llamaba para decir que no iría a cenar, otro se olvidaba de su aniversario. Ella se ponía muy triste y él le decía que no era para tanto (Chacón, 2007, p. 47).

El hecho de que en *Algún amor que no mate* aparezcan rasgos de la ideología patriarcal se debe a que refleja no solo a la sociedad española, a la que pertenece la escritora de la novela Dulce Chacón, sino a la sociedad en general. En España, con la muerte de Ana Orantes en 1997,¹ se muestra, por primera vez de una manera pública y notoria, el problema de la violencia de género. Pero, antes de este suceso, el número de víctimas en España a causa de este tipo de violencia era alarmante. La novela en estudio goza del privilegio de haberse publicado antes de que el tema de la violencia contra la mujer se volviese muy nombrado por los medios de comunicación de España.

Retomando la idea de la sociedad patriarcal, la autora Cagigas (2000) también señala que:

1 Ana Orantes Ruiz (Granada, 06/02/1937-Cúllar Vega, 17/12/1997) fue una mujer española víctima de la violencia de género que, trece días luego de brindar su testimonio a través de una entrevista por un canal televisivo, fue asesinada por su expareja. Este caso generó una gran conmoción en la sociedad española y, por tanto, la reforma del Código Penal de ese país europeo. Ella fue la víctima de género número 59 del año 1997 en esta nación.



En razón del género se asignan unos papeles sociales y unas normas sociales y se crea cierta idea de superioridad en el hombre, el cual impone las decisiones a los que no tienen poder y tiene unas expectativas de obediencia en la mujer para que la situación no se invierta. Cuando estas expectativas fallan, en muchos casos, da lugar a una situación de violencia. (p. 310)

Es decir, las exigencias de obediencia del hombre hacia la mujer se deben a que es la única forma que tiene para conservar su poder, dominio y control. También la violencia garantiza, según la cita anterior, mantener el poder sobre la mujer. En la novela *Algún amor que no mate*, la protagonista cuando no obedece ni cumple con los roles de género establecidos para ella como el de ama de casa, se desencadenan maltratos provenientes de su marido. Dice el consciente de Prudencia:

Ya has fregado la loza, ya has lavado y planchado, también la camisa que él quería esta mañana. Dile que ayer no lo hiciste porque el cansancio se te metió en el cuerpo y te pesaba tanto que no podías levantarte. Y que no se enfade más (Chacón, 2007, p. 35).

Es posible observar cómo el marido de Prudencia se vuelve violento ante el incumplimiento de Prudencia. Se debe destacar que cuando se tienen roles rígidos en la pareja, se obvian las necesidades del otro (como le sucede a Prudencia que se encuentra cansada y su marido no toma en cuenta esto). A continuación, aparece otra cita que ejemplifica cómo las funciones fijas generan violencia en la pareja, idea sustentada también por el modelo ecológico de Lory Heise, determinadas como un factor que desencadena violencia contra la mujer en la pareja:

Cuando se enfada si no le tengo listo un pantalón, el que quiere ponerse, aguanto la bronca, porque sé que me la merezco. Y es que, como él dice, no tengo otra cosa que hacer y es mi obligación. Soy yo la primera que siente no haber averiguado que era el único que estaba sin planchar. Entonces tiene fácil solución porque se lo plancho en un momento. (Chacón, 2007, p. 38)

Al respecto, se puede resaltar que el rol de ama de casa ejercido por Prudencia es usado por su marido para generar violencia psicológica, por ejemplo, cuando la manipula muchas veces en función de su rol: “La pobre, si le decía que le apetecía salir, él le preguntaba si no tenía cosas que hacer en casa” (Chacón, 2007, p. 47). Más adelante, la narradora manifiesta que en una oportunidad a la protagonista un día su marido la maltrató físicamente por no cumplir con su labor doméstica:

No es tan grave que te obliguen a lavar y planchar una camisa Prudencia, no hubieras debido ponerte así. Tu marido estaba nervioso y por eso te pegó cuando le dijiste que la camisa estaba sucia. Que tú no eras la criada de nadie. (Chacón, 2007, p. 87)

La consciencia de Prudencia, su doble, quien a su vez también es narradora en la novela, representa a la sociedad patriarcal debido a que muchos de sus comentarios

están barnizados con los matices de la ideología patriarcal: “Debiste hacer todo lo que él te dijera, que para eso te casaste, para ser una esposa sumisa” (Chacón, 2007, p. 87). En esta cita, se observa que su conciencia le recuerda que debe obedecer ciegamente a su marido, ya que su marido es el que toma las decisiones, el que tiene el control, el poder y el que se encuentra, en consecuencia, por encima de ella.

Asimismo, el doble de Prudencia también refleja a la sociedad en el sentido de que ofende, critica y juzga severamente a la protagonista: “Es Prudencia la que se queda conmigo, por eso me extraña en ella tanta tontería” (Chacón, 2007, p. 27). Otro ejemplo en el que la critica y juzga es el siguiente:

Prudencia, hija, qué mal lo has hecho todo. Y ahora ya no tiene remedio. Siempre quisiste cambiarte por alguien, y nunca supiste por quién. Pero contigo misma no has estado a gusto en la vida. Con lo fácil que es. Hasta en el entierro de tu suegro te quedaste mirando la caja, como alelada, pensando que hubieras querido que la gente llorara por ti. No sé por qué te complicas tanto la existencia [...] Nunca has sabido qué es lo que querías [...] Pero tampoco te conformas con lo que te toca [...] A mí me da pena, Prudencia, y no te niego nada [...] La fábrica de los recuerdos posiblemente tiene un fallo muy grande: tú recuerdas a tus hijos pero sabes que tus hijos no te recordarán. (Chacón, 2007, p. 40)

El doble ofende a Prudencia y no deja de fastidiarla, incluso cuando está en el hospital, casi muerta por la sobredosis de pastillas: “Es Prudencia la que se queda conmigo, por eso me extraña en ella tanta tontería” (Chacón, 2007, p. 27). Este doble llega al punto de reconocer que molesta a Prudencia: “Sé que no querías hacerme daño. Que estás cansada y sólo puedes descansar mientras yo duermo [...] Te prometo que dormiré mucho para que tú no sufras” (Chacón, 2007, p. 28).

La otra Prudencia, según Suz (2009), posee “[...]una crueldad lacerante para con Prudencia; por ejemplo, cuando una de las dos le advierte a la otra que esos hijos imaginarios tan deseados, con los que se había relacionado, no la recordarían nunca...” (p. 80). Prudencia no puede tener hijos, todo lo que sabe de ellos es inventado por ella. Prudencia imagina que tiene hijos y que su marido se siente contento: “Disfrutas recordando cuando empezaron a caminar y lo contento que se puso el padre cuando nació el chico” (Chacón, 2007, p. 40).

Los hijos son considerados por la sociedad como algo que obligatoriamente deben tener las mujeres. Según Levinton (2000):

[...] sólo las mujeres que no tienen hijos se ven presionadas en algún momento a dar explicaciones de por qué no los han tenido, a la inversa, ninguna madre será interpelada sobre por qué quiso tenerlos. Se da por sentado, es del orden de “lo natural”, y cuesta trabajo tomar la distancia suficiente como para pensar en la maternidad como un mandato de género femenino, no necesariamente como un deseo. (p. 46)



De acuerdo a la cita anterior, Prudencia en parte también se maneja por esta creencia y es tanta la importancia que le concede a esto, que decide suicidarse cuando se entera que su marido tiene un hijo con la amante, el hijo que ella no le pudo dar naturalmente:

Ella sólo quería dormir. Morir de una sola vez. Desde que sabía que su marido tenía una amante y, sobre todo, desde que tenía el hijo que ella no le pudo dar. Y por eso estamos aquí. (Chacón, 2007, p. 75)

De la fémina que cumple con los roles y preceptos que dicta la sociedad se dice:

De una mujer que cumple a rajatabla con los preceptos, se dice: 'es una santa'. Pero una madre que desatiende a sus hijos es una 'desnaturalizada'. Mientras tanto los padres son a lo sumo 'ausentes'. No se apela a ninguna naturalización de la paternidad. (Chacón, 1996, p. 51)

En la novela *Algún amor que no mate* la ausencia del suegro de Prudencia podría ser vista a nuestros ojos como "normal". Sin embargo, es la primera causa que desencadena un caso implícito de incesto y de generar así con su ausencia relaciones violentas entre el marido de Prudencia y la protagonista. Cabe afirmar que el padre no sólo está encargado de traer la provisión económica al hogar, sino de formar, entre otras funciones, la identidad correcta a los hijos e hijas. En general, nuestra sociedad actual carece trágicamente de una paternidad seria y responsable en todos los sentidos.

En la novela en estudio, el marido de Prudencia manifiesta que su mujer debía estar como una "santa" cumpliendo con todos los deberes del hogar, haciendo así alusión al concepto de "santa" que se señaló anteriormente:

Prudencia se queja muchas veces de que su marido es de los que piensan que la mujer tiene que estar en casa, como una santa, haciéndoles la comida, eso sí, arregladitas. Ellos engordan y ellas tienen que mantener la línea (Chacón, 2007, p. 48).

Se han naturalizado muchas ideas, entre ellas, que las mujeres deben ser delgadas mientras que los hombres pueden ser gordos si gustan. Aparte, se ve normal que ellos sean mujeriegos, rasgo básico del machismo. Respecto a la novela, la prima de Prudencia vive la humillación de que su marido la engañe con otra mujer. Su prima arguye que:

Es normal que los hombres vayan de putas. Eso es lo que dice mi prima. Que los hombres necesitan más sexo que las mujeres y que como nosotras nos negamos a su apetito voraz, ellos tienen que saciarlo de alguna manera. Y dice que es mejor que vayan de putas a que se echen una amante. Porque las amantes traen más complicaciones, con aquello de la costumbre les cogen cariño y luego ellas creen que tienen derechos, sobre todo si les da por parir [...] Y encima

pretende que le demos la razón cuando nos dice que es normal, que los hombres van de putas por variar. (Chacón, 2007, p. 45)

Igualmente, la narradora expresa cómo el maltrato que recibe Prudencia por parte de su marido es considerado “natural” o “normal” por la sociedad machista: “Te pasas buscando pelos, registrando bolsillos, oliendo la ropa y preguntando que si dónde has estado, que si con quién. Hasta que el otro se cansa y te manda a meterte en tus cosas. Natural” (Chacón, 2007, p. 77).

Por último, la novela *Algún amor que no mate* visibiliza también los ciclos de violencia de género (tensión-exploración-distanciamiento y tregua amorosa) que se repiten en el hogar, en el que algunas mujeres se quedan atrapadas hasta llegar a la muerte, bien sea por femicidio o suicidio inducido, que fue el caso de Prudencia, y en el caso de la amante, autoconsciente de la realidad de violencia que vivía con la pareja, salió de este ciclo vía el apoyo externo, la reflexión de su situación y al relatar su experiencia de vida violenta de forma escrita, quien en medio de su situación violenta y abandono de su amante (esposo de Prudencia) escribe cartas que la hacen caer en su realidad repetida y su decisión final es la huida. A través de la escritura, la amante seguramente pudo prever que acontecerían cosas peores, por lo cual decidió separarse del marido de Prudencia.

Conviene señalar que la función social de la literatura no está limitada a ser un mero reflejo de la realidad, sino que tiene y debe contribuir, a través de la particular visión que tiene cada escritor, a formar una conciencia social en pro de la paz, la igualdad y la convivencia; por nombrar solo algunos valores fundamentales. Por consiguiente, Dulce Chacón en su novela propicia una reflexión humana respecto al tema de la violencia de género como problema cultural para lo cual aprovechó los aportes de las ciencias sociales y de la antropología de la violencia para apuntalar los argumentos de su novela.

En fin, en este trabajo se abordó: (a) Un tema poco estudiado desde la perspectiva literaria y desde el modelo ecológico, con énfasis en lo cultural, abriendo caminos para futuras investigaciones de esta índole, y (b) Asimismo, la novela de Dulce Chacón es un ejemplo de la importancia de la literatura para reflejar la realidad y proponer soluciones, a partir de una mirada integral de las mujeres y los hombres como seres sociales y culturales frente –en general– a la mirada de corte esencialista que muestra a las personas como inmutables y destinadas o reducidas a ser producto de imposiciones de diferentes ideologías, entre ellas la patriarcal, negando la libertad de mujeres y hombres a ser personas con derechos.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cagigas, A. (2000). El patriarcado, como origen de la violencia doméstica. *Monte Buciero*, (5): 307-318. Recuperado de <file:///C:/Users/Personal/Downloads/Dialnet-ElPatriarcadoComoOrigenDeLaViolenciaDomestica-206323.pdf>
- Cruz, J. (2005). Amores que matan: Dulce Chacón, Icíar Bollaín y la violencia de género. *Letras Hispánicas*, 2: s.p. Recuperado de <http://www.bellera.cat/prof/ejimeno/Cinema/cine%20lit%20femenina%20o%20no%20bueno.pdf>
- Chacón, D. (1996). *Algún amor que no mate (TRILOGÍA DE LA HUIDA)*. Madrid, España: Alfaguara. Recuperado de <http://www.forocomunista.com/t27130-trilogia-de-la-huida-libro-de-tres-novelas-de-dulce-chacon-algun-amor-que-no-mate-blanca-vuela-manana-y-hablame-musa-de-aquel-varon>.
- Levinton, N. (2000). *El superyó femenino: la moral en las mujeres*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Rich, A. (1986). Nacemos de Mujer [Mensaje en un blog]. Recuperado de <http://www.rimaweb.com.ar/articulos/2010/nacemos-de-mujer-de-adrienne-rich/>
- Ruiz Pérez, I. (s/f). *Modulo 3: Violencia contra la mujer y salud*. Página web del Ministerio de Sanidad, Consumo y Bienestar Social de España: Escuela Andaluza de Salud Pública, Programa de Formación en Formadores/as en Perspectiva de Género en Salud. Recuperado de http://www.msssi.gob.es/organizacion/sns/planCalidadSNS/pdf/equidad/04modulo_03.pdf
- Suz, M. (2009). El maltrato a la mujer en la obra de Dulce Chacón. *Crítica*, 59(960): s.p. Recuperado de http://www.revista-critica.com/administrator/components/com_avzrevistas/pdfs/a22e10b8e4a3fa5204a729f94ceaaad5-960-Violencia-de-g--nero-problema-social-mar-abr.2009.pdf
- Tienza, V. (2010). *La reescritura de la subjetividad femenina en las obras de Dulce Chacón, Lucía Etxebarria y Najat el Hachmi* (tesis doctoral). University of Florida. Florida, Estados Unidos. Recuperada de http://etd.fcla.edu/UF/UFE0041900/tienzasanchez_v.pdf

CONCEPCIONES, SABERES Y CREENCIAS SOBRE SALUD BUCAL. PRÁCTICA DE EDUCACIÓN ALTERNATIVA PARA LA SALUD COMUNITARIA

MARICARMEN PÉREZ DE VIÑA

Cátedra de Desarrollo Humano, Programa de Atención Integral al Estudiante,
Departamento de Preventiva y Social, Facultad de Odontología
Doctorado en Estudios Políticos, Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela
maricarmenperezvina@gmail.com

RACHEL M. SILVERA CAMPERO

Programa de Atención Integral al Estudiante, Departamento de Preventiva
y Social, Facultad de Odontología, Universidad de Los Andes, estado Mérida,
Venezuela / Doctorado en Ciencias Médicas, Universidad del Zulia (LUZ)
Zulia, Venezuela
rachelsilver73@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El estudio de las condiciones socio-culturales de una determinada población facilita la comprensión de los problemas de salud bucal y general de la población para su diagnóstico, prevención, tratamiento y atención integral en salud. Desde los conocimientos, las creencias y las prácticas de la población se pueden percibir sus concepciones sobre la salud-enfermedad que requieren ser revisadas y examinadas con el fin de intercambiar experiencias y saberes necesarios que contribuyan en nuevos aportes para la ciencia y la salud bucal y general (Kelly, 1960; Geiringer, 1989; Clarac, 1996; Pirona, 1999).

Las concepciones de salud-enfermedad de la población están relacionadas directamente con la cosmovisión o la visión del mundo, la cual comprende la manera de ver al ser humano, la naturaleza, el tiempo y a Dios; cómo el ser humano se mira a sí mismo con relación a todo el resto del universo. La explicación de la cosmovisión que la comunidad tiene del universo confirma y valida los valores, objetivos e instituciones de la comunidad, tanto en el proceso salud-enfermedad como en los otros aspectos de la vida de sus pobladores.

Bello y Marcano (1998) señalan que entre los elementos que indican la materialización de la cosmovisión en la vida cotidiana de los habitantes de una comunidad se pueden mencionar cuatro dimensiones: a) Lo cognitivo: lo que piensan los seres



humanos sobre la vida, la experiencia adquirida, etc.; b) Lo emotivo: lo que sienten y su relación con el mundo; c) Lo motivacional: las prioridades, propósitos, creencias, ideales, esperanzas, objetivos, valores, percepciones o las imágenes de salud y enfermedad; y d) Lo gratificacional: lo esperado, aspirado para satisfacer las necesidades, etc.

Kelly (1960) expresa que el valor de la salud ocupa un lugar distinto en el sistema total de valoración de los individuos y tienen diversas posiciones en la escala de valores, de acuerdo con la cultura a la que pertenezcan los seres humanos. Mientras para algunos la salud puede constituir un valor primario, para otros sólo puede ser un valor secundario y su importancia se aprecia a la luz de otros valores fundamentales como la religión, la estética, entre otros.

Las condiciones sociales y culturales son de gran importancia para percibir y comprender la visión que poseen los seres humanos en relación con la salud-enfermedad, la cual varía en cada región por los diferentes aportes culturales de nuestros antepasados. Cada individuo actúa de acuerdo con su cosmovisión: sus conocimientos, saberes, percepciones, creencias, representaciones sociales con respecto a la salud-enfermedad.

En este sentido, el presente estudio es parte de una investigación cualitativa más amplia en curso, que tiene como objetivo general explorar las concepciones, saberes y creencias sobre la salud bucal de la población de comunidades rurales del estado Mérida y de los estudiantes de la Facultad de Odontología de la Universidades de Los Andes (FOULA).

Esta investigación se fundamenta en el trabajo social y de salud comunitaria que se ha venido realizando en la Cátedra de Desarrollo Humano, adscrita al Departamento de Odontología Preventiva y Social, desde y fuera de las aulas de la FOULA, en diferentes comunidades rurales dentro y fuera del estado Mérida, Venezuela.

A partir del año 2000, los docentes e investigadores/as que conforman la Cátedra de Desarrollo Humano, adscrita al Departamento de Odontología Preventiva y Social de la FOULA, han venido participando activamente a través del desempeño en actividades de docencia (docencia-servicio-comunitaria-asistencial), investigación, extensión y gestión social desde los programas y las asignaturas que conforman la Línea Curricular de Desarrollo Humano.

Desde esta línea curricular se ha venido realizando un significativo trabajo social y de salud comunitaria junto con estudiantes de diferentes años de la carrera de Odontología de la FOULA. Además, desde el año 2000 se han venido impartiendo diferentes Talleres de Crecimiento Personal y Académico en el que participan estudiantes de 3° y 4° año de la carrera de Odontología: 1) La relación de pareja: Una aproximación desmitificadora; 2) Alternativas para el manejo del estrés; 3) La relación Odontólogo/a-Paciente; 4) La Personalidad: Naturaleza, incógnitas y claves para su desarrollo; y 5) La salud bucal en las zonas rurales, entre otros talleres



socio-educativos para la salud bucal y general, los cuales, como bien se dijo antes, forman parte de la línea curricular de Desarrollo Humano de la FOULA.

En esta oportunidad, se hará referencia a algunos resultados parciales de la investigación cualitativa indicada y generada del Taller Teórico-Práctico-Vivencial sobre la salud bucal en las zonas rurales en el que participaron estudiantes de 3º y 4º año de la carrera de Odontología de la FOULA durante los años 2007-2015. En este taller se propuso como práctica de educación alternativa para la salud comunitaria la implementación de diferentes técnicas socio-educativas y socio-comunitarias, entre algunas de ellas: la técnica del archivo socio-cultural de la salud y la salud rural como una alternativa metodológica para el abordaje en salud comunitaria, lo cual contribuyó en el alcance del objetivo general de la investigación.

La implementación del archivo sobre las condiciones socio-culturales y de la salud bucal en zonas rurales contribuyó en el encuentro de saberes necesarios, creencias y modalidades de prácticas de salud-enfermedad entre pobladores de diferentes comunidades rurales del estado Mérida y estudiantes de la carrera de Odontología de la FOULA. De igual modo, facilitó la exploración, la comprensión de las concepciones sobre la salud-enfermedad y las respuestas a los problemas de salud de la población; su diagnóstico, prevención, tratamiento y atención integral en salud, las cuales requieren ser examinadas y visibilizadas a través de prácticas educativas alternativas para la salud comunitaria construidas desde las necesidades reales de la comunidad y para el rescate de aportes desde el sur para el bienestar, la salud general y bucal de la población.

En este trabajo se presentará, en primer lugar, las concepciones del ser humano sobre la salud-enfermedad y las modalidades de prácticas de salud bucal; en segundo lugar, las tendencias en la enseñanza y la práctica de la odontología en Venezuela; en tercer lugar, los aspectos socio-culturales y de salud bucal en la investigación odontológica y la experiencia práctica de educación alternativa para la salud comunitaria propuesta a través de la implementación del archivo socio-cultural y de la salud bucal en las zonas rurales. Finalmente, se presentará a modo de reflexión algunas recomendaciones, las referencias bibliohemerográficas y las tablas respectivas anexas.

Esperamos que este trabajo sea un aporte para las ciencias de la salud, las ciencias sociales, las ciencias humanas, entre otras, como disciplinas y profesiones para la enseñanza-aprendizaje, la investigación y la praxis dentro y fuera de las aulas, que contribuya a fortalecer una línea de investigación, la cual se deja abierta para seguir profundizando en ella y de este modo desarrollarla desde otros enfoques y, además, para que se generen espacios de reflexión con el aporte valioso de docentes, investigadores/as, estudiantes, profesionales de distintas disciplinas y de quienes desde diferentes niveles de acción se desempeñan dentro y fuera de la FOULA, de la comunidad universitaria y merideña con la finalidad de seguir desarrollando el estudio y abordaje de las condiciones socio-culturales y de la salud bucal de la población.



CONCEPCIONES DE SALUD-ENFERMEDAD Y MODALIDADES DE PRÁCTICAS DE SALUD BUCAL

La existencia de diversas concepciones sobre el proceso salud-enfermedad (véase Tabla N° 1), las explicaciones sobrenaturales del dolor, la enfermedad y la muerte a las que se enfrenta el ser humano desde su aparición sobre la tierra, en un primer momento tiene una connotación por la utilización de lo que la naturaleza ofrece y una explicación mágica por la cual el ser humano se inclinaría a darles poder a los elementos naturales como plantas, piedras, objetos, así como a los fenómenos de la naturaleza, generando un sistema de creencias sobre las causas y terapias de las enfermedades, así como de su prevención (Bello y Marcano, 1998; Pirona, 1999). De esta medicina mágico-primitiva, “no científica”, se han mantenido por generaciones y tradiciones concepciones que personalizan, por el poder que se les asigna a los objetos inanimados (animismo, fetichismo, etc.).

Posteriormente, cuando aparece la medicina-religiosa el poder ya no está en el objeto sino en la persona que sirve de intermediario (brujos, hechiceros, sacerdotes, etc.), entre los dioses y el enfermo; esta medicina mágico-religiosa constituye uno de los fundamentos de la medicina popular, la cual se orienta a dar explicaciones sobrenaturales (Geiringer, 1989; Bello y Marcano, 1998).

La folkmedicina o medicina popular se nutre de las creencias y de los comportamientos aceptados por todos, los cuales pueden basarse en teorías de la naturaleza tanto científicas como no científicas. A diferencia de la medicina científica que también constituye un conjunto de creencias y prácticas, esta no se verificará y confirmará empíricamente a través de un método, como tampoco sus resultados serían utilizados para mejorar su eficacia; sus confirmaciones no necesariamente deben ser demostradas a través de los datos, sino más bien mediante testimonios. Entre otras de las respuestas ante la salud-enfermedad es la automedicación (baños, consumo de fármacos, plantas o hierbas, entre otros), la cual no sólo obedece al modelo mágico-religioso sino al modelo curativo-farmacópico (Geiringer, 1989; Bello y Marcano, 1998).

Las condiciones culturales, sociales y de salud de la población venezolana presentan grandes desafíos no sólo para los organismos nacionales e internacionales, sino para todos los sectores, actores socio-políticos del país y, en particular, para todos aquellos que se desempeñan e intervienen en el área social y de la salud.

De acuerdo con lo anterior, existen diversas concepciones del proceso salud-enfermedad aún vigente en nuestra sociedad (véase Tabla N° 1) y diversas modalidades de prácticas de salud bucal (véase Tabla N° 2). En este sentido, Pascucci (2008, p. 55) expresa que el concepto de salud-enfermedad ha venido evolucionando a lo largo del tiempo y conjuntamente, también, ha evolucionado la esencia, fundamento, alcance y postulado principista del derecho a la salud. Lo mágico, lo religioso, lo bio-



lógico, lo sociológico y la visión holística del ser humano y del mundo que lo rodea, conforman el proceso en referencia.

Los seres humanos construyen sus teorías y conceptos, sus creencias, percepciones, conocimientos y prácticas sobre los sistemas de salud de acuerdo con la cultura en la cual se desenvuelven y se desarrollan. En este sentido, es de gran importancia caracterizar el sistema de salud en Venezuela desde los aportes sociológicos y antropológicos.

Venezuela se caracteriza históricamente por la existencia de un sincretismo religioso, lo cual se evidencia en el sistema de salud en el que se encuentran diversas concepciones, saberes y creencias donde se combinan valores propios de la cultura venezolana con otras culturas. Bello y Marcano (1998) sostienen que históricamente en el sincretismo religioso de nuestro país se puede apreciar: a) El animismo (objetos inanimados tienen alma y poder); b) La magia (control de lo sobrenatural con fórmulas para manipular espíritus, fuerzas); c) La magia popular (santos, cruz, Biblia abierta); d) El shamanismo, brujería (carisma personal, le concede poder a la persona, contacto con espíritus); y e) Los sacerdotes o líderes espirituales (la institución religiosa popular le concede poder espiritual; aprendizaje de ritos y tradiciones cuya autoridad se la da la institución).

Clarac (1996, p. 73) afirma que un sistema de salud es la combinación de conocimientos, creencias, valores, símbolos, costumbres, roles, actitudes, ritos, normas, prácticas y técnicas alrededor del fenómeno enfermedad, que forman un sistema de relaciones, las cuales se confirman y refuerzan mutuamente. El conjunto de conocimientos y prácticas en relación con la salud se encuentran en estrecha relación entonces con el sistema de creencias, valores y prácticas sociales del grupo donde se da el sistema de salud: ambos se confirman y refuerzan mutuamente y también pueden entrar en conflicto en un momento dado.

En la Cordillera de los Andes venezolanos las diferentes representaciones de los sistemas de salud pueden clasificarse en dos grandes grupos, los cuales están enfrentados en la actualidad según Clarac (1996) y son los siguientes:

a) El sistema socio-médico, en el cual la enfermedad es tratada como un fenómeno especialmente social que se estructura dentro de un sistema mágico-religioso, es usado comúnmente por la humanidad y se ha dado en todas las épocas, tiene un carácter universal. Se gesta en Venezuela y en la Cordillera en la época colonial a partir de tres variantes ya existentes anteriormente: la indígena, la africana y la española.

b) El sistema biomédico occidental, de carácter científico, este sistema es reciente y, por consiguiente, tiene un carácter menos universal, surge como sistema de representaciones y prácticas médicas dentro de la cultura llamada occidental. Este sistema penetra en Venezuela en el siglo XIX, pero es realmente en el siglo XX cuando se comienza a difundir, primero en las ciudades y luego en las zonas rurales.



Las características propias de la formación social venezolana, capitalista-dependiente heredada, donde existen condiciones de vida y salud en general diferentes para cada clase social y la posibilidad de mercantilizar el “saber odontológico” a través del ejercicio privado de la profesión, determinan la existencia de diferentes tipos de respuestas sociales ante la problemática de salud bucal. Estas van desde las prácticas tecnológico-institucionalizadas (públicas y privadas) hasta la práctica empírica en sus diferentes modalidades (primitiva, folk o popular y tecnológico-empírica), tal como se puede apreciar en la Tabla N° 5 (Geiringer, 1989, p. 131). Las creencias mágico-religiosas, los conocimientos empíricos y la ciencia han sido las bases de la medicina, de sus aspectos odontológicos, en la evolución histórica de la sociedad.

Durante años, las creencias mágico-religiosas unidas a conocimientos empíricos fueron únicas respuestas sociales ante la problemática de la enfermedad. El desarrollo de la ciencia moderna permitió que la medicina se fuera despojando de la especulación metafísica y religiosa, y que sus bases metodológicas fueran la ciencia inductiva apoyada en la física, la química, la anatomía, las ciencias sociales, etc. Entendida así, la medicina pre-científica o empírica fue aquella que las comunidades utilizaron durante mucho tiempo y fue conformando las bases para el desarrollo de la medicina racional, que comienza con Grecia, y su posterior desarrollo en forma científica.

Al margen de la práctica médica-odontológica institucionalizada del sistema de salud en Venezuela, aún coexisten en la actualidad las prácticas empíricas desde concepciones mágico-religiosas y populares, entre otras, que responden como alternativas ante la salud-enfermedad de la población y se legitiman a partir de las condiciones sociales y culturales de la población. Algunas modalidades de práctica empírica se encuentran aún en nuestras sociedades modernas, son difundidas y cumplen un importante papel en aquellas sociedades donde el sistema asistencial es insuficiente e inadecuado para cubrir las demandas públicas en salud y de esta forma se hacen necesarias y coexisten al lado de la medicina y la odontología tecnológico-institucionalizada o científica (Geiringer, 1989).

TENDENCIAS EN LA ENSEÑANZA Y LA PRÁCTICA DE LA ODONTOLOGÍA EN VENEZUELA

Las tendencias predominantes en la enseñanza y práctica odontológica venezolana (véase Tabla N° 2 y Tabla N° 3) se fundamentan en el modelo francés, el modelo norteamericano cientificista-flexneriano, con rasgos aún vigentes, y la orientación preventivista-extramural, impulsada por las corrientes funcionalistas-desarrollistas a partir de la década de 195, y que se propaga con el desarrollo de los departamentos de odontología preventiva y social a partir de 1960, sin lograr deslastrarse de la visión biologicista-ecologicista del proceso salud-enfermedad bucal (Geiringer, 1989).



El modelo francés fue producto del alto desarrollo logrado por la medicina francesa del siglo XIX (visión biologicista) donde fue fundamental la influencia de Fauchard. Posteriormente, en 1910, surge el modelo cientificista-flexneriano, por Abraham Flexner, que se centra en los aspectos curativos individuales, con reconocimiento casi exclusivo de los factores biológicos como determinantes del proceso salud-enfermedad, con énfasis en la enfermedad y no en la salud y una enseñanza de tipo intramural. A partir del año 1950 el modelo preventivista-extramural hace énfasis en la necesidad de educación para la salud dirigido a cambiar los hábitos nocivos para la salud bucal, reconoce la existencia de algunos factores socio-culturales en el proceso salud-enfermedad y propone una práctica de enseñanza extramural (Geiringer, 1989).

De estos modelos, el cientificista-flexneriano ha sido la tendencia dominante en la enseñanza y práctica odontológica en las escuelas de odontología de las universidades venezolanas, tendencia que se ha fundamentado en la corriente positivista. La odontología en Venezuela, tanto en el sector público como en el privado, ha seguido este modelo hegemónico tradicional (biológico-técnico) con fines curativos, desde una concepción determinista y mecanicista, fundamentado en un enfoque somático-fisiológico que resta importancia a un enfoque humano y social.

La FOULA no escapa a esta realidad, es necesario, por tanto, articular la docencia, la investigación y la extensión comunitaria, ejes centrales sobre los cuales se apoya la Universidad, con la función social que esta debe cumplir. Por lo tanto, dentro de ella la FOULA debe redireccionar el sentido de la enseñanza y la práctica odontológica, y guiarla hacia un papel más acorde con la realidad política, social, cultural y económica de nuestro país, lo cual es posible con el modelo de educación servicio comunitario (Espinoza y Pérez, 2011).

El modelo de educación servicio, también conocido como docencia servicio o docencia comunitaria, tiene como base la participación comunitaria, que no sólo se reduzca en un plano discursivo ni que se mediatice sólo como una colaboración popular o comunal para mitigar los conflictos sociales y legitimar las decisiones de los sectores dominantes de la sociedad. Este modelo busca fortalecer la interacción dinámica entre docentes, estudiantes y comunidades y se orienta hacia la búsqueda y solución de problemas *en* y *con* las comunidades, sin imponer programas verticales, lo cual requiere de abordajes inter y multidisciplinarios y de hacer mayor hincapié en la salud y no en la enfermedad (Geiringer, 1989).

El diseño curricular vigente en la FOULA se fundamenta en una concepción integral en lo que se refiere a la formación de sus profesionales, ya que en este se contempla la formación tradicional del odontólogo en dos fases: la formación profesional básica y la profesional, pero además dispone de ejes transversales curriculares que van mucho más allá del enfoque cientificista-mecanicista y que buscan superar dicho enfoque. Estos ejes transversales son los siguientes: desarrollo humano, prácti-



ca odontológica, investigación, odontología social y clínica. Si bien en la FOULA el modelo dominante ha sido el cientificista-flexneriano, esta Facultad ya ha dado sus primeros pasos para articular los ejes de docencia-investigación-extensión-gestión social hacia el modelo educación-servicio (Espinoza y Pérez, 2011).

En la FOULA se han dado iniciativas, anteriores al Decreto de la Ley de Servicio Comunitario del Estudiante de Educación Superior, que integran la investigación, docencia y extensión con lo social desde el enfoque de educación servicio, iniciativas que han propiciado un acercamiento entre docentes, estudiantes y la población a través de las actividades socio-comunitarias que se vienen realizando:

1. En el Departamento de Odontología Preventiva y Social de la FOULA:

- En la Cátedra de Desarrollo Humano, a través de los Programas de Asignaturas (Formación Humana Integral Nivel I y II, Talleres de Crecimiento Personal y Académico, entre algunos de ellos se encuentra el Taller sobre “La Salud Bucal en las Zonas Rurales”) y el Programa de Atención Integral al Estudiante, dentro y fuera de la comunidad universitaria.

- En la Cátedra de Odontología Social, Cátedra de Odontopediatría, el Eje de Práctica Odontológica Integral, Trabajo de Extensión, Pasantías, Servicio comunitario, entre otras actividades socio-comunitarias.

2. En el Departamento de Investigación de la FOULA:

- En el Grupo Multidisciplinario de Investigaciones en Odontología, G-MIO de la FOULA, en los proyectos de investigación, trabajo especial de grado, entre otros.

Desde la FOULA se han venido realizando valiosos trabajos de investigación que integran saberes y conocimientos de distintas disciplinas que trascienden lo odontológico, con enfoques y visiones inter, multi y transdisciplinarias. Véanse, por ejemplo, las líneas de investigación, los temas de algunos de los trabajos de grado y proyectos de investigación en el que han venido participando activamente profesorado, estudiantes, investigadores/as, profesionales y pobladores de comunidades dentro y fuera de la ULA y de Mérida.

Todo lo anterior ha contribuido y contribuye en abrir el lente para percibir la salud y la compleja realidad social desde una mirada diversa y, de este modo, fortalecer la investigación odontológica más allá de la boca a partir de los aportes socio-culturales y de salud.

APORTES SOCIO-CULTURALES Y DE SALUD EN LA INVESTIGACIÓN ODONTOLÓGICA: MÁS ALLÁ DE LA BOCA

Los profesionales del área de la salud, particularmente los estudiantes de la carrera de odontología, suelen llegar a una comunidad con sus conocimientos, sabe-

res fundamentados en corrientes positivistas y funcionalistas, desde concepciones somático-fisiológica, sobre la preventivista y comunitaria. Es primordial conocer, comprender y valorar las creencias y los saberes que poseen las personas de una determinada comunidad en relación con la salud-enfermedad para un adecuado y efectivo encuentro de saberes.

De acuerdo con lo anterior, se pueden destacar algunos resultados de investigaciones en Odontología que evidencian la importancia de la integración del conocimiento a partir de las concepciones, creencias y saberes sobre los aspectos socio-culturales y de la salud bucal, lo cual es resultado del trabajo realizado en el Taller: “La Salud Bucal en las Zonas Rurales” (véanse Tablas N° 4a y 4b), en los que se implementaron algunas técnicas de investigación, socio-educativas y socio-comunitarias: El archivo de las condiciones sociales, culturales y de la salud bucal en las zonas rurales, historias de vida, estudio de casos, entre otras. Es pertinente citar entre algunas de las investigaciones realizadas por estudiantes de la FOULA el trabajo especial de grado titulado: “Creencias del adulto mayor sobre la utilización del chimó y su relación con la salud bucal. Estudio de casos”, realizado durante los años 2008-2009, de Laporta y Zambrano (2009) para optar al título de Odontóloga.

En esta investigación de campo, cualitativa de tipo exploratoria, se utilizó como método el estudio de casos mediante la técnica de análisis de historias de vida realizadas a las personas adultas mayores procedentes de distintas zonas rurales que laboraron en la agricultura dentro y fuera del estado Mérida, residentes en el Hogar San Juan de Dios, ubicado en el municipio Libertador del estado andino, en el período 2008-2009. El objetivo general estuvo orientado a explorar las creencias del adulto mayor sobre la utilización del chimó y su relación con la salud bucal, los resultados de los casos entrevistados es que todos creen que el chimó es beneficioso para la salud bucal porque le atribuyen propiedades medicinales, curativas y mágico-religiosas.

Las personas entrevistadas en esta investigación tienen diversas creencias religiosas, mágico-religiosas y populares. Venezuela se caracteriza por tener un sincretismo religioso, en el cual la representación social de la salud se expresa a partir de la combinación de diversas concepciones, saberes, creencias y prácticas de salud.

Todos los casos testifican de los usos medicinales del chimó: para los dolores de cabeza y de estómago, para la limpieza de la boca, para el dolor de muela, para calmar los nervios, por placer, para estar tranquilos, para la picada de insectos, contra los gusanos y como desinfectante de heridas. Todos los entrevistados han consumido y utilizado el chimó, creen que es bueno para la salud bucal y expresaron que no daña los dientes sino al contrario: “el chimó más bien los cura”. Véanse los resultados de la investigación cualitativa en las Tablas N° 4a y 4b.

Por otra parte, también se puede resaltar el trabajo especial de grado titulado: “Bienestar subjetivo en adultos con edentulismo parcial y total de la Parroquia Los Nevados, Estado Mérida”, realizado en el año 2008 por Márquez y Sandoval. El ob-



jetivo de esta investigación de campo no experimental, de corte transversal, descriptivo y correlacional, estuvo orientado a estudiar el bienestar subjetivo en adultos con edentulismo en la población de Los Nevados del estado Mérida, Venezuela.

Esta investigación estuvo motivada a que no se habían reportado estudios concernientes al componente de salud bucal como factor determinante en el bienestar subjetivo de una población rural. Del mismo modo, es de destacar que la experiencia del Programa Itinerante de Atención Odontológica Integral en la Población de la Parroquia Los Nevados (2006) encontró que la higiene bucal de sus habitantes era deficiente y con prevalencia de la cultura dental mutiladora, al punto que un 44% de esta población atendida presentaba pérdida dental.

Los resultados sorprendieron a los/as investigadores/as debido a que fueron muy distintos a los esperados: las personas, a pesar de su edentulismo, mostraron altos niveles de bienestar subjetivo en todas las áreas. Este trabajo reveló la influencia de los aspectos socioculturales en los habitantes de esta zona rural ante los problemas de salud bucodental, para ellos no representan una prioridad, a pesar de su edentulismo presentaron altos niveles de bienestar subjetivo, no se encontró relación significativa entre el bienestar subjetivo, incluyendo sus indicadores y el estado edéntulo.

En este sentido, también es de gran importancia resaltar el aporte del Grupo Multidisciplinario de Investigaciones en Odontología, G-MIO de la FOULA, generado por la ejecución del Programa Itinerante de Atención Odontológica Integral en la Población de Los Nevados del Municipio Libertador, donde se realizaron actividades de educación, prevención, tratamiento y rehabilitación en salud bucal, con financiamiento del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA), de la Universidad de Los Andes, y con la colaboración de otros organismos públicos y privados durante los años 2006-2011. Este programa estuvo bajo la coordinación general de la profesora Yajaira Romero y bajo la responsabilidad de profesores(as) de diferentes profesiones, disciplinas y especialidades e investigadores/as del G-MIO y de otros grupos de investigación de la FOULA. En este amplio Programa participaron estudiantes de diferentes años de la carrera de Odontología de la FOULA en las actividades sociales y comunitarias, también se generaron otros proyectos de investigación y trabajo especial de grado de estudiantes de la FOULA.

Lo antes expuesto refleja los avances que la FOULA ha realizado para romper con el paradigma cientificista-flexneriano y la apertura hacia el modelo de educación servicio mucho antes de la promulgación de la Ley de Servicio Comunitario del Estudiante de Educación Superior y dan muestra de la trayectoria de la FOULA en materia de educación servicio.



UNA PRÁCTICA DE EDUCACIÓN ALTERNATIVA PARA LA SALUD COMUNITARIA

Los estudiantes de 3er y 4to años de la carrera de Odontología participaron en el Taller Teórico-Práctico-Vivencial: “La Salud Bucal en las Zonas Rurales”, adscrito a la Cátedra de Desarrollo Humano, del Departamento de Odontología Preventiva y Social de la FOULA. En este taller se propuso como práctica de educación alternativa para la salud comunitaria la implementación de algunas técnicas socio-educativas y socio-comunitarias, como el archivo socio-cultural y de salud bucal en diferentes zonas rurales dentro y fuera de Mérida, lo cual además requirió del diseño y aplicación de instructivos e instrumentos para la recopilación de información dentro y fuera del aula, dentro y fuera de Mérida. Entre algunos de lugares donde se realizó el trabajo se pueden mencionar las siguientes: San Juan de Lagunillas, Ejido, Tabay, Mucuchíes, El Playón, El Vallecito, El Valle, Bailadores, Tovar, Los Nevados, Jají, entre otras comunidades.

El personal de la salud y en particular de la odontología debe comprender los distintos determinantes de la salud bucal, lo cual requiere conocer las condiciones socio-culturales de una determinada población, las concepciones, saberes y creencias desde sus representaciones sociales, para la promoción, educación, prevención y abordaje integral en salud.

El archivo socio-cultural es una alternativa metodológica para el abordaje en salud comunitaria. Los aspectos socio-culturales están vinculados al problema de salud, por lo que es fundamental observarlos, reconocerlos y registrarlos de manera ordenada y sistemática en un archivo socio-cultural. En los centros de salud o en una institución social de salud, los archivos permiten la orientación del personal de nuevo ingreso, a los profesionales de la salud bucal, a los estudiantes en pasantías y para realizar trabajos de investigación, así como para contribuir a un abordaje integral de la comunidad.

El profesional de la salud y en particular de la Odontología debe acercarse a explorar los distintos saberes, las creencias y las modalidades de las prácticas sobre la salud general-bucal, para comprender las concepciones sobre la salud-enfermedad de una comunidad, de manera que permita el intercambio de experiencias y conocimientos mediante prácticas educativas alternativas para la salud comunitaria que contribuyan con nuevos aportes para el desarrollo de la ciencia y la salud.

Entre algunas de las ventajas para elaborar un archivo socio-cultural y disponer de este recurso tan valioso en un Centro de Salud o en cualquier otra institución social o de salud, se pueden mencionar las siguientes:

- Puede ser elaborado individual o grupalmente, es práctico y flexible.
- Permite tener a la mano un gran volumen de datos concretos, documentados, acerca de todos los aspectos sociales, culturales y de salud de una comunidad.



- Permite realizar una planificación. Si el estudio cultural se hace con anticipación, los datos ofrecen una base firme para la planificación de un programa de salud. Sin embargo, un estudio posterior podría indicar la conveniencia de ciertos cambios para hacer el programa de ajuste a las necesidades de la comunidad.

- Permite la continuidad en cuanto al aspecto socio-cultural y su vinculación con la salud.

- Permite la evaluación de la labor por el mismo personal a partir de los aportes, de los comentarios, las demandas, las necesidades reales de la población, sistemáticamente archivados; además, permite efectuar ciertos cambios en los servicios y en la comunidad; y a través del registro de los datos y los resultados, el personal podría aprovechar los aspectos positivos y superar o evitar los aspectos en que han fallado.

Como bien se pueden apreciar, todos los aspectos antes citados están relacionados directa o indirectamente con el problema de salud general y la salud bucal, por lo que todo el personal de salud debe conocerlos y teniendo presente que existen muchas diferencias socio-culturales entre los países y dentro de cada uno de ellos. No todas las diferencias están agrupadas por regiones o áreas, por lo que se encuentran diferencias dentro de una misma región y localidad, también dentro de las zonas urbanas y rurales de la misma región. También existen diferencias en las sociedades divididas por sectores sociales y clases o estratos socio-económicos, entre otras clasificaciones en los niveles social y cultural (grupos étnicos).

RECOMENDACIONES

- Profundizar en las condiciones de vida de los grupos étnicos: determinar las representaciones de salud-enfermedad, prácticas preventivas y curativas en salud bucal.

- Conocer las concepciones de salud, salud bucal, las nociones de boca, enfermedad, vida, muerte, entre otros aspectos claves de las culturas.

- Examinar las creencias, costumbres, tradiciones para comprender las concepciones de salud-enfermedad, prácticas odontológicas y las respuestas ante la salud-enfermedad de la población.

- Rescatar los aportes socio-culturales que contribuyan en el bienestar y en la salud de la población.

- Buscar los elementos que permitan dilucidar posibles soluciones no sólo con la práctica clínica odontológica, sino también con el análisis del fenómeno como un hecho social y no individual-aislado.

- Ofrecer resultados de investigaciones a los organismos competentes con la finalidad de diseñar las políticas de abordaje en salud bucal desde una perspectiva que integre los saberes de la odontología y de otras disciplinas como la antropología, sociología, psicología, entre otras, con los saberes de la comunidad.

- Elaborar archivos de las condiciones sociales y culturales antes de abordar una comunidad o un grupo étnico.

- Implementar prácticas educativas como alternativas necesarias para el abordaje de salud de la población desde enfoques de educación servicio, docencia servicio o comunitaria, desde una visión socio-política y socio-antropológica del sur.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bello, F. y Marcano Córcega, M. (1998). *Socio-Antropológica(s) de la Pobreza ante la Enfermedad (La comunidad y sus mecanismos de acción)*. Carabobo, Venezuela: Edit. Tatum / Ediciones Universidad de Carabobo.
- Clarac de Briceño, J. (1996). *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes.
- Conde, S. y otros. (1998). *Salud Comunitaria*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Espacio.
- Espinoza, N. y Pérez, MC. (6-11 de septiembre del 2011). El Ejercicio del Servicio Comunitario del Estudiante de Educación Superior en Venezuela. Ponencia presentada en el XXVIII Congreso Internacional de ALAS, realizado en UFPE. Recife-PE, Brasil.
- Geiringer, A. (1989). *La Práctica Odontológica en Venezuela*. Carabobo, Venezuela: Alfa Impresores C.A.
- Higashida, B. (2000). *Odontología preventiva*. México: McGraw-Hill Interamericana.
- Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario-IMDEC. (1996). *Técnicas participativas para la educación*. Bogotá, Colombia: Dimensión Educativa.
- Jarpa, P. (2007). Chimó: entre la cultura popular y los hechos científicos. *Investigación. Revista del Consejo de Desarrollo, Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CD-CHTA)*, (16): 51-57.
- Kelly, I. (1960). *La Antropología, la cultura y la salud pública*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes, Facultad de Medicina.
- Laporta Díaz, A.C. y Zambrano Criollo, A.P. (2009). *Creencias del adulto mayor sobre la utilización del chimó y su relación con la salud bucal. Estudio de Casos* (trabajo de pregrado). Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.
- Márquez, N. y Sandoval, G. (2008). *Bienestar Psicológico de Pacientes con Edentulismo Parcial o Total de la Población de Los Nevados* (tesis de pregrado). Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.
- Pascucci, P. (2008). *La Salud como un Derecho Humano*. Mérida, Venezuela: Editorial El perro y la rana / FUNDECEN / Fundación Red Nacional de Escritores de Venezuela.
- Pérez R., M.C. (2002). Salud en la Comunidad. Hacia un Nuevo Enfoque. Ponencia presentada en las I Jornadas Médicas-Científicas, realizadas en el Hospital Sor Juana Inés de la Cruz, Distrito Sanitario Mérida, Colegio de Médicos. Mérida, Venezuela.
- Pirona González, M. (1999). Representaciones sociales de la boca y la salud bucal en los Wayúu. Barrio Cujicito de Maracaibo. En L. Meneses, J. Clarac y G. Gordones (Eds.), *Hacia la Antropología del Siglo XXI* (T. I, pp. 167-175). Mérida, Venezuela: CONICIT / CONAT / Universidad de Los Andes.



San Martín, H. (1989). *Economía de la Salud*. Madrid, España: McGraw-Hill Interamericana.

Universidad de Los Andes. (2007). *Reglamento del Servicio Comunitario del Estudiante de Educación Superior*. Mérida, Venezuela: Vicerrectorado Académico.

ANEXOS

TABLA N° 1. CONCEPCIONES DEL SER HUMANO SOBRE LA SALUD-ENFERMEDAD

Concepción	Ubicación histórica	Disciplina	Métodos	Principios básicos
Mágico-religiosa	Antigüedad paleo y neolítica y hasta el presente	Del chamán al curandero actual	Ritos, exorcismos, oraciones, amuletos, hierbas	Animismo y existencia de lo sobrenatural
Natural	Antigüedad clásica europea (Grecia)	Aplicaciones de la ecología antigua y de la medicina antigua	Clínicos y epidemiológicos ambientales	La salud como una necesidad de los seres vivos
Ideal	Desde la antigüedad clásica hasta el presente	Literatura, antropología, entre otras	Elaboración modelos de salud	Salud como estado ideal no alcanzable
Somático-fisiológica	Desde los orígenes a la presente medicina	Medicina clínica	Exploración del cuerpo. Examen de signos y síntomas. Análisis varios	Salud como ausencia de enfermedad. Objetividad
Psíquica	Inicio del siglo XVIII. Desarrollos recientes desde principios siglo XX	Psiquiatría. Psicología médica	Exploración psiquiátrica individual. Psicoanálisis. Técnicas de grupo	Salud de lo que no es el cuerpo tangible. Subjetividad
Sanitaria	Medidas profilácticas desde la antigüedad. Desarrollo científico del siglo XIX	Medicina preventiva y social. Sanidad y salud pública	Encuesta sanitaria: - Población - Ambiente - Epidemiología - Programas de salud - Educación sanitaria - Prevención individual	Salud como estado positivo y colectivo. Transmisión social de la enfermedad. Prevención

Economicista	Mediados del siglo XX en países en industrialización	Economía sanitaria y del trabajo. Planes de desarrollo de recursos humanos	Análisis de costos de la enfermedad y de alternativas para las inversiones sanitarias	Salud como condicionante de la productividad del factor humano. Precio de la salud y costo de la enfermedad
Económico-social	Síntesis. Aparece después de la II Guerra Mundial	Ciencias biológicas, sociales y económicas, epidemiología. Salud pública. Economía de la salud. Prevención social	Investigación científica de la salud: - Estadística - Demografía - Epidemiología - Antropología - Sociología - Economía política - Economía de la salud - Psicología	Salud y enfermedad como procesos de origen y distribución social: Teoría social de la salud
Político-legal	Desde las revoluciones políticas a los sistemas de seguros sociales y de seguridad social	Derechos fundamentales. Derecho de la seguridad social a la existencia sanitaria	Leyes fundamentales, constitucionales. Leyes y reglamentos de la seguridad social. Programas políticos. Planes nacionales	Salud como derecho y obligación universal. Reconocimiento legal y participación estatal. Declaración de los derechos del hombre

FUENTE: Elaboración propia, basada en los aportes de San Martín (1989).



TABLA Nº 2. MODALIDADES DE PRÁCTICAS DE SALUD BUCAL

Modalidades/Prácticas de Salud	Definición	Características
Tecnológico- Institucionalizada Pública, Mixta, Privada	Se refiere fundamentalmente a la Odontología vigente en las sociedades occidentales. Con base en la ciencia moderna que se desarrolló de la tradición racional de la Grecia clásica y se expandió en la cultura europea, difundiéndose posteriormente con carácter hegemónico en el resto del mundo. Es conocida como sistema terapéutico alopático, basado en la observación y la experimentación, tecnología sofisticada y amplia farmacología clínica.	Es la práctica dominante en el campo de la odontología: - Estudios escolarizados (teóricos-prácticos). - Ejercida con titulación profesional. - Amparada por la Ley de Colegiación. - Tecnologicista: supeditada al uso de sofisticados equipos, farmacología patentada, instrumentales y materiales dentales, generalmente importados. - Especializada: endodoncia, periodoncia, ortodoncia, prostodoncia, cirugía maxilofacial, etc. - Esencialmente curativa e individual. - Fundamentada en enfoques biológicos y ecologicistas sobre la problemática salud-enfermedad. - Ejercida con personal auxiliar (asistente dental o higienista).
Empírica: Primitiva Folk o Popular	La Odontología Empírica es aquella práctica en salud bucal ejercida por personas a través de experiencias adquiridas sobre algunos aspectos de las enfermedades, fundamentalmente sintomatologías y algunas formas terapéuticas, sin estudios escolarizados y sin titulación profesional. Es una práctica odontológica pre-científica.	La Odontología Primitiva: - Es fundamentalmente mágica. - Los conocimientos son secretos y son posesión del brujo. - Las causas de los padecimientos se adscriben a seres o fuerzas sobrenaturales: espíritus, tabúes, hechizos, maleficios, etc. - La realiza un chamán, brujo, hechicero o curandero, que a veces se especializa en cierto tipo de enfermedades. - La terapéutica está basada en ritos, exorcismos, conjuros y ensalmes, involucra la utilización de brebajes de extractos animales o vegetales. La Odontología Folk Popular: - Es fundamentalmente expresión del saber popular, se asocia a veces con creencias como los pasmos, el mal de ojo, etc. - Conjunto de creencias, costumbres y tradiciones en materia de salud bucal que se practican en todas las sociedades por las personas sin ser odontólogos titulados, aunque su ubicación es preferentemente rural. - Utiliza pócimas, hierbas y productos naturales. - También contiene creencias mágico-religiosas, por lo cual a veces se acompaña el uso de productos naturales con el empleo de oraciones y amuletos. - En algunos casos combina la utilización de productos naturales con alguna farmacología de marca comercial. La Tecnológico-Empírica: - Es la más desarrollada y cuasi-científica de las formas de Odontología Empírica. - Es realizada, muchas veces, con gran habilidad y destreza por personas que ejercen ciertas actividades odontológicas sin la titulación y los conocimientos científicos requeridos. - Utiliza en muchos casos equipos odontológicos, algún instrumental técnico y medicamentos patentados, que saben utilizar por experiencias y prácticas adquiridas con familiares u otras personas, y no en base a estudios sistematizados. - Desarrollan sus actividades en condiciones higiénicas precarias, la desinfección de los instrumentos lo hacen con métodos rudimentarios e inseguros. - El tipo de servicios que ofrecen es reducido, pero sus tarifas son accesibles para la población.

Fuente: Elaboración propia, basada en los aportes sociológicos y antropológicos de Geiringer (1989).

TABLA N° 3: TENDENCIAS EN LA ENSEÑANZA DE LA ODONTOLOGÍA VENEZOLANA

Tendencia	Características
Francesa (década de 1830)	- Producto del alto desarrollo logrado por la Moderna Francesa del siglo XIX (visión biologicista. Pasteur, Bernard, etc.). - Los primeros especialistas del área médica venezolana se forman primordialmente en Francia (segunda mitad del siglo XIX). - La influencia de Fauchard es fundamental (autor del <i>Cirujano Dentista</i>, en 1728, y los posteriores textos franceses). - La Facultad Médica de Caracas, en 1837, decide examinar al francés Hugues Planque para autorizarlo a ejercer como dentista (luego V. Toledo, en 1853, se titula de cirujano dentista). - La Escuela Dental de 1911 tiene como texto básico once volúmenes en francés del <i>Manual del Cirujano Dentista</i> de Godón en su planificación.
Norteamericana Cientificista-flexneriana (Informe Abraham Flexner, 1910) Preventivista-extramural (Teorías Desarrollistas 1950)	- Centra la atención en los aspectos curativos individuales. - Reconocimiento casi exclusivo de los factores biológicos como determinantes del proceso de salud-enfermedad. - Visión de la salud como “equilibrio biológico” del organismo. - Formación básica previa a la clínica: lo teórico, luego lo práctico. - Enseñanza de tipo intramural. - Idolatría por la complejización tecnológica. - Énfasis en la enfermedad y no en la salud. - Enfatiza el discurso preventivista y la necesidad de “educación para la salud” para cambiar los hábitos y actitudes negativas a la salud bucal. - La práctica “extramural” permitiría desarrollar la necesaria “responsabilidad social” de los estudiantes en “contacto” con las comunidades. - Reconoce la existencia de algunos factores “socioculturales”, como interventores en las causas de las patologías. Asume la definición bio-psico-social de la salud. - Su desarrollo se potencia con los Departamentos de Odontología Preventiva y Social. - Mantiene, en lo fundamental, el paradigma cientificista-flexneriano.
Docencia-servicio o comunitaria (Ofedo-Udual)	- Esfuerzo por desarrollar abordajes inter y multidisciplinarios bajo enfoques integrales sobre el proceso salud-enfermedad, en y con la participación popular. - Replanteo conceptual de las interpretaciones epidemiológicas ecologicistas; énfasis en el análisis socio-epidemiológico desde una visión social, colectiva e histórica de la problemática salud-enfermedad. - Énfasis en la salud, no en la enfermedad (investigación, educación, prevención, tratamiento y rehabilitación). - Asume los planteamientos de la Estrategia de Atención Primaria de Salud. - Esta tendencia no es aún la dominante, pero está adquiriendo notable desarrollo.

FUENTE: Elaboración propia, basada en los aportes sociológicos y antropológicos de Geiringer (1989) (véase la evolución histórica de la enseñanza odontológica en la universidad venezolana).



TABLA N° 4A. MATRIZ DE LAS CATEGORÍAS DE ANÁLISIS DE LA HISTORIA DE VIDA DE LOS ESTUDIOS DE CASO, HOGAR SAN JUAN DE DIOS 2008-2009

Aspectos socio-demográficos	Caso N° 1	Caso N° 2	Caso N° 3	Caso N° 4	Caso N° 5
Lugar de nacimiento	Mucuchíes	Norte de Santander	San Cristóbal, Torondoy	Canaguá	Lagunillas
Zona de procedencia	Rural	Rural	Rural	Rural	Rural
Edad	73 años	83 años	86 años	85 años	79 años
Sexo	Masculino	Masculino	Masculino	Masculino	Masculino
Estado civil	Separado	Soltero	Viudo	Casado	Soltero
Nivel socio-económico	Bajo	Bajo	Bajo	Bajo	Bajo
Nivel educativo	2do. Grado	1er. Grado	2do. Grado	1er. Grado	No estudió
Trabajo anterior	Campo. Arando con bueyes, en la siembra, testigo de alguacil.	Campo. Cortando leña. Empleado en casa de familia.	Campo. Siembra de cambur, café, plátano, cacao.	Campo. Arando con bueyes, chófer. Preparaba chimó.	Campo. Cortando leña. Siembra de yuca, caraota, arveja, maíz. Preparaba chimó.
Recreación	Jugaba con rueda de goma y con los animales. Actualmente juega dominó	Jugaba con un balón. En la actualidad juega domino.	Hacía pelotas de fique. En la actualidad juega dominó.	Jugaba trompo.	Jugaba trompo.
Tiempo libre	Juega dominó y “escupir chimó cada nada”.	Jugar dominó.	Jugar dominó.	Se sienta a tomar sol.	Jugar dominó y ver TV.

FUENTE: Laporta y Zambrano (2009). A esta investigación le antecede el valioso trabajo social y de salud comunitaria como resultado del *Archivo Socio-cultural y de la salud bucal en las zonas rurales*, realizado conjuntamente con los estudiantes de 4° año. Este trabajo también se genera y fundamenta de los aportes obtenidos en el taller “La Salud Bucal en las Zonas Rurales”, adscrito a la Cátedra de Desarrollo Humano, Departamento de Odontología Preventiva y Social, de la Facultad de Odontología, de la Universidad de Los Andes, bajo la responsabilidad de las profesoras e investigadoras MariCarmen Pérez y Rachel M. Silvera Campero.

TABLA N° 4B. MATRIZ DE LAS CATEGORÍAS DE ANÁLISIS DE LA HISTORIA DE VIDA DE LOS ESTUDIOS DE CASO, HOGAR SAN JUAN DE DIOS 2008-2009

Aspectos socio-culturales y salud bucal	Caso N° 1	Caso N° 2	Caso N° 3	Caso N° 4	Caso N° 5
Creencias	Religiosas: Católico Mágico-religioso: Dios, la virgen y los santos.	Religiosas: Católico Mágico-religiosa y popular: brujería, magias, ritos.	Religiosas: Católico Mágico-religiosa y popular: María Lionza y brujos.	Religiosas: Católico	Religiosas: Católico “Dios que es bueno”.
Consumo de chimó	Consumo diario. “Cuando aclara el día, ya estoy escupiendo chimó”.	Ha probado el chimó y consume cigarrillo.	Consumo diario. “Yo como chimó todo el día y toda la noche”.	Ha probado y ha preparado el chimó, pero dice: “es una porquería...”.	Ha probado y preparado el chimó, pero dice: “que es muy feo”.
Usos medicinales del chimó	Dolor de estómago, dolor de cabeza.	Curar heridas y dolor de estómago.	Sacar gusanos, para el dolor de estómago y garganta.	Para curar todo.	“Cura cualquier mal que usted tenga”.
Usos mágicos-religiosos del chimó		Ritos, oraciones.	Ritos.		
Usos comerciales del chimó	Lo compra por kilo y lo vende en cajitas en la institución.		Lo envasa en cajitas para vender en la institución.	Lo preparaba.	Lo preparaba.
Usos sociales del chimó	Una señora... “gratificarme me trajo chimó”.			Como un regalo de amistad y afecto.	
Chimó/Salud Bucal	Cree que es bueno para los dientes.	Cree que desinfecta las heridas de la boca.	“Cuando tengo un diente flojo y masco chimó se me salta pa’ fuera”.	Cree que limpia y cura los dientes.	Cree que no daña ni deteriora los dientes y alivia el dolor dentario.

FUENTE: Laporta y Zambrano (2009).



EL ETHNIC CHIC, LA MODA COMO ENCUBRIMIENTO REFLEXIONES EN TORNO A LA FETICHIZACIÓN COMERCIAL DE LA ESTÉTICA ÉTNICA¹

JULIMAR MORA

Estudiante del Programa de Posgrado
en Historia en la Universidad Federal de la Integración de América Latina (UNILA).
Antropóloga Magna Cum laude egresada
de la Universidad Central de Venezuela (UCV).
Becaria de la CAPES
julmar.mora@gmail.com

INTRODUCCIÓN

*Nada mejor que dirigir la mirada hacia esa especie de «laboratorio antropológico»
que es la dimensión estética.
José Jiménez (1983, p. 17)*

Conceptualizar el objeto del presente trabajo no es tarea sencilla, especialmente porque en su seno descansan categorías que desde siempre han representado un gran problema, tanto para la antropología como para las restantes disciplinas que se inscriben en las ciencias sociales. Con ello se hace referencia a los conceptos de «etnicidad» y «cultura» los cuales, en palabras de T. Eagleton (2001) –quien centra su atención en el último de estos aspectos–, constituye “una de las [...] palabras más complicadas de la lengua inglesa”, situación que también atañe al español y a los restantes sistemas en los que el término adquiere connotaciones más o menos semejantes.² Por su parte F. Bart señala los problemas

1 La realización de este texto surge a partir de las discusiones dadas en el seminario “Los usos políticos del pasado”, impartida por el arqueólogo Rodrigo Navarrete en la Universidad Central de Venezuela en el mes de octubre del 2015. Agradezco las enriquecedoras discusiones con el antropólogo Fidel Rodríguez quien nutrió de forma importante el contenido de este trabajo.

2 El termino cultura ha sido ampliamente discutido a lo largo de la historia. Su origen se remonta a los procesos y terminologías relativas al trabajo en la tierra, por ello, en principio, “cultura designó un proceso profundamente material que luego se vio metafóricamente transmutado en un asunto del espíritu” (Eagleton, 2001, pp. 11-12). Michael Löwy (1976) señala la oposición entre los términos *Kultur* que define “una esfera caracterizada por valores éticos, estéticos y políticos, un estilo de vida personal ‘interior’, ‘natural’, ‘orgánico’, típicamente alemán [...] *Zivilisation* que designa el progreso material, técnico-económico, ‘exterior’, ‘mecánico’, ‘artificial’ de origen anglo-francés” (p. 33), dualidad que da cuenta de sus más profundas escisiones teóricas.



padecidos por quienes han intentado definir “los límites [que distinguen a unos] grupos étnicos [de otros]”,³ cuestión que también demuestra el poco consenso alcanzado en torno a este tipo de discusiones. Definir el *ethnic chic* supone hurgar en ambas cuestiones, no obstante, su abordaje aquí dirigirá la atención a la dimensión estética y a la relación que esta guarda con los procesos referidos a la producción y al consumo de mercancías. Este fenómeno alude a la circulación en masa de determinados productos —como accesorios, textiles, objetos de decoración, etc.—, que en los últimos años han propulsado una particular forma de entender la etnicidad, la cual imputó a su concepto cualquier expresión —sin distinción— disonante al estándar de sobriedad —cultural— normalizado por occidente. Tal como señala el concepto en lo *ethnic* está intrínseca la función de diferenciar, función que puede entreverse en las subjetividades despiertas por la estética de sus mercancías.⁴

La mercantilización de lo étnico⁵ no es un fenómeno reciente, de hecho, son bastante antiguas las fuentes que han hecho patente el interés dirigido hacia sus más diversas manifestaciones. El coleccionismo, la arqueología, la etnología, la museología y otros tantos campos que aquí pudiesen enunciarse, son muestra del encanto que ha acompañado a su estetización hasta el presente. Un balance de la situación exige ampliar la perspectiva, especialmente si se analiza su fetichización en un ejido como el de la moda. El examen de las tendencias en el último siglo devela el auge que han tenido los conceptos disidentes a la medida impuesta por la moral, la educación, la política y demás aparatos ideológicos al servicio de occidente, muestra de ello son las representaciones —o imitaciones— de los movimientos contraculturales que ganaron terreno en las propuestas promovidas desde sus grandes emporios.⁶

3 Véase Fredrik Barth (1976, p. 9). Navarrete (2007) resume bastante bien los problemas que ha generado la cuestión de la etnicidad, respecto a ello señala: “un gran interés y polémica, en relación con su precisión conceptual, el rango de realidad que refleja y el grado de compatibilidad lógica y homogeneidad teórica respecto del marco explicativo general. Unos opinan que sí presenta vigencia y coherencia teórica; otros plantean que su campo de realidad ya está captado en otros conceptos como el de cultura [...] o el de identidad; unos lo acercan más a identidad, otros a cultura” (p. 119).

4 En el presente trabajo, la estética se concebirá en los términos expresos por Terry Eagleton (2006, p. 69), quien la define como “el nombre que se le da a esa forma híbrida de conocimiento que puede clarificar la materia prima de la percepción y la práctica histórica, revelando la estructura interna de lo concreto”.

5 Cuando se alude a lo “étnico” se intenta referir el pensamiento a su naturaleza como signo lingüístico, es decir, como un significante —una palabra o enunciado— cargada de un concepto que, de acuerdo con el caso, puede llevar a sentidos distintos. A lo interno de un determinado conjunto social, lo étnico cobra sentido solo si se pretende mirar a sus afueras, esto —claro está— presuponiendo que en el acervo de su lengua exista dicho significante. Este es el caso de occidente, pues, su significante pareciese conducir a la identificación de otros grupos sociales o culturales diferentes de sí mismo. Lo étnico es cualquier cosa que no sea occidente. De igual forma acontece con la antropología que —desde un plano teórico— concibe lo étnico como la unidad sociocultural por excelencia, por consiguiente, cuando un determinado grupo diferencia su etnicidad de otras etnicidades es capaz de distinguirse a *sí mismo* de otros. Véase Fredrik Barth (1976).

6 El concepto de contracultura se manejará aquí en los términos plateados por Ludovico Silva (2013), es decir, como movimientos y formas de pensamiento “opuesta[s] a la ideología dominante” (p. 89).



Recuérdense las resignificaciones dadas a movimientos como el rastafari, el punk, el beatniks –y su ulterior influencia en el “hippie”–, el lowbrow, el sub-realismo pop, el gótico, el bohème, etc., los cuales, tomaron como inspiración los frentes y resistencias emergidas del fragor dejado por la inconformidad propia de los años 60, 70 y 80 del siglo XX. Pese a las divergencias expresas en los “tipos” de diferencia que fetichiza la moda –por un lado, en las tendencias apropiadas de la estética intrínseca a las contraculturas nacidas en el seno de occidente y por otro, en las que se han apropiado de aquellas diferencias contenidas en sus límites– es preciso decir que el sentido ingénito al fetiche es, sin duda, el de la diferencia por sí misma.⁷ Esta afirmación es importante, pues, retomando las ideas de José Jiménez, la estética constituye un laboratorio de utopía, por tanto, la dimensión estética de las cosas –entre ellas, la de la moda– tiene el poder de crear o reforzar la existencia de mundos coexistentes con la realidad, bien sea en forma de mitos [utopías retrospectivas] o en forma de proyectos [utopías constructivas]. La estética pasó a convertirse en un inadvertido instrumento de aprehensión a la realidad claramente sujeto a tensiones e intereses de poder. A continuación se emprenderán un conjunto de reflexiones que pretenden mostrar el papel social asumido por la moda como nueva –o no tan nueva– estrategia de encubrimiento⁸ a la alteridad cultural, centrando nuestra atención en la reproducción de significados en torno a aquellos que se piensan diferentes.

OBJETIVACIONES Y SUBJETIVACIONES, LO ÉTNICO COMO MERCANCÍA

También las grandes firmas caen rendidas de nuevo ante la explosión de color y motivos de líneas orgánicas y las adaptan a sus señas de identidad: es el caso de Etro y su reinvención del folk, de Valentino y su inmersión en las culturas indígenas [...] Lo mejor de una tendencia tan ecléctica y dilatada son las infinitas posibilidades a la hora de adaptarlo al día a día y al estilo propio [...] todos pueden combinarse entre sí sin medida creando mezclas que funcionan por exceso y looks que parecen sacados del corazón de la jungla.
Enrique Dussel (1994)

En su *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx inicia explicando los procesos que posibilitan la conversión de una materia o cuerpo –con o sin practicidad establecida– en un producto dispuesto al intercambio comercial, es decir, una potencial mercancía. Para Marx la transformación de un valor de uso en uno de cambio requiere siempre la objetivación del trabajo en un determinado producto el cual,

7 Esta afirmación ha tomado como base lo expresado por algunos exponentes de la teoría crítica quienes consideran que en la Industria Cultural todo se es marcado “con un rasgo de semejanza”, incluso las diferencias. Estas, sin importar si son geográficas, lingüísticas, políticas, religiosas, socioculturales, etc., adquieren –sin distinción– un sentido fetiche que las homogeniza en su carácter de mercancía. Véase Theodor Adorno y Max Horkheimer (1998, p. 164).

8 Véase Enrique Dussel (1994).



a través del este y en satisfacción de necesidades extrínsecas a las de su agente productor, consagra su rol como mercancía. En el marxismo más ortodoxo la creación de mercancías se dibuja –de forma casi exclusiva– como la «cosificación de un elemento intangible», pues, previo a su realización material el trabajo, no es más que una abstracción.⁹ Sin embargo, actualmente han ganado terreno interpretaciones más heterodoxas, las cuales han tendido a complejizar esta primera lectura procurando mayor atención a un segundo aspecto, la «subjetivación de lo concreto», es decir, la introyección de significados a la producción material.¹⁰ De esta manera, la mercancía pasó a concebirse como el resultado de un doble proceso, por un lado, la cosificación del trabajo humano en determinados productos y por otro, la subjetivación de los objetos producidos. La correlación de ambos aspectos apuntó a perpetuarle poder del plusvalor en una doble dimensión: una ideológica o simbólica y una material.¹¹ A este respecto Marx (2010) señala:

Las mercancías, pues, tienen primero que realizarse como valores [de cambio] antes que puedan realizarse como valores de uso. Por otra parte, tienen que acreditarse como valores de uso antes de poder realizarse como valores [de cambio]. Ya que el trabajo humano empleado en ellas sólo cuenta si se lo emplea en una forma útil para otros. (p. 105)

Cualquier material es un potencial objeto de consumo, sin embargo, su rol como mercancía exige su subjetivación, es decir, su adhesión a determinadas significaciones sociales.¹² Desde siempre, aunque especialmente en tiempos recientes, la producción de mercancías ha apuntado a variar las necesidades humanas justificando con ello la extensión de los mercados dispuestos a su satisfacción (Baudrillard, 2009). En este proceso el contacto entre las diferentes culturas pasó a convertirse en una oportunidad de expansión a las posibilidades de circulación económica; primeramente, a través de la añadidura de un conjunto de productos que objetivamente lograron satisfacer necesidades concretas del grupo consumidor, por ejemplo: alimentación, reguardo, vestido, etc.; segundamente –y más importante que la primera posibilidad–, a través de la introducción de significados asociados a la subjetividad de los productos, pues, la curiosidad hacia los *otros* consolidó la constitución de grandes

9 Si bien Marx esboza conceptos como alienación e ideología, no es hasta un poco más tarde que los mismos vienen a ser precisados con mayor exactitud por corrientes de pensamientos con una fuerte influencia marxista. Véase Marx (1989, 2010).

10 Respecto a este punto Ludovico Silva (2011) señala que en el campo de la ideología se obedecen las mismas lógicas que en las relaciones de producción, por tanto, el valor simbólico [equivalente al valor económico en el plano material] apuntará a perpetuar el capital, entendido como la acumulación de plusvalía que es tanto económica como ideológica.

11 Véase Wolfgang Fritz (1997).

12 “Para producir una mercancía, no sólo debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales” (Marx, 2010, p. 50).



emporios que se valieron –y continúan valiéndose– más del valor simbólico de las mercancías que de su valor como objetos funcionales. Si se piensa en el mercado de la seda que durante más de dos mil años constituyó la principal ruta comercial que comunicó al extremo Oriente con el Mediterráneo, se observará que la situación de la seda, como mercancía, no debió su éxito a su condición objetiva, es decir, a su concepción como variante textil indistinta de otros productos similares, sino más bien a la fetichización de su exclusividad, sostenida en el desconocimiento de sus técnicas de elaboración y, pero también, en su asociación a grupos étnicos diferentes (Niglio, 2012). Como este, muchos ejemplos pudiesen mencionarse, es el caso de las especias en la Europa renacentista¹³ o de las “exoticidades”¹⁴ que terminaron derivando en las colecciones privadas de aficionados obsesionados con el valor –enteramente subjetivo– de las antigüedades que fueron objeto de su curiosidad.¹⁵

Pese a que estos ejemplos remiten a escenarios distantes del presente, el mismo principio no ha cesado de operar en la contemporaneidad, la otredad sigue y seguirá configurándose como un dador de sentido bastante atractivo al mercado y entender las causas de ello conduce a remitir dos tipos de tesis. La primera está asociada con los procesos de construcción identitaria los cuales, desde la antropología, se explican a partir de la lingüística estructural: el valor de un signo cobra sentido si se le piensa en sistema, es decir, en oposición con otros, A es A porque no es B, C, D [...] y viceversa.¹⁶ La curiosidad por el otro –aquel culturalmente diferente– pareciese respetar los mismos principios, pues la construcción del nosotros adquiere sentido solo cuando lo propio se enfrenta a algo que lo prueba y lo diferencia. El descubrimiento del otro se dibuja como un (re)descubrimiento de lo propio (Amodio, 1993), ya que, al igual que con los signos lingüísticos, la identidad se edifica en mutua diferencia. Este tipo de oposiciones terminaron derivando en una necesidad de descubrimiento

13 Las especias constituyeron una de las más codiciadas mercancías que circularon en la Europa del renacimiento al punto de que las grandes expediciones que posteriormente reconfiguraron el orden geopolítico del sistema mundo conocido hasta entonces, estuvieron motivadas por la necesidad de hallar nuevas rutas comerciales que permitiesen el flujo comercial entre Oriente y Occidente. De una forma no muy distinta a la fetichización de la que fue objeto la seda, las especias se posicionaron como una importante mercancía debido –en gran medida– a la subjetivación de su objeto, pues, si bien su consumo se orientó a satisfacer necesidades concretas como la conservación de los alimentos, también satisfizo necesidades más ‘abstractas’ –si así pudiese denominárseles– relacionadas con la significación y estatus que se asociaba a su posesión y consumo (Brotton, 2003).

14 De los ejemplos anteriormente mencionados la colección de exoticidades es –aparentemente– uno de los más icónicos para mostrar el carácter subjetivo que envuelve las mercancías, pues su consumo no estuvo asociado –al menos directamente– a la satisfacción de necesidades concretas como la conservación de alimentos o el vestido, de hecho, podría decirse que la colección de objetos curiosos apuntó a la satisfacción de necesidades genuinamente subjetivas que posteriormente se objetivaron. No obstante, el motor que dio vida a su mercado se arraigó a un plano enteramente subjetivo, es decir, al valor que se les atribuyó como símbolos de antigüedad o de rareza.

15 Véase Joan Dejean (2008).

16 Véase Ferdinand de Saussure (1945).



que ha quedado icónicamente expresa en los relatos de viaje de antiguos cronistas, quienes, de forma poco consciente, hiperbolizaron los rasgos de todos aquellos que pensaron diferentes, buscando con ello afirmar la normalidad de sí mismos y de quienes representaban. Recuértese el mítico ejemplo de los ewaipanomas, habitantes de la región orinoquense descritos como seres acéfalos con la cara y los sentidos dispuestos en el torso, representados en los relatos que emergieron del mito doradesco en los siglos XVI y XVII (Requena, 1986), o también a los canibalizados caribes que fueron descritos a principios de la conquista (Brito, 2001), o más recientemente los bestiales bogas descritos por los extranjeros que visitaron Nueva Granada en el siglo XIX (Múnera, 2005).

La fetichización de las identidades sigue siendo un proceso ambivalente, su resguardo ha evocado simultáneamente actitudes incluyentes y excluyentes a las manifestaciones de la alteridad. Situémonos nuevamente en el ejemplo anterior. La occidentalidad –entendida como abstracción identitaria– se ha constituido como la antítesis de la orientalidad,¹⁷ sin embargo, ello no negó ni negará la necesidad de un contacto con el otro, por el contrario, en no pocos casos pareciese haberla reforzado. Esta necesidad se ha podido compensar de formas directas e indirectas; las primeras, a partir de los viajes y expediciones de antiguos cronistas y conquistadores que dirigieron su atención a las poblaciones del África, América y Asia; las segundas, a partir del intercambio económico de mercancías como la seda, las especias, las exoticiidades y otros tantos objetos que, además de su practicidad, vinieron a significar un contacto indirecto con las culturas que teóricamente representaban. Esto no ha dejado de reproducirse en el tiempo, pues, el turismo, el coleccionismo, los museos, la propaganda, las postales, los suvenires, los documentales o incluso la moda, como se verá a continuación, no son más que expresiones contemporáneas de la inagotable atracción generada hacia el contacto cultural, el cual continúa satisfaciéndose tanto directa como indirectamente, pero esta vez notablemente mediado por las posibilidades del mercado vigente.

La intención de lo expreso anteriormente es precisamente mostrar cómo la idea de lo étnico –entendido como la conceptualización referida a la diferencia cultural– ha subjetivado lo material concediéndole un valor simbólico que ha resultado bastante útil a la economía, así mismo, cómo la economía –a través del comercio entre los diferentes conjuntos étnicos– ha objetivado la cultura traduciéndola en una serie de objetos que se presentan como una especie de encarnación cultural.¹⁸ No es atrevido afirmar entonces que el interaccionismo cultural entre los diferentes grupos

17 La autoría del presente ensayo es conscientes de que el uso de esta noción conduce a una idea generalizante de la orientalidad construida a partir de la visión de occidente.

18 Véase la conceptualización del «objeto» como consagración material de la cultura en *El valor de las cosas* de Emanuele Amodio (1997a).

humanos ha servido de plataforma histórica a la introducción del simbolismo y esteticismo que hoy se imputa a lo étnico, el cual ha sido instrumentalizado por quienes lo han transformado en substancia legitimante a la asignación de valores económicos. La disposición de lo étnico en condición de mercancía ha demandado de un doble proceso, por un lado, la subjetivación de lo étnico como algo exótico y distante que incite la curiosidad y el consumo, por otro, la cosificación de la cultura, pues la garantía sucinta a la etnización de los productos dependerá del convencimiento a los consumidores de que están obteniendo la cosificación de las culturas a las que hipotéticamente representan los objetos que se comercializan.

La curiosidad instintiva hacia los otros constituye el proceso subjetivo del que se ha valido la economía para diversificar su mercado a partir del esteticismo asociado a lo étnico, por un lado, instrumentalizando la oposición que tiene lugar en la construcción de identidades para promover o inhibir fuerza a las tendencias dispuestas en él, a fin de dinamizarlo. Si se piensa en la moda, el ethnic chic adquiere sentido solo en oposición a otras tendencias, por ejemplo, la clásica, la retro, la vanguardista, etc., pues su existencia hace posible la afirmación y la negación estética tan útil a los flujos comerciales. Así mismo, es capaz de diversificar a lo interno de su campo las opciones de mercancías que se disponen, pues –teóricamente– sería posible contar con tantas posibilidades como diferencias culturales puedan ser materializadas a través de objetos. En este preciso punto es necesario referir el segundo tipo de tesis, la cual es esencialmente sociológica. Ella tiene que ver con la propuesta que asevera que la expansión del mercado requiere una ampliación, más o menos equivalente, de las necesidades que se dispone a satisfacer (Baudrillard, 2009; Veblen, 2008). A efectos del presente trabajo se tomará por válida esta afirmación, sin embargo, considerando que la expansión más grande de ellas no ha tenido lugar en el plano cuantitativo, es decir, en el incremento y diversificación de necesidades distintas, pero sí en el cualitativo, es decir, en las formas y estéticas de las que se ha valido el mercado para satisfacer un conjunto de necesidades que *a priori* son objetivamente limitadas, pero que, debido a los efectos de la sociedad de consumo, se han hecho subjetivamente diversificadas.¹⁹

Adorno y Horkheimer (1998) resumen elocuentemente este último fenómeno señalando que “[...] las quejas de los historiadores de arte y de los abogados de la

19 Cuando se refiere la expresión “objetivamente limitadas [...] subjetivamente diversificadas” se pretende referir al proceso de expansión del mercado en los últimos años, que se ha sostenido en el marco de necesidades que poco han variado a través del tiempo –alimentación, vestido, resguardo, comunicación, etc.–, no obstante, es preciso decir que la mayor variabilidad ha tenido lugar en sus formas de satisfacción, por ello, la diversificación de las marcas –entendidas como sellos estéticos particulares– ha alcanzado un gran crecimiento en los últimos dos siglos, lo que es una muestra de la importancia que adquiere la subjetivación de las mercancías, es decir, la atribución de valores ideológicos/simbólicos que justifiquen el continuo crecimiento del mercado.



cultura con respecto a la extinción de la fuerza estilística en occidente son pavorosamente infundadas” (p. 172). Sin duda, la expansión más grande de las necesidades humanas ha tenido lugar en el vasto campo de la estética. Pese a la variabilidad de formas expresivas de las mercancías y de las necesidades que se dispone a satisfacer, es preciso decir que las significaciones sociales que subyacen a las nuevas expresiones estéticas no son radicalmente diferentes a las existentes en el pasado. La contemporaneidad se ha dibujado como el imperio de la posibilidad o, mejor dicho, como el escenario fetichizado para ejercer un poder de decisión que poco ha sido cuestionado, situación que viene a ser resultado de la efectividad ideológica erigida por el sistema que estos mismos autores denominaron Industria Cultural. No es objeto del presente trabajo explicar los mecanismos sociales de los que se ha valido esta industria para recrear este tipo de ilusiones, sin embargo, sí es necesario decir que el poder creativo responsable de la diversificación de las expresiones estéticas no ha podido –de forma quizá más consciente de lo que se cree– alterarlo sustancialmente, la emergente formalidad continúa sujeta a viejos esquemas, en otras palabras, sigue favoreciendo a “aumentar la autoridad de lo tradicional” (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 173). Por paradójico que parezca, el acelerado ritmo de la diversificación estética, donde la moda parece ser un suelo enormemente fértil, afianzó la reproductividad de un conjunto de ideas que hoy lucen bastante ortodoxas.

En conformidad con lo planteado Baudrillard (1997) señala:

Da la impresión de que la mayor parte del arte actual se aboca a una labor de disuasión, de duelo por la imagen y el imaginario, a una labor de duelo estético, las más de las veces fallido. Esto acarrea una especie de melancolía general en el ambiente artístico, el cual parece sobrevivir en el reciclaje de su historia y de sus vestigios. Pareciese que estamos dedicados a una retrospectiva infinita de lo que nos precedió, pero esto es cierto para la política, es cierto para la moral, para la historia, y para el arte también, que no detenta ningún privilegio. (p. 15)

Una observación detallada al ethnic chic es más que suficiente para aprehender el conjunto de ideas que continúan reproduciéndose en relación con la etnicidad. El uso de términos como: orgánico, *folk*, culturas indígenas y jungla, muestra cómo en torno a lo étnico se sigue consumando una profunda idealización a partir de lo indígena, especialmente en el mercado hispanoamericano. Así mismo, cómo en el ethnic chic parece representarse toda expresión impropia a occidente, o cómo lo étnico –examinado desde los campos semánticos– se dibuja como algo orgánico, es decir, como algo más cercano a lo natural que a lo civilizado, cuestión que se afirma con la evocación última del término “jungla”. Con este trabajo se pretende hacer ver cómo este tipo de ideas no quedaron en el medioevo, en la colonización temprana o en la génesis de las repúblicas y su estrecha relación con el positivismo. El mercado económico a través de la moda y el resto de los campos ingénitos a la Industria Cultural sigue asociando la etnicidad con un sentido de primitividad que pareciese



encubrir todo aquello situado a su límite, no obstante, ha erotizado su estética en favorecimiento de su rol como mercancía.

A este respecto Marcuse (1983) señala:

Sólo en el último nivel de la civilización industrial, cuando el crecimiento de la productividad amenaza con desbordar los límites impuestos por la dominación represiva, la técnica de la manipulación en masa ha tenido que desarrollar una industria de la diversión [también aplica a la sexualidad y a las restantes subjetividades vinculadas al eros] que controle directamente el tiempo de ocio [... respecto a la erotización de las mercancías continúa señalando la necesidad de] «unificación» de los diversos objetos de los instintos parciales en un solo objeto libidinal [...] el proceso unificador es represivo –esto es: los instintos parciales no se desarrollan libremente dentro de un «más alto» nivel de gratificación que preserve sus objetivos, sino que son mutilados y reducidos a funciones subalternas–. Este proceso logra la desexualización del cuerpo, dejando casi todo libre para ser usado como instrumento de trabajo. (pp. 58-59)

Como bien plantea este autor, la erotización del consumo ha sido un proceso inherente al desarrollo tardío de las sociedades industriales, por tanto, la reproducción de determinadas ideas –en este caso, las que atañen a la exotización de lo diferente a occidente– ha atravesado el filtro de la futilidad del placer, es decir, de la “trivialidad” del fetiche que proporciona su consumo.²⁰ De esta forma, el ethnic chic trajo consigo no solo la reproducción de las ideas ya mencionadas, sino también la homogenización del sentido en relación con lo diferente y, no menos importante, el encubrimiento de los fines políticos que se han servido del inconsciente promovido por la ideología que le es intrínseca.

A continuación se muestra una representación del sostenimiento en el tiempo de la exotización étnica, la cual sustenta parte importante de la expresión estética en la tendencia mencionada.²¹ La figura ewaipanoma²² –situada aquí solo como un ejercicio de analogismo simbólico– se ha representado como el más icónico ejemplo de la monstruosidad americana a principios de la conquista, no obstante, la estética responsable de la promoción en el ethnic chic se ha valido consciente o inconscientemente –es difícil de precisar– de muchos de los principios compositivos de la figura

20 Adorno (2004) señala el carácter evanescente del goce estético al admitir que “lo que la conciencia común y una estética complaciente entienden por goce estético, tomando el modelo del goce real, probablemente no exista” (p. 37), situación que pone entredicho –incluso– la estabilidad del fetiche intrínseco a tales mercancías.

21 El análisis estético aquí propuesto se fundamentó en los principios del análisis semiótico en el que se considera la relación existente entre la expresión y el contenido a partir de tres niveles: materia [objeto, cuerpo y otros soportes materiales visuales, sonoros, etc.], sustancia [unidades organizativas de la materia, regularidades o irregularidades en cuanto a la combinación de ciertos códigos] y forma [refiere cuando la materia sustanciada, es decir, regulada en un patrón de organización específico, adquiere otro grado de complejidad ya asociado al plano de la significación]. Véase Rocco Mangieri (2014).

22 Como se ha mencionado ya, los ewaipanomas fueron seres míticos desprovistos de cuello y cabeza cuyos sentidos se ubicaban en o cercanos al torso.



original, erotizando su imagen en favorecimiento de la promoción de los productos que se dispone a ofrecer (Marcuse, 1983). Lo que se pretende mostrar aquí valiéndonos de un breve examen estético es la reproducción visual de lo étnico como realización ideal de una otredad salvaje y mostrificada.

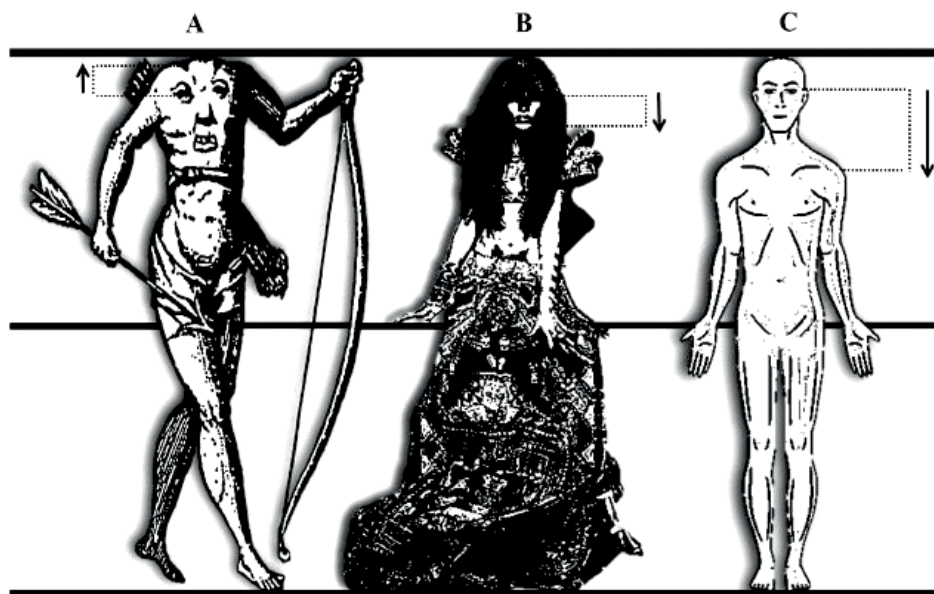


FIGURA N° 1. Reutilización estética de la figura ewaipanoma en el ethnic chic.

Fuente: Elaboración propia.

Nota: El análisis estético aquí propuesto se realizó a partir de los criterios de proporcionalidad y gestualidad de los cuerpos que constituyen la imagen, es decir, la sustancia intrínseca a la materia de acuerdo con lo descrito por Mangieri (2014). (A) Ilustración mítica de un típico ewaipanoma, puede encontrarse en el mapa de Guayana de Theodor de Bry (2003). Se le brinda un excesivo peso visual al torso, es decir, a lo que está encima de la línea. La ubicación del rostro en el tronco le brinda a la imagen un evidente sentido mostrificado, pues se presenta como 'antinatural' —en términos proporcionales— que los ojos se sitúen por debajo de los hombros, véase la orientación de la flecha en la imagen A. (B) Simulación de la estética Ewaipanoma en la promoción del ethnic chic, puede encontrarse en Thacker (2012). No se ubican los ojos en el torso, pues ello imposibilitaría la erotización femenina de la que se vale la imagen para hacer atractivo el producto, es decir, la mercancía. No obstante, puede observarse cómo la pose —el gesto del cuerpo—, la vestimenta —las hombreras elevadas— y el peinado —específicamente el fleco— buscan disminuir las distancias entre el torso y los ojos, sin desvirtuar con ello la sexualización de la imagen. Al igual que en la imagen A, se le otorga un mayor peso expresivo a lo que está por encima de la línea, sin embargo, la imagen se presenta mucho más 'humana', pues, la orientación de la flecha se invierte. En esta figura puede observarse una estética imitadora de la actitud depredadora de los originales ewaipanoma, a los cuales se les representó acéfalos por las posiciones que adoptaban sus cuerpos ante los primeros contactos con los europeos: encorvados sigilosamente. (C) Prototipo de 'normalidad' proporcional y gestual de la corporeidad humana.

A efectos del presente análisis funge como punto de contraste. A diferencia de las imágenes A y B, el peso de la imagen se distribuye homogéneamente por encima y por debajo de la línea central, lo que brinda la 'armonía' y el sentido de 'normalidad' que están ausentes en los ejemplos anteriores. También puede verse cómo se acrecienta la distancia que separa los ojos del torso, situación que demuestra la intención de disminuirla en la imagen B.

Como estos, otros ejemplos pudiesen mencionarse. Está el caso de la reproducción ideal del mito del buen salvaje en las promociones que se muestran más "humanizadas". El renacer de lo étnico en la moda, lejos de ser una tendencia reivindicadora, constituye una banalización de los procesos subjetivantes que dan significado a la materialidad en el seno de otras culturas. Su disposición en el mercado se presenta como una imitación que desconoce el sentido que envuelve a los objetos en sus hipotéticos contextos de procedencia. Lo indicado a continuación se desfigura como consecuencia de la política de homogenización que ha nublado el sentido que tienen los objetos en el seno de las diferentes culturas:

[...] los objetos sobre todo los de producción artesanal, pueden ser considerados como pensamiento materializados o, para decirlo de manera más técnica, el aspecto material de la producción cultural. De esta manera, es posible individualizar categorías diferentes de «objetos» en relación al ámbito específico de producción y uso, desde el ámbito religioso —objetos rituales, asientos, altares, ofrendas, etc.—. (Amodio, 1997a, p. 15)

Las mercancías en el ethnic chic se comercializan omitiendo una alusión mínima a los grupos o campos culturales a los que se asocia su estética, el consumidor parece conformarse con suponer que las mercancías proceden abstractamente de otros campos culturales. La particularización parece ser en el presente un fenómeno cada vez menos necesario.

EL ETHNIC CHIC ¿PARTICULARIDAD GENERALIZADA? O ¿GENERALIZACIÓN PARTICULARIZADA?

Cada objeto tiene que ser considerado tanto por la función específica que desempeña, como por los mensajes culturales que transmite.
Emanuele Amodio (1997a, p. 17)

¿Particularidad generalizada? o ¿generalización particularizada?, son preguntas que devienen luego de concluir que la particularización étnica de las mercancías es un fenómeno cada vez menos necesario. Basta entrar a los grandes anaqueles de ropa o decoración para dar cuenta de que las mercancías étnicas se exponen sin ningún tipo de particularización que refiera a sus contextos de producción o, quizá, las significaciones que le han sido asignadas en sus lugares de procedencia. El ethnic chic viene a encarnar, por un lado, la fetichización comercial de las particularidades



culturales generalizadas en su condición de mercancías y, por otro, la generalización conceptual de las particularidades étnicas dispuestas en el mercado. No es atrevido aseverar entonces que, a diferencia de la seda, las especias o las exoticiidades, las mercancías étnicas en el presente se han desprendido de la particularización que asumía necesaria la identificación de las culturas y los grupos de los cuales procedían, pues ello era capaz de legitimar el valor económico de las cosas en tiempos pasados.²³

Hasta ahora se ha dado por sentado que las mercancías étnicas proceden directamente de los conjuntos sociales a los que teóricamente refieren sus estéticas, no obstante, esto no representa la totalidad de los casos en el *ethnic chic*. El *ethnic chic* no es del todo la comercialización de mercancías en el marco de un escenario local, donde los productores son quienes intercambian los productos que devienen de su trabajo. Tampoco es del todo una tercerización en la que un limitado grupo de empresas distribuyen –más ampliamente– los productos que devienen de grupos étnicos particulares. En su forma más esencial, viene a encarnar una comercialización en masa dirigida desde los grandes emporios de la moda, los cuales inciden en sus respectivas marcas, pero también en la de los pequeños y medianos productores que asumen como norma lo que las primeras dictaminan, amparando así el éxito de su producción –o distribución, según sea el caso–. Por tanto, las supuestas mercancías “étnicas” que figuran en el *ethnic chic* no son más que un esfuerzo imitador por ofrecer al mercado productos que representan conjuntos étnicos ahistóricos y abstractos, ya que no siempre devienen de la objetivación del trabajo de un grupo étnico concreto, ni siempre aluden –individualmente– a una expresión estética particular, como muestra el anterior epígrafe “[las estéticas] pueden combinarse entre sí sin [ningún tipo de] medida” (González, 2014, s.p). Esta cita ilustra bastante bien cómo en el *ethnic chic* la producción estética no venera los límites de un estilo o contexto particular, de hecho, los fusiona a fin de hiperbolizar la exotividad del concepto que pretende promocionar.

El *ethnic chic* se presenta entonces como el resultado de experimentaciones que han combinado sin ninguna ley un conjunto de códigos que intentan representar las diferencias culturales.²⁴ En el presente trabajo se ha asumido como falso el sentido de la etnicidad contenido en él, en vista de que las mercancías en este campo son desvirtualizaciones del papel alcanzado en el pasado por los productos ya mencionados, pero esta vez omitiendo su particularización. El *ethnic chic* –y el total de la Industria Cultural– poco ha reivindicado las particularidades de las mercancías que fetichiza. Primeramente por una imposibilidad lógica, pues su producción –la mayoría de las

23 Ahora es la plusvalía ideológica del abstracto sentido étnico la que cumple esta función.

24 Paradójicamente esta “hipertrofia estética” manifiesta en el *ethnic chic* constituye un proceso de hipocodificación [“uso de códigos más imprecisos, difusos y menos articulados”] en términos semióticos. Véase Mangieri (2014, p. 57).



veces— no está sujeta ni estética, ni fácticamente a contextos sociales específicos. Segundamente por problemas con los grandes mercados, pues si la tendencia refiriese a contextos sociales específicos se favorecería la autonomía de mercados periféricos, de esta forma, el consumidor tendría la posibilidad de adquirir las mercancías en contextos que escapan a los principales monopolios. Ello no pretende aseverar que el ethnic chic elimine toda posibilidad de mercado local, de hecho, los necesita para afianzar la existencia de lo que pretende ofrecer, no obstante, contribuye a la reproducción de su carácter periférico. En anuencia a lo señalado Adorno y Horkheimer (1998) expresan “[...] lo que se resiste puede sobrevivir sólo en la medida en que se integra [...] la rebelión que tiene en cuenta la realidad se convierte en la etiqueta de quien tiene una nueva idea que aportar a la industria” (p. 176).

A continuación se muestra la descomposición gráfica de una mercancía en la que se quiere hacer ver cómo los principios que estructuran la prenda pueden —hipotéticamente, pues, no lo hace de manera expresa— referir a una diversidad de estilos que pueden hallarse en las producciones de cualquier conjunto étnico conocido. En la siguiente imagen se ven representados tres ejemplos de producciones textiles [A1, A2 y A3] procedentes de grupos situados en diversas regiones de África, en ellos se expresan muchas composiciones que también pueden hallarse en la mercancía estándar [A] aquí analizada, cuestión que evidencia que la estética —aprehendida a través de las subjetividades que avivan las formas, tonos, tramas y trazados— no evoca por sí una arbitrariedad del sentido, para esto es necesario situarla en contextos socioculturales específicos, pues en ellos es que adquiere significado (Hauser, 1977).

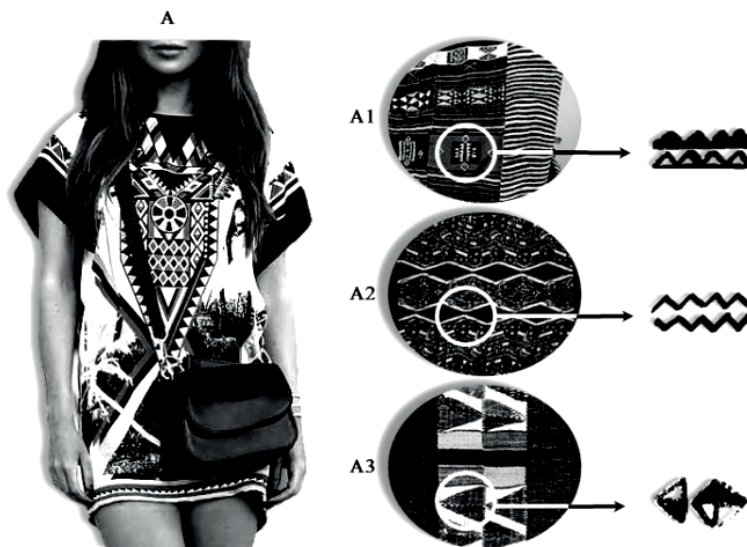


FIGURA 2. Analogización del 'ethnic chic' con elementos estéticos de diferentes procedencias étnicas.

Fuente: Elaboración propia.



Nota: (A) Ejemplificación de una prenda estándar enmarcada en la tendencia del ethnic chic. (A1) Muestra textil de un tejido producido en Mali, África. Puede encontrarse en Stylianou (2012). (A2) Muestra de un producto elaborado en África Occidental en el siglo XX, también puede encontrarse en Stylianou (2012). (A3) Muestra textil procedente del oeste africano, puede hallarse en La Gamma y Giuntini (2008). Así como estos ejemplos, pudiesen citarse múltiples muestras procedentes de Asia, América o cualquier lugar o conjunto cultural.

Lo dicho en líneas anteriores no busca aseverar que las mercancías intrínsecas al ethnic chic carezcan de significación, todo lo contrario, lo que se intenta hacer ver es que su significación no es equivalente a la que confieren los grupos en sus contextos de producción, de allí su apremiante carácter imitador. Como diría Baudrillard (1997) “el genio de la mercancía, el genio maligno de la mercancía suscita en el fondo cierto genio maligno de la simulación” (p. 20). De este análisis se desprende la conclusión de que la significación intrínseca a esta tendencia es la de homogenizar conceptualmente todo lo diferente a occidente. En los términos planteados por Dussel (1994), tal situación se consideraría una contemporánea forma de encubrimiento, pero esta vez ávidamente mediada por esferas sociales más “fútiles” que el controversial ejido de los discursos políticos. Como señala Baurmann (1998), la política se ha transformado en el mercado de la virtud, por consiguiente este tipo de tareas terminó recayendo en los “triviales” terrenos de la Industria Cultural, la cual se ha pensado disociada de la política, cuestión que carece de todo sentido. Adorno y Horkheimer (1998) señalan:

La cultura marca hoy todo con un rasgo de semejanza [...] cada sector está armonizado en sí mismo y todos entre ellos. Las manifestaciones estéticas, incluso de las posiciones políticas opuestas, proclaman del mismo modo el elogio del ritmo de acero [...] Toda cultura de masas bajo el monopolio es idéntica, y su esqueleto —el armazón conceptual fabricado por aquél— comienza a dibujarse. Los dirigentes no están ya en absoluto interesados en esconder dicho armazón; su poder se refuerza cuanto más brutalmente se declara [...] La verdad de que no son sino negocio les sirve de ideología que debe legitimar la porquería que producen deliberadamente (pp. 164-165).

DIFERENCIAS NO TAN NOCIVAS, EN EL MERCADO TODO TIENE SU “VALOR”

El modo en que existe la “promesa del valor” [...] es el modo estético en el sentido más amplio.²⁵

“Todo lo que tiene un valor puede tener un precio”, recitó en palabras el conocido dramaturgo Jacinto Benavente describiendo el importante poder instrumentalizador que otorga al mercado la capacidad de absorber casi todo, incluso, hasta aquello

25 Las comillas son propias, el término “promesa de valor de uso” alude a la promesa que el consumidor se realiza en favor de la satisfacción de una determinada necesidad. Véase Fritz (1997, p. 2).

que se presenta como una evidente contradicción. Sin duda, el ethnic chic representa como la antítesis o, mejor dicho, el anti-resultado de la reivindicación promovida a través de la hiperbolización objetual de la cultura, cuestión que ni los más experimentados antropólogos han logrado evitar, pues, como señala F. Barth (1976) en su crítica a los criterios utilizados por la antropología para identificar y diferenciar unos grupos étnicos de otros, se ha cometido el error de discriminar lo étnico —o la etnicidad— solo en función de un “inventario de rasgos” (p. 13), rasgos que además de la conducta se manifiestan concretamente en la expresión material de la cultura. Esto conlleva a preguntarse: ¿hasta qué punto la fetichización de lo étnico se ha valido del terreno abonado por los antropólogos?, cuestión bastante incómoda, especialmente si se considera el rol político que ha asumido la antropología en los últimos años en defensa de la diversidad cultural. Si se intenta dar respuesta a esta pregunta, entonces se percata que acontecimientos como: la exposición del patrimonio cultural, la producción y divulgación de conocimientos antropológicos e, incluso, la difusión de obras etnográficas en el emergente cine documental —operaciones que *a priori* tienen fines reivindicativos— han abonado el suelo sobre el cual reposa el sostenimiento a largo plazo de la exotividad como valor intrínseco al objeto etnizado y, no menos importante, promoción materializada de la cultura (Amodio, 1997b), cuestiones que en su conjunto han legitimado la asignación de valores económicos a los supuestos objetos étnicos. El ethnic chic convirtió la diversidad en un instrumento que ha dado a los objetos “etnizados” la condición de una mercancía altamente rentable.

Como bien señala Horkheimer (2009 [1973]), el poder instrumental de la razón en la sociedad liberal ha normalizado la reproducción de

complejas lecturas lógicas sin que realmente se efectúen todos los actos mentales en que se basan [...] Semejante mecanización es un efecto esencial para la expansión de la industria; pero cuando se vuelve rasgo característico del intelecto, cuando la misma razón se instrumentaliza, adopta una especie de materialidad y ceguera, se torna fetiche, entidad mágica más aceptada que experimentada espiritualmente. (p. 34)

Cuando se habla de la instrumentalización de la etnicidad como valor —simbólico y por transitividad económico— se pretende evocar el sentido condensado en la cita anterior, sin duda, el ethnic chic viene a justificar una economía del pensamiento en torno a lo étnico, porque se direcciona desde los grandes poderes una lógica que se acepta inadvertidamente y que no es capaz de experimentarse espiritualmente. Si bien los consumidores sienten vívidamente el fetiche abstracto de portar un objeto étnico, ello constituye un fenómeno fugaz en sus realidades, pues eventualmente la industria se encargará de dirigir la necesidad hacia otros intereses, buscando con ello dinamizar la circulación de las mercancías y la competencia tanto entre sus productores, como entre sus consumidores.



A lo largo de este recorrido se ha desarrollado un análisis limitado a la importancia del *ethnic chic* en el campo económico, no obstante, es necesario decir que la vitalidad de este fenómeno trasciende dichos límites. En líneas previas se asomó brevemente su relación con la esfera política, mas no se hizo insistencia en su importancia. No es objeto del presente trabajo desarrollar este tema, sin embargo, sus líneas no deben concluir sin referir consideraciones mínimas respecto a la posible relación de esta tendencia con la actual política global. Como señala Hauser (1977) refiriéndose al arte –aunque también aplica a la moda– ella “es tanto producto como instrumento [...moda] y sociedad no mantienen ninguna relación unilateral de sujeto-objeto; cada una de éstas puede desempeñar la función de sujeto al igual que la de objeto” (p. 197). Hasta ahora, se ha otorgado al *ethnic chic* una posición de sujeto y a la sociedad consumidora una posición de objeto, no obstante, la emergencia de esta tendencia podría no deberse de forma exclusiva a la necesaria dinamización de los mercados, también deberán considerarse los conflictos de orden político que han estallado en todo el mundo los cuales, admítase o no, están relacionados con el fenómeno de la etnicidad.²⁶ Desde esta perspectiva el *ethnic chic* se posiciona como sujeto, es decir, como resultado. Basta mirar los problemas suscitados en el Medio Oriente, Europa o América para advertirla trascendencia del concepto en relación a la representación superflua que le ha sido dada en el plano económico. Los objetos étnicos transformados en mercancía no son un equivalente real a la etnicidad, pues, más allá de la fetichización momentánea, estos no evocan –en palabras de Horkheimer– la realización espiritual que solo puede ser alcanzada en sus originales contextos de producción, donde los objetos se arraigan a la realidad histórica de los grupos que hacen uso de ellos.²⁷ Lo étnico en el *ethnic chic* es solo un espejismo que busca presentar todo lo diferente a occidente como un fenómeno objetivado. Semejante postura invisibiliza el carácter subjetivo –sentido y vivido– de lo étnico como un campo de la identidad cultural, asunto que conviene a aquellos sectores que se han propuesto restar fuerza a la hipótesis que intenta explicar tales conflictos a partir de esta variable. Los consumidores no apostarían a pensar que conflictos de tal magnitud estén relacionados con los objetos que distinguen a unos grupos de otros, por el contrario, atribuirían las causas a asuntos más “serios” agnados al plano económico, político o religioso, imputando con ello su “solución” a actores facultados en estos

26 Situando solo algunos ejemplos recuérdese las reivindicaciones políticas de las culturas indígenas en todo el centro y sur de América, las guerras entre los diversos grupos étnicos en el Medio Oriente o los problemas en la relación «nación-territorio-identidad» en países como España o las fronteras de la U.E con Rusia.

27 Respecto a esto deberá referirse como ejemplo el reciente caso del 'plagio' de una línea de moda francesa [Étoile] a los tejidos de los Mixes ubicados en la región de Oaxaca-México (Escobar, 2015), hecho que ocasionó revuelo incitando a varios pueblos indígenas a considerar patentar sus producciones textiles en 'marcas' para poder prevenir futuros plagios (Ramírez, 2015). Entre los alegatos de los Mixes para denunciar este plagio destacan la significación histórica de estas prendas, las cuales poseían una importancia simbólica, vivida y sentida en su cotidianidad.

ámbitos, entiéndanse empresarios, políticos y religiosos, como se recordará históricos garantes de “paz”. El ethnic chic se plantea como la nueva mimesis de la utopía retrospectiva que continuamente ha guiado la racionalidad de occidente respecto a su alteridad, utopía que con miras hacia el pasado se ha esforzado en reproducir, desde diversos medios y estrategias, la idea de exotividad respecto a sus otros.²⁸ No hay duda, desde la subjetivación estética se ha legitimado la condición periférica de los que son representados.

En oposición a la especificidad que envuelve a la etnicidad en contextos locales,²⁹ en la Industria Cultural esta apunta a su universalización, pues la diferenciación a pequeña escala no resulta suficiente al sustento de la radical existencia de solo dos alternativas: el adentro –lo normal– y afuera –lo exótico y patológico– de occidente. De esta forma se simplifican los procesos de incorporación y desincorporación –fáctica o simbólica– de enormes masas de población a la reciprocidad del valor intrínseca al capitalismo, pues, como diría Marx (2010), “la relación de valor entre dos mercancías proporciona la expresión más simple del valor de una” (p. 59). El valor «occidente» adquiere sentido solo en relación con el valor de otra mercancía, en este caso, la de los «otros» diferentes de sí.

CONSIDERACIONES FINALES

La reproducción continua de los mitos agnados a la otredad cultural está teniendo lugar en los terrenos cada vez más inesperados. Equivocadamente pudiésemos pensar que la reproducción de ellos solo adquiere importancia cuando se manifiestan en campos más “sobrios” de la sociedad, es decir, en algún discurso político o religioso, no obstante, la tendencia exotizante ha adquirido cada vez más fuerza en las esferas más fútiles de la sociedad, precisamente por su apariencia banal e intrascendente. No es secreto el poder que ha tenido –y sigue teniendo– la Industria Cultural en la construcción de las realidades situadas bajo sus límites, por ello, es de interés analizar la forma en que continúan reproduciéndose las representaciones en torno a las diferencias. Mucho más numerosas han sido las investigaciones que se han propuesto analizar este fenómeno en la televisión, el arte, el cine o la literatura, no obstante, las representaciones tejidas en el vasto campo de la moda han pasado inadvertidas,

28 El papel de una utopía retrospectiva es reforzar, a partir de ilusiones, la reproducción de lo existente. De esta forma se plantea contraria a las utopías constructivas que –por su papel revolucionario– han concentrado sus esfuerzos en la transformación de su contexto. En la Industria Cultural, y específicamente en el ethnic chic, se ha afianzado la reproducción del viejo mito del salvaje.

29 Cuando se hace referencia a la especificidad de la etnicidad en contextos locales se pretende decir que en ellos la necesidad de diferenciación entre grupos étnicos diferentes –generalmente– toman cuerpos y rostros concretos y estos suelen ser los inmediatamente diferentes.



hecho bastante paradójico, especialmente si se considera que esta ha sido y es un fenómeno de masas bastante importante en el mundo contemporáneo.

El análisis estético de las formas en las que se expresan las ideas es sumamente importante, pues la realidad se aprehende es a través de los sentidos, por ello, el impacto a largo plazo, es decir, inconsciente de la moda, puede llegar a ser más efectivo que cualquier otro mecanismo más consistente. El ethnic chic viene a ser la expresión objetual de las mismas significaciones imputadas a los otros en tiempos pasados. La reproducción perpetua de lo tradicional ha asumido en este ámbito un importante papel instrumentalizador, pues también ha promovido el lucro de quienes han convertido la etnicidad en mercancía. Así mismo, ha propiciado el encubrimiento del papel protagónico que esta tiene en los procesos políticos que sacuden el mundo contemporáneo. El ethnic chic es sujeto y objeto, es un agente activo en la reproducción de ideas, pero también un resultado de configuraciones que justifican su emergencia. El presente trabajo es en sí mismo una invitación a repensar las circunstancias que han derivado en la necesidad de generar nuevas formas de encubrimiento donde la moda parece ser solo una de las múltiples respuestas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Valladolid, España: Editorial Trotta.
- Adorno, Th. (2004). *Teoría estética*. Madrid, España: Ediciones AKAL.
- Amodio, E. (1993). *Formas de la alteridad: Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- _____. (1997a). *El valor de las cosas*. Caracas, Venezuela: Consejo Nacional de la Cultura.
- _____. (1997b). *La artesanía indígena en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Dirección General Sectorial de Artesanía - Consejo Nacional de la Cultura.
- Barth, F. (1976). Introducción. En F. Barth (Comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras* (pp. 9-49). México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid, España: Siglo XIX Editores.
- _____. (1997). *La ilusión y la desilusión estéticas*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Baurmann, M. (1998). *El mercado de la virtud. Moral y responsabilidad social en la sociedad liberal*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Brito, L. (2001). *Señores del Caribe. Indígenas, conquistadores y piratas en el mar colonial*. Caracas, Venezuela: Fundación Tradiciones Caraqueñas.
- Brotton, J. (2003). *El bazar del renacimiento. Sobre la influencia de Oriente en la cultura occidental*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
- De Bry, Th. (2003). *América*. Madrid, España: Editorial Siruela.

- De Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada.
- Dejean, J. (2008). *La esencia del estilo: Historia de la invención de la moda y el lujo contemporáneo*. San Sebastián, España: Editorial Nerea.
- Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del otro, hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, Bolivia: Plural Editores – UMSA.
- Eagleton, T. (2001). *La idea de cultura. Una mirada política a los conflictos culturales*. Barcelona, España: Editorial Paidós.
- _____. (2006). *La estética como ideología*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Escobar, A. (2015). Acusan a diseñadora francesa de plagio a comunidad Mixe. *Portal Milenio*. Recuperado de: http://www.milenio.com/tendencias/Mixe_Tejido-Isabel-Marrant-Neiman-Marcus-Susana-Harp-Santa-Maria-Tlahuilottepec_0_522547950.html
- Fritz, W. (1997). Estética de la mercancía, subcultura y cultura de masas. Un croquis teórico. Contribución al convenio *Industrias culturales y modelos de sociedad* organizado por la International Sociological Association y la UNESCO. Burgos, España.
- González, F. (2014). Reaventando el estilo étnico. *Vogue*. Recuperado de: <http://www.vogue.es/moda/dress-for-less/articulos/tendencia-dress-for-less-de-inspiracion-etnica-y-bohemia/19721>
- Hauser, A. (1977). *Sociología del arte. Arte y clases sociales*. Barcelona, España: Editorial Labor.
- Horkheimer, M. (2009)[1973]. *Teoría tradicional y teoría crítica*. España: Paidós Editorial.
- Jiménez, J. (1983). *La estética como utopía antropológica*. Bloch y Marcuse. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- La Gamma, A. y Giuntini, C. (2008). *The essential art of African textiles*. Nueva York, Estados Unidos: The Metropolitan Museum of Art, Yale University Press.
- Löwy, M. (1976). *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires (L'évolution politique de Lukács 1909-1929)*. México D.F. México: Siglo XXI.
- Mangieri, R. (2014). *Imagoletragrafía. Elementos de semiótica visual y teoría semiótica general*. Caracas, Venezuela: Publicaciones del Vicerrectorado Académico de la Universidad de los Andes.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Madrid, España: Editorial SARPE.
- Marx, K. (1989). *Contribución a la crítica de la economía política*. Moscú, Rusia: Editorial Progreso.
- _____. (2010). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I. El proceso de producción del Capital (I)*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- Múnera, A. (2005). *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el Siglo XIX colombiano*. Bogotá, Colombia: Editorial Planeta.
- Navarrete, R. (2007). *Nosotros y los otros. Aproximación teórico-metodológica al estudio de la expresión de la identidad en la cerámica de las sociedades barrancoide y ronquinoide en el bajo y medio Orinoco (600 a.C.-300 d.C.)*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Niglio, O. (2012). La seda. Un hilo sutil que, por siglos, ha unido a los pueblos de Oriente y de Occidente. *Apuntes*, 25, 82-89.



- Ramírez, V. (2015). Registrarán indígenas sus diseños en ropa y tejidos. *El Occidental*. Recuperado de: <http://www.oem.com.mx/eloccidental/notas/n4038734.htm>
- Requena, A. (1986). Prologo. En Sir Walter Raleigh, *El descubrimiento del grande, rico y bello imperio de Guayana* (pp. 21-58), Caracas, Venezuela: Ediciones Juvenal Herrera.
- Stylianou, N. (2012). *Producing and collecting for empire: African textiles in the V&A 1852-2000*. Tesis para optar al título de PhD en la Universidad de las Artes. Londres, Inglaterra.
- Silva, L. (2011). *La plusvalía ideológica*. Caracas, Venezuela: FUNDARTE.
- _____. (2013). *Contracultura*. Caracas, Venezuela: FUNDARTE.
- Thacker, Sh. (2012). Wear the trend: Tribal. *Vogue*. Recuperado de: <http://www.vogue.in/content/wear-trend-tribal/>
- Veblen, Th. (2008). *Consumo ostentoso*. Buenos Aires, Argentina: Mil Uno Editores.





ESTUDIOS INDÍGENAS DEL SUR

ANTES QUE MODELOS DE DESARROLLO, CONSTRUCTOS PARA EL DEVENIR: ENACCIONES Y CONTRADICCIONES

FABIOLA BAUTISTA DE CLOTHIER

Programa de Formación Gestión Social del Desarrollo Local, Núcleo de
Investigación Admirable 200, Centro de Estudios Sociales y Culturales (CESYC),
Universidad Bolivariana de Venezuela Eje Pico Bolívar
Mérida, Venezuela

INTRODUCCIÓN

El presente artículo recorre la historia del término ‘desarrollo’, pone en cuestión su lógica y su aplicación uniformante, especialmente la implementación de cualquiera de sus modelos sobre los pueblos indígenas con carácter civilizatorio obviando los constructos del devenir propios de cada cultura. Como ejemplo se menciona la implementación de la política nacional de ‘desarrollo endógeno’ sobre el pueblo indígena pemón kamarakoto en la República Bolivariana de Venezuela, en contradicción antagónica con el reconocimiento a la multiétnicidad y los derechos de la diversidad cultural del país.

En el mismo sentido, se pone de relieve que asociado a la cosmovisión ancestral de cada pueblo indígena existe un constructo del devenir propio, el cual se ejemplifica con el *Wakü: pekowannötok* del pueblo pemón, traducible como “La mejor forma de vivir”.

Estos constructos del devenir por sus principios y su lógica no equivalen a ‘modelos de desarrollo’, se aproximan filosóficamente entre sí y vienen siendo reconocidos mediante procesos de enacción asociados a la fenomenología. Se mencionan ocho diversos constructos del devenir nuestroamericanos.

EL SUSTANTIVO DESARROLLO

El término ‘desarrollo’ surgió en un contexto beligerante, se promueve en la I Declaración Inter-Aliada y en la Carta del Atlántico de 1941 y se reafirma en la Conferencia de San Francisco del año 1945, que dio origen a la Organización de las Naciones Unidas (ONU). La ONU y Harry Truman (1884-1972),¹ difundieron el término globalmente.

1 Presidente norteamericano que bombardeó Hiroshima (06-08-1945), Japón, hecho en el que murieron aproximadamente 140.000 personas y 177.000 quedaron sin hogar.



El complejo de ideas en torno al ‘desarrollo’ evidencia que es un constructo ideológico-político y un eufemismo para imponer una racionalidad, una visión del mundo y continuar un esquema de dominación con Estados Unidos de América (EEUU) como centro, con la pretensión de mantener la paz internacional y el progreso lineal con el capitalismo como vía natural y, de esta manera, uniformar la diversidad.

Para ello, además de la ONU, se crearon instituciones supranacionales y globales tales como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), cuya consecuencia inmediata fue la recomposición del orden mundial en un Mundo Bipolar (1945-1991) de confrontación capitalismo-comunismo, como sistemas de organización social y modos de producción, base para los modelos de desarrollo sucesivos.

Ante aquel Mundo Bipolar, Alfred Sauvy en 1952 acuña el término Tercer Mundo en referencia a los países ‘no alineados’, que luego es tergiversado por la ONU para referirse a los países “subdesarrollados”, que fungen como banco de materias primas para la subsunción del capital y campo de adoctrinamiento para el neoliberalismo.

Estas categorizaciones de países como “no desarrollados”, por externalidad al capitalismo; “subdesarrollados” o ‘en vías de desarrollo’, responden a criterios de mercado que implican tanto “pobreza” para la producción como “pobreza” para el consumo. Categorías que responden a parámetros e indicadores creados y evaluados por los entes globales.²

Easterly (2007, p. 101) califica como contradictorio, primero, que el sacerdocio autonombrado del desarrollo monte su mercado libre al resto del mundo, y segundo, que tal ‘desarrollo’ jamás se alcanza. También Crush (1995, citado en Escobar, 2006, p. 49) encuentra contradictorio que el ‘desarrollo’ ciertamente incorpore otros dominios con el tiempo y adhiera nuevos calificativos, pero conserve como núcleo la ideología de la modernidad y el PIB sin que esto se cuestione de modo radical.

Consecuentemente, los sucesivos ‘modelos de desarrollo’ (desarrollo territorial, desarrollo sustentable, desarrollo endógeno, entre otros) mantienen el concepto y la lógica del ‘desarrollo’, lo cual determina una contradicción primera y fundante.

Al respecto, es oportuno revisar el argumento de Boaventura de Sousa Santos (2011a, p. 15) en torno al uso de este y otros sustantivos como franquicias: si bien los

2 Nos referimos a la Organización para la Cooperación Económica y el Desarrollo (OCDE), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo Humano (PNUD), la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL de la ONU), la Organización de Estados Americanos (OEA), la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la Organización Mundial de la Salud (OMS), la Organización Panamericana de la Salud (OPS perteneciente a la OEA), la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, acróstico en inglés), la Organización para la Agricultura y la Alimentación (FAO por su acróstico en inglés), entre otros.

sustantivos no son propiedad del conocimiento o del pensamiento liberal burgués, tampoco se ha de confiar demasiado al colocarles adjetivos, porque los que determinan los términos del debate son los sustantivos; en consecuencia, se considera históricamente evidente que todas las concepciones de desarrollo occidente-céntricas son insustentables y responden al modelo económico desarrollista-extractivista y, a pesar de que exista un intenso debate sobre el postdesarrollo, en realidad persisten inercialmente numerosos y pretendidos tipos, modelos y estilos de ‘desarrollo’.

EL DESARROLLO ENDÓGENO Y LA REVOLUCIÓN BOLIVARIANA

En la República Bolivariana de Venezuela, durante el proceso sociopolítico conocido como la Revolución Bolivariana (de 1999 en adelante), declarativamente antiimperialista y anticapitalista, en la fase de transición al socialismo, se promovió un modelo de ‘desarrollo endógeno’ que incluía argumentos decoloniales.

El desarrollo endógeno como concepto proviene de los años 1950 como reacción al desarrollo territorial aún fordista y vertical; resurgió en Europa en los años 1970-1990 como una rama del desarrollo territorial asociada al desarrollo local y al desarrollo informacional, pro-globalización. Y reaparece en Latinoamérica en el nuevo milenio, con elementos del desarrollo humano, el desarrollo sostenible y la economía social, anti-globalización.

En Venezuela el modelo de ‘desarrollo endógeno’ constituyó una política nacional a ser implementada en la totalidad del territorio, aún en territorios de poblamiento indígena ancestral con ecosistemas complejos y frágiles. Durante el primer lustro de la Revolución Bolivariana se investigaron los pueblos indígenas más numerosos, posteriormente se implementó el ‘desarrollo endógeno’ sin hermenéutica diatópica,³ sin traducción entre saberes o traducción intercultural (de Sousa Santos, 2011b, p. 37), es decir, con una visión unilateral y predominio de la doxa del ‘desarrollo’ y la racionalidad subyacente de la modernidad/colonialidad.

De hecho, los Planes de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2001-2007 (“Los 5 equilibrios”) y 2007-2013 (“La transición al socialismo”), con alguna argumentación decolonial, presentan un engranaje polémico y distorsionante con el Plan Nacional de Desarrollo Regional en la Región Guayana (estados Amazonas, Bolívar y Delta Amacuro), dada la importancia de las llamadas industrias básicas, la explotación minera o el extractivismo, la riqueza hídrica e hidroeléctrica, biótica, escénica y la ubicación estratégica que caracterizan la región, con ancestral poblamiento indígena.

3 Según de Sousa Santos (2011b, p. 37), la hermenéutica diatópica consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan.



En todo caso, implementar o imponer un modelo de ‘desarrollo’ desde la ‘cultura dominante’ sobre pueblos indígenas es una práctica civilizatoria; más controversial cuanto más contradictorio sean lo discursivo y lo fáctico, lo jurídico y la praxis, dejando al pragmatismo político la igualdad de derechos, la equidad de etnia, el respeto a la diversidad cultural o la interculturalidad.

Es paradójico, por ejemplo, que un proyecto oficial escuche la voz del pueblo indígena pemón durante año y medio como una acción de inspiración decolonial en el siglo XXI y mantenga el ‘desarrollo’ como objetivo, llamándolo eufemísticamente “un desarrollo con identidad” desde un paradigma de modernidad/colonialidad, con un lenguaje especializado, una construcción de datos, un criterio organizador de resultados occidente-centrado, que omite cualquier visión crítica o deconstructiva del ‘desarrollo’.

COSMOVISIONES Y CONSTRUCTOS DEL DEVENIR EN LA MULTIETNICIDAD

Dentro de cada país suelen existir áreas ajenas al capitalismo o “no desarrolladas”, en el mejor sentido, tales como los territorios donde los pueblos indígenas, aunque sea fractalmente, responden a su cosmovisión ancestral, a un sentido de la vida y a una ética que ordena la existencia y la continuidad; estos elementos conforman sistemas o constructos del devenir, sin nombre o con nombres poco conocidos, los cuales, según Houtart (2011), se fueron desarticulando con el colonialismo y están siendo reconfigurados en el siglo XXI entre los pueblos indígenas de América como una renovación de su conciencia colectiva.

Pero, ¿existieron siempre tales constructos? ¿Son una invención, una recreación, una enacción? ¿Están incluidos en la cosmovisión?

Autores como Uzeda y Viola (2010, citado en Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014, pp. 32-33), por ejemplo, niegan la existencia del *Sumak Kawsay* y la califican de invención. Por su parte, Rengifo (2002), Viteri (2000, citado en Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014, p. 32; 2003) y Acosta (2012) registraron la memoria fragmentada del antiguo *Sumak Kawsay* y su proceso de reconstrucción.

Es aquí donde cobra importancia la enacción⁴ acuñada por Varela (Varela, Thompson y Rosch, 1991). El conocimiento enactivo consiste en una de las formas de interacción con el mundo donde las habilidades del sujeto frente al objeto hacen emerger o ponen en evidencia el fenómeno, puede entenderse también como un proceso de percepción perteneciente a la fenomenología (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014, p. 33), vista esta como una de las maneras de acceder a la con-

4 Proveniente de la castellanización del verbo inglés *to enact*, actuar.

ciencia, concretamente a las metodologías de primera persona y a la fenomenología de la experiencia.

El procedimiento de la enacción practicado, en este caso, consistió en primer lugar en la meditación, luego la conexión contextual (espacio, historia, interlocutores, tiempos) y luego la reflexión y los registros.

La meditación inicial trata de llevar la mente a la propia experiencia mediante un trabajo atencional. Persigue unir cuerpo y mente (que suelen actuar como abstracciones separadas), para lograr la presencia plena y despejar o abrir la conciencia. En tanto meditación activa, tal estado experimenta y aprehende de lo fenoménico y facilita el desmarcarse temporalmente de las creencias, los marcos aprendidos y la operación mecánica de la mente para procurar vivir la nueva experiencia 'en su verdad'.

La conexión contextual parte de la frecuencia o permanencia en el entorno para favorecer el conocimiento enactivo, porque capta las secuencias de elementos generados en la acción y especialmente construye su coherencia. Además, en este caso propició una relación especial sobre el tema con tres interlocutores (DP, GA y MB).

La reflexión y los registros, si bien la inteligibilidad y la interpretación de lo experimentado atañe a la conciencia del observador del fenómeno, no como algo predefinido sino como algo enactuado, implican una secuencia de decantación de doce pasos en tres niveles, cuya reflexión se registra.

Como medio de validación y verificación, en este caso podría considerarse que diversos observadores han hecho emerger conceptualmente estos constructos, tal como sucedió con el *Sumak Kawsay* como fenómeno social y que los interlocutores existen y es viable acercarse a ellos.

Es importante mencionar que los constructos del devenir comparten prácticamente la misma cosmovisión y principios, como se verifica en el *Kume Mongen* del pueblo mapuche (Chile), en el *Volver a la maloca* de los Payé (amazonía colombiana), en el *Lekil Kuxlejal* o *La Vida Buena* de los tzeltales (México), en el *Nñande Rico* o *Vida Armoniosa* de los guaraníes (Bolivia), en el *Tiko Kavi* o *Vida Buena* de los guaraníes (Paraguay), en el *Sumak Kawsay* o *Buen vivir* de los kichwa (Ecuador), en el *Suma Qamaña* o *Buen Convivir* de los aymara (Bolivia) y en el *Waküpe* Kowannötok o *La mejor forma de vivir* de los pemón (Venezuela). Así como también existen en los kolla (Argentina), los embera (Colombia), los achuar (Amazonía ecuatoriana), en la tradición maya (Guatemala), los kunas (Panamá) y en los pueblos de Chiapas (México).

Estados plurinacionales como Ecuador y Bolivia han acogido las enacciones del *Sumak Kawsay* del pueblo kichwa y del *Suma Qamaña* del pueblo aymara, porque se reconocen en ellas y las han insertado en los textos constitucionales de los años 2008 y 2009, respectivamente, como aportes indígenas para colaborar con la solución de



los problemas creados por la sociedad criolla, perspectiva histórica de los errores del ‘desarrollo’ (Tortosa, 2009, p. 5).

Según Gudynas (2011, citado en Houtart, 2011), estas enacciones sobre los constructos del devenir representan un proceso de ‘descolonización del saber’, forman parte de la corriente antineoliberal y estatista latinoamericana y de la corriente ecologista y postdesarrollista. Evidentemente, al tomar en cuenta la multietnicidad se les imprimen giros conceptuales para ‘no indígenas’ capaces de apreciar los valores y las creencias indígenas (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014, p. 31).

EL *WAKÜPEKOWANNÖTOK* / LA MEJOR FORMA DE VIVIR, COMO CONSTRUCTO DEL DEVENIR PEMÓN KAMARAKOTO

Durante una investigación en la República Bolivariana de Venezuela sobre la política nacional de desarrollo endógeno en el pueblo pemón kamarakoto desarrollada entre los años 2007 a 2013, en un proceso de enacción se halló como constructo del devenir el *Waküpekowannötök* o La mejor forma de vivir, en torno al sentido de la existencia, la continuidad, la cotidianidad y la aspiración vital de los kamarakoto en las comunidades de Kowipa y Kamarata.

La cosmovisión ancestral es determinante del constructo del vivir o del devenir con perspectiva de permanencia; el cuerpo de mitos de origen (tiempo de los Piá - el principio; el mito de Maichak)⁵ y la concepción de la dinámica vital como una circulación de energías entre la tierra y el sol (helio-geocentrada) que genera y alienta la totalidad de lo que existe.

Ciertamente ni la existencia del concepto *Waküpe Kowannötök* / La mejor forma de vivir, ni tal nombre se conocía previamente al año 2003. Se conocían todos sus rasgos anclados en la visión cósmica que se concretan como sistema en la práctica cotidiana, como fenómeno social visibilizado, reconocible y de interés científico.

Conocer como experiencia cotidiana de observador-actor el fenómeno socio-cultural del *Waküpe Kowannötök* conllevó a buscar su fundamento y se halló una circularidad que consiste en lo siguiente: *Chiwön* es una energía tutelar del conuco entero y de la tierra que se representa como una abuela que no come carne a quien se le debe ofrendar *kachiri* (Ayala, 2007, pp. 112-133), como narra el mito de *Küse Chiwön* o *Akuwamari*, el espíritu de la yuca. *Chiwön* se concibe como el “dueño” o “espíritu tutelar” de las plantas y los animales (Gutiérrez, 2001, en Perera, Rivas y Scaramelli, 2007, p. 224; Bujía, 1997, citado en Perera, Rivas y Scaramelli, 2010, p. 224), y funciona como una esencia que conecta todo lo existente. El conuco y los alimentos (especialmente el ají y la yuca) son los medios que energizan al pemón

5 Piá, el origen, da paso a Iweiwa, Tuwenkaron y Kaponokok, que a su vez dan origen a Makunaima, hijo de Iweiw, Chiki y Wëruuweru de Tuwenkaron, e Iroriwa de Kaponokok.

kamarakoto y satisfacen con su poder nutritivo y gustativo la unidad cuerpo/alma, *eteesak* (carne, *pun*, *ipun*) y *ekaatonkamununpö* (alma, energía o sombra). Wei (el sol) aporta el principio energético *esewon* que hace vivir y crecer las plantas en el conuco y la selva; esta sinergia primordial helio-geocéntrica es la clave de la vida, conecta e iguala a todos los seres y propició formas de entendimiento entre ellos. De allí procede el fundamento de La mejor forma de vivir.



FIGURA 1. Representación ideográfica kamarakoto de la unidad energética esencial de todos los seres.

Fuente: elaboración propia.

La mejor forma de vivir, el Buen Vivir, el Buen Convivir, tienen elementos estructurales en común, a saber:

a) El foco en la naturaleza viviente y dadora de vida (que comprende elementos no biológicos y no tangibles, “sobrenaturales” o espirituales), y revela la dependencia de la naturaleza, por ello se la reconoce y respeta: tiene derechos, está normada, faltarle acarrea sanciones. b) La vida de todos los seres es importante, como parte de una gran comunidad realmente diversa, con ciclos y complementariedad. c) La unidad familiar es la base para la unidad comunitaria y la unidad del pueblo. El individuo aislado no existe. La familia es la clave para que continúe el sistema por la transmisión de la cultura. d) El trabajo del conuco es una vivencia de comunidad dada la conexión del todo. e) La comunicación es respetuosa y libre, se dialoga y logra el consenso. f) Se han de respetar los calendarios, los ciclos, y eso tiene una ritualidad. g) Hay tiempos para trabajar en reciprocidad, el trabajo colectivo es para beneficio colectivo. h) Las mujeres se respetan (simbolizan la Madre Tierra) porque dan vida y continuidad al pueblo. i) La sencillez es la paz. Las aspiraciones son alimentarias, de salud, de entendimiento. j) El territorio es el soporte para la continuidad del pueblo kamarakoto y marca su identidad. k) Se debe vivir con autonomía para decidir y seguir su devenir. m) La continuidad es una unidad pasado/presente/futuro que implica escuchar a los mayores y atender su palabra. n) De esta manera se preservan los conocimientos ancestrales, especialmente sobre herbolaria, salud-enfermedad y actitudes correctas en el entorno. l) Alimentarse con moderación con lo disponible en cada época, garantiza la salud.



Como concepto, La mejor forma de vivir / *Waküpekowannötok* fue configurada por pueblo y capitanes de siete (07) de los ocho (08) sectores pemón en un trabajo llevado adelante por Medina, Croes y Piña (2003), a instancias del gobierno nacional cuyo objetivo era “formular la visión de desarrollo para el proyecto de vida del pueblo pemón”, ‘sistematizarla y socializarla para el Estado venezolano con miras a planificar programas, planes y proyectos con fundamento intercultural durante el gobierno bolivariano’. Este objetivo cambió en el tiempo.

Según Medina, Croes y Piña (2003, pp. 131-132), el *Waküpe/ Wakü:pe Kowannötok* es el concepto de Calidad de vida o La mejor forma de vivir enactuado durante su trabajo. Según la Asamblea general celebrada en Kumarakapai en junio del año 2002, “el *Waküpe Kowannötok* es vivir dentro de los principios y valores de nuestro pueblo y comunidades pemón, ser protagonistas de las decisiones de nuestra propia vida”.

En todas estas enacciones es remarcable que los pensadores de los pueblos originarios son quienes exponen sus constructos del devenir, junto a filósofos, antropólogos y políticos que comparten la necesidad de hallar otras lógicas.⁶

En la República Bolivariana de Venezuela es difícil posicionar políticamente estos constructos por la carga inercial de la Modernidad/colonialidad, históricamente desfavorable al indígena en la sociedad global, y por la relación de minoría en la jerarquía socio-política; adicionalmente, entre la diversidad de 51 pueblos indígenas reconocidos existe cierta dispersión o desunión, algunos liderazgos débiles o cooptados.

Se considera que en la República Bolivariana de Venezuela el contexto revolucionario ciertamente ha impulsado numerosas y diferentes acciones, especialmente entre 1999-2005 para mejorar la relación Estado-sociedad-pueblos indígenas, no obstante, el tiempo de formación sólida y la falta de la profundidad necesaria para sustentar las transformaciones de la racionalidad Modernidad/colonialidad continúa prevaleciente como estructura de relaciones de dominación.

6 Floresmino Simbaña (2011), Rodolfo Pocop Coroxon (2008), Humberto Cholango (2011), Simón Yamparo (2001), Davis Choquehuanca (2010), María Choque Quispe (2010), Fernando Huanacuni (2010). En el caso del pueblo pemón kamarakoto de la República Bolivariana de Venezuela, debo mencionar a Damián Palacios, Gilberto Abati y Milagros Berti.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, A. (2012). *Buen vivir/SumakKawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito, Ecuador: AbyaYala.
- Ayala, M. (2007). *El espíritu de la yuca y otros cuentos. Proyecto Itékare yuwa*. Caracas, Venezuela: CVG EDELCA, Vicariato del Caroní.
- Cholango, H. (2012). Entrevista con Humberto Cholango por Eloy Alfaro. *La Línea de Fuego. Pensamiento Crítico*. Recuperado de lalineadefuego.info.
- Choque Quispe, M. (2010). *El Buen Vivir, elemento estructural de una nueva sociedad. Entrevista realizada en Bolivia por Katu Arkonada*. Bolivia: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).
- Choquehuanca, D. (2010). El Buen Vivir. Entrevista al ministro David Choquehuanca. *La Razón*. Recuperado de <http://www.larazon.com>
- De Sousa Santos, B. (27-31 de enero del 2011a). Introducción: Las Epistemologías del Sur. Ponencia presentada en el *Foro de Davos*. Suiza. Recuperado de http://www.boaventura-desousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf
- _____. (2011b). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Interamericana de Filosofía y Teoría Social*, (54), 17-39.
- Easterly, W. (2007). La ideología del desarrollo. *Debates IESA*, 12(4): 100-104.
- Escobar, A. (1999). Antropología y desarrollo. En A. Escobar, *Cultura, ambiente y política en la antropología contemporánea* (pp. 43-57). Colombia: Instituto Colombiano de Antropología / Ministerio de Cultura. Recuperado de file:///C:/Documents%20and%20Settings/usuario/Escritorio/escobarspa.html
- Simbaña, F. (2011). *El Sumak-Kawsay como Proyecto Político. La Línea de Fuego. Pensamiento Crítico*. En lalineadefuego.info. Ecuador.
- Gutiérrez, M. (1994). *80 años sembrando el evangelio por las tierras de la Gran Sabana, Guayana y Delta Amacuro*. Caracas, Venezuela: CVG Edelca / Vicariato Apostólico del Caroní.
- Hidalgo-Capitán, A. y Cubillo-Guevara, A. (2014). Seis debates abiertos sobre el sumakkawsay. *Iconos*, (48): 25-40.
- Houtart, F. (2011). El concepto de sumakkawsay (buen vivir) y su correspondencia con el Bien Común de la humanidad. *América Latina en Movimiento*. Recuperado de <https://www.alainet.org/es/active/47004>
- Medina, J., Croes, G. y Piña, I. (2003). *Evaluación de políticas públicas del pueblo pemón: componentes socioeconómico y ambiental*. Caracas, Venezuela: Ministerio de Educación y Deportes, Dirección General de Asuntos Indígenas.
- Perera, M., Rivas, P. y Scaramelli, F. (2007). Los pemón. En *Salud Indígena de Venezuela, V. II* (pp. 189-245). Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Salud.
- Pocop Coroxon, R. (2008). La madre naturaleza desde la cosmovisión Maya. En *Territorios y Recursos naturales: El saqueo versus el Buen Vivir*. Quito, Ecuador: Broederlijk Deles / ALAI.
- Rengifo, G. (2002). *Allin Kawsay. El bienestar en la concepción andino amazónica*. Lima, Perú: PRATEC.
- Sauvy, A. (14 de agosto de 1952). Trois mondes, une planete. *L'Observateur*, (118), p. 14.



- Tortosa, J. M. (2009). Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir. *Rebelión*. Recuperado de <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=90660>
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1991). *The embodied mind: cognitive science and human experience*. Massachusetts, USA: Institute of Technology.
- Viteri, C. (2003). *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo* (tesis de pregrado). Universidad Politécnica Salesiana. Quito, Ecuador.
- Yampara, S. (2001). Viaje de Jaqui a la Qamañan. El Hombre en el Vivir Bien. En J. Medina (Comp.), *La comprensión indígena de la buena vida* (pp. 45-50). La Paz, Bolivia: GTZ y Federación Asociaciones Municipales de Bolivia.

Fuentes orales

- Abati Gilberto, entrevista personal. 08/04/2008, 05/06/2008 y 25/08/2011.
- Berti Milagros, entrevista personal. 05/06/2008, 14/08/2009 y 23/08/2010.
- Palacios Damián, entrevista personal. 23/03 y 24/03/2009.

OTRA MIRADA SOBRE LA IMPLEMENTACIÓN DE LA POLÍTICA DE DESARROLLO ENDÓGENO EN EL PUEBLO PEMÓN KAMARAKOTO

FABIOLA BAUTISTA

Programa de Formación Gestión Social del Desarrollo Local, Núcleo de Investigación Admirable 200, Centro de Estudios Sociales y Culturales (CESYC), Universidad Bolivariana de Venezuela Eje Pico Bolívar Mérida, Venezuela

INTRODUCCIÓN

A pesar de las atenciones del gobierno venezolano a la comunidad de Kamarata, durante el año 2008, en el marco laboral e investigativo, percibí cierta insatisfacción y desconfianza en las instituciones políticas, en las leyes y en el Estado, tanto en el grupo de estudiantes universitarios con quien mantenía contacto como en otros ciudadanos. Esto motivó una investigación sobre la mirada local con el propósito de comprender las interpretaciones respecto a los hechos concretos y las relaciones de poder implícitas.

A tal fin se llevaron a cabo tres entrevistas y dos encuestas para recoger un total de 75 opiniones locales, entre adultos y adultas bilingües, durante los años 2008-2013, sin representatividad estadística (se pueden repetir personas sobre temas diversos). Voces que se muestran en versión textual en las entrevistas y en versión relacional en las encuestas, sobre los aspectos enumerados que corresponden a leyes, planes, misiones sociales, proyectos, políticas públicas, aspiraciones, nociones de desarrollo, situaciones, intraculturalidad y relaciones. Las opiniones son elocuentes revelando su mirada, no obstante, se acota una conclusión.

INFORMACIÓN CONTEXTUAL

El pueblo pemón (tronco lingüístico caribe) se divide en los subgrupos taupán, arekuna y kamarakoto. La investigación trata la perspectiva local pemón kamarakoto sobre la política nacional de desarrollo endógeno (PNDE) que implementara el gobierno revolucionario¹ en la comunidad de Kamarata entre los años 2007-2013,

1 Hace referencia a la Revolución Bolivariana de 1999.



y su posible repercusión en Kowipa y San José de Unötöi, comunidades con las que existen relaciones tipo vecindario (Thomas, 1983), ubicadas en el Valle de Kamarata, Sector II Kamarata-Canaimö, municipio Gran Sabana, estado Bolívar, República Bolivariana de Venezuela.

La comunidad de Kamarata fue fundada en el año 1954 por los capuchinos catalanes bajo un criterio civilizatorio, representa allí una ‘comunidad base’ y la vía aérea hacia las ciudades criollas Ciudad Bolívar, Santa Elena de Uairén y Ciudad Guayana; por ende, presenta un sustrato diferente de Kowipa y San José de Unötöi, que son gradualmente más ‘tradicionales’.

La región (Región Guayana) es un reservorio de biodiversidad, asiento de pueblos indígenas, cuencas hídricas, desarrollo hidroeléctrico, bellezas escénicas y recursos minerales energético-estratégicos. Con ecosistemas altamente complejos y ecológicamente frágiles (Rosales y Hernández, 2005, p. 2005), la mayor amenaza es la intervención antrópica por extractivismo, cambio de uso del suelo, actividad agropecuaria, avance urbano y construcción de obras de servicios (Miranda, 1988, citado en Rosales y Hernández, 2005, p. 208).

El marco socio-histórico y jurídico-político² es la Revolución Bolivariana de 1999 que impulsó un proceso de inclusión e integración para mejorar la relación Estado-pueblos indígenas y la relación intersocietal-intercultural; y la política nacional de desarrollo endógeno (PNDE) inserta en los Planes de Desarrollo Económico y Social de la Nación (PDES N), que tras el proceso de ciudadanía formal se impuso sobre algunas comunidades indígenas.

El PDES N 2001-2007, llamado ‘Los cinco equilibrios’, inició en Kamarata con unas misiones sociales y un Núcleo de Desarrollo Endógeno (NUDE), donde convergían la organización comunitaria tipo cooperativa y los agentes dinamizadores³ regionales.

El PDES N 2007-2013, reconocido como ‘La transición al Socialismo del siglo XXI’, impulsó en las comunidades del valle la organización en Consejos Comunales, el trabajo colectivo, el enfoque de género, la equidad de etnia, la calidad de vida, la integración de los pueblos, hacia el cogobierno y la transformación estructural del Estado. Algo impensable en la racionalidad de la modernidad/colonialidad por su carácter anticapitalista, aunque ambiguo, porque nunca se desmarcó del ‘desarrollo’ ni se presentó como una alternativa al mismo.⁴

2 La Constituyente con componente indígena, así como la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela 1999, su Preámbulo reconociendo la sociedad multiétnica y pluricultural, el Capítulo VIII De los derechos de los pueblos indígenas, además de las 27 leyes pro-indígenas y 28 documentos internacionales ratificados.

3 Tuteladas por Fundacite (Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología) y Corpoelec (Corporación Eléctrica Nacional), acorde al Plan Nacional de Desarrollo Regional.

4 Desarrollo: adopción de los valores y principios de la modernidad. Fenómeno ideológico que incluye formas concretas de orden, racionalidad y actitud individual. Según Escobar (2006, p. 1), conlleva el reconocimiento y la negación de la diferencia, como mecanismo para uniformar.



INVESTIGACIÓN SOBRE LAS CAUSAS DEL DESENCUENTRO PERCIBIDO

Entrevistas

Año 2008. 12 opiniones

1) *Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (2001)*

La titularidad del territorio kamarakoto está paralizada. La ley no se puede aplicar. Complican las cosas para que no se aplique. Hay manipulación de los pueblos indígenas. Hay cambio en la intención política desde el 2005 en adelante. Hay luchas de poder político contra los pueblos indígenas. No confían en los indios. Hay discriminación. Se pierden los expedientes. Huele a azufre. Creo que esperan un negocio. Igual que en el Parque Nacional Canaima, nos ponen condiciones siendo nuestro territorio desde antes de la República.

2) *Plan Bolívar 2000*

No sé a qué venían. Creo que nos vigilaban. No consultan. A las muchachas les atrae un uniforme. Tomaron un espacio para montar una oficina y dejaron la construcción a medias. El gobierno no termina lo que empieza. No puede haber unión cívico/militar con nosotros los indígenas. No duró nada. Me sentía invadido. Tenemos normas con los töponken y ellos (los militares) no las cumplen.

3) *Misión Robinson I y II*

Hubo estudiantes jóvenes y adultos. Aunque hay educación hacía falta. Creo que graduaron gente. Se fueron y dejaron los equipos. Varios trabajaron ahí. Hay abuelos que no hablan ni escriben español, eso se respeta. Fue bueno. No era obligado. Tres dijeron: No sé.

4) *Misión identidad*

Es bueno. Hacía falta. Habíamos muchos sin papeles. Fue bueno para sacar partidas de nacimiento y cédulas. Ahora podemos votar, abrir cuentas bancarias, viajar. Se formalizó el Registro local. Es importante en salud. Me sentía atrasado sin cédula. Dice nuestra identidad indígena. Ahora somos ciudadanos. Dos dijeron: Me gusta.

5) *Piscicultura de Cachamoto*

No era sostenible. Nos los comimos todos. Era un híbrido estéril. Estaba en la Misión, los muchachos se los robaban de noche. Dos coinciden en: Vale la pena con otro pez. La piscicultura conviene en ciertas épocas del año. Faltaría alimento para peces. Hay que repetirlo. Es como criar pollos. Dos manifestaron: No sé.

6) *NUDE Kamarata*

OTRA MIRADA SOBRE LA IMPLEMENTACIÓN DE LA POLÍTICA DE DESARROLLO ENDÓGENO... / FABIOLA BAUTISTA



Formó dos cooperativas, la microcentral hidroeléctrica y la de piña, que paró porque no hay frascos. Inventan cosas afuera y lo mandan para acá. Diez dijeron: No sé.

7) *Los Consejos Comunales*

Los trajeron para dividirnos. Es obligatorio. Es una organización impuesta. Choca con la capitanía, porque tiene recursos, resuelve y es como otro poder. Se complica conseguir recursos. Es difícil viajar y hacer cosas por computadora. Nos dieron un solo taller, hay dudas. Me gusta, se aprende a hacer diagnósticos y proyectos. La capitanía debe apoyar los Consejos Comunales para beneficio comunitario. Conformamos cinco consejos comunales en Kamarata, uno en Kowipa y uno en Unötöi. Los voceros salen y gastan los recursos. Nos preocupa que gasten la plata y no rindan cuentas.

AÑO 2012. 10 OPINIONES

8) *¿Qué piensa sobre el reconocimiento de la diversidad cultural en Venezuela?*

Reconocen la diversidad cultural sin conocerla. La gente no sabe nada de pueblos indígenas, vienen a vernos en guayuco. Ya era hora después de 500 años. Es importante reconocernos. Espero que sea serio entre los criollos. Es muy importante. Es como ganar espacio. Gracias a Chávez que apoya a los pueblos indígenas. Eso puede cambiarnos la vida. Nosotros también los reconocemos a ustedes.

9) *¿Reciben los pueblos indígenas apoyo político y profesional?*

Los antropólogos apoyan la demarcación de tierras, pero el Ministerio retiene los expedientes. Los políticos y la burocracia aíslan a nuestros aliados. A los políticos les choca el trabajo de los especialistas. Los políticos quieren una estadística y una comisión, no una transformación. Los políticos no le hacen caso a Chávez. La Alcaldía de Gran Sabana es una aliada. Vienen funcionarios y pasantes de medicina. Vienen médicos y ONG. Los extranjeros nos tratan mejor que los criollos. Siempre necesitamos apoyo de profesionales.

10) *¿Qué quieren los kamarakoto?*

La ruta social aérea. La propiedad del territorio. Cada comunidad quiere algo distinto. Respeto. Etnodesarrollo por consenso indígena-criollo. Aquí todos somos diabéticos, necesitamos hacer algo. Alimentos. La Aldea universitaria. Una taquilla bancaria porque salir a cobrar nos quita dos sueldos. Apoyo al turismo.

11) *¿Se están ‘criollizando’ los indígenas?*

El indio sale a estudiar y regresa criollo. Se cae en la trampa de las comodidades y luego se piensa como criollo. Si, el MINPPPI⁵ es el espacio político para el poder indígena, pero funciona es para el Estado. Sí, porque no se educa para tener orgullo de lo propio. Criollizarse sólo es aparente, uno siente adentro que nació indígena. Aquí dicen que soy criolla por mis uñas acrílicas. Los kamarakoto no. Los jóvenes quieren conocer el mundo criollo, pero vuelven porque aquí se vive mejor. Estudiar o vivir afuera no te vuelve criollo, te muestra dos caras de la moneda. La identidad kamarakoto es muy fuerte.

12) *¿Qué crees de las políticas públicas?*

Hay políticas públicas propias. Hay que diseñarlas y pedir respaldo al Estado en defensa de nuestros intereses. No se pueden hacer. Falta unión política entre los pueblos indígenas. Se necesitan aliados. Hay que aprovechar los problemas para hacerlas. Los Planes dicen cosas inviables. Tres afirmaron: Faltan líderes indígenas.

AÑO 2012. SIETE OPINIONES

13) *El Plan Caura, control de minería ilegal en el año 2010*

Aquí se desconfía de las Fuerzas Armadas. Hay problemas por la minería, aquí explotamos minas artesanalmente. Hay sitios ‘sagrados’ y ‘secretos’ que los militares quieren registrar. Con el control del combustible siempre insinúan que nos lo roban. A las muchachas les gustan los militares. Grupos de un sargento y tres cabos armados rotaban cada 45 días con el Plan Caura. Se les trata lo mínimo necesario y se les ponen ciertas normas desde la capitanía.

14) *Los diagnósticos y los proyectos*

Los proyectos grandes vienen de afuera, los pequeños vienen de adentro. Traen cosas: antenas, casas, carros, que nos crean más necesidades: equipos, técnicos, luz, combustible, repuestos, cercados, que ocupan a unos pocos y aunque pueden ser una ayuda, no solucionan nuestros verdaderos problemas. Aquí hay listas de problemas. No toman en cuenta la palabra indígena, vienen a traer ‘progreso’ porque todo lo indígena lo ven como atraso. Vienen a cumplir órdenes con su propio diagnóstico. Las ideas que nos parecen buenas las aprobamos. Hacemos diagnósticos para los Consejos Comunales.

15) *EI INFOCENTRO (2008-2009)*

5 Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas.



Es útil para los estudiantes. Se aprende mucho. Es bueno para nuestra comunidad aérea. Pocos adultos usan internet. Es útil para los campamentos turísticos. La comunicación es global. No funciona bien por la electricidad, por las tormentas, por los encargados y porque necesita el servicio técnico.

16) *Proyecto ganadería (2011-2012)*

No hay cacería, necesitamos carne. En la misión hubo ganado. Aquí no somos criadores, los caballos que dejaron los padres se morían de hambre y los flecharon. El beneficio de una res va a las familias de ese Consejo Comunal y no a la comunidad. Mi abuelo decía que el ganado erosiona el suelo con el pisoteo, yo no apruebo ese proyecto. Sin pasto ni cercas, ¿cómo van a cuidar las vacas? Cuando subió el ganado estaba muy flaco y se está adaptando. Eran 80 cabezas, quedan 25. Sería mejor criar pollos y peces.

17) *Telefonía celular Movilnet (2013)*

Era necesario en Kamarata. Es algo importante para el turismo y para todo. Nunca pensé que llegaría. El padre no quería porque las ondas de la antena dan cáncer. Estamos agradecidos por esta iniciativa. Es excelente. Casi todos tenemos familia fuera de la comunidad.

18) *Educación universitaria Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV) sede Bolívar (2007-2010)*

Fue autogestión de la capitanía de Kamarata porque salen muchos bachilleres. La UBV abrió tres programas y no llegó a TSU. El traslado aéreo fue la traba. Pasaron la Aldea a la Misión Sucre sin nuestra aprobación. Misión Sucre no cumplió y su sistema no nos gustó, porque eran profesores de aquí mismo que no estaban al día. Escribimos al Ministerio de Educación Superior, al Rectorado de la UBV, al Director de la UBV Bolívar, a la Coordinación Regional de Misión Sucre y nadie respondió. Fue una burla.

ENCUESTAS

AÑO 2010. 12 FAMILIAS. ENCUESTA 'DESARROLLO'

19) *¿Qué entiendes por Desarrollo?*

Crecimiento económico, empleo, cubrir necesidades. Equipar la comunidad, cubrir necesidades de educación, salud y alimentación.

20) *¿Evidencia de desarrollo en una comunidad?*

Infraestructura, servicios, Banco y educación. Satisfacer las necesidades, unidad, respeto. Salud, autonomía, alimentos, solidaridad, educación, proyectos.

21) *¿Existe una palabra equivalente a 'desarrollo' en idioma pemón?*

No.

22) *¿Qué entiendes por desarrollo endógeno?*

Cambio en el tiempo, desarrollo económico con recursos y mano de obra local respetando la esencia. Vivir con unidad, respeto, alimentos y proyectos.

23) *¿Qué piensas de buscar soluciones internas a los problemas comunitarios?*

Es lo común, pero también se requieren soluciones externas.

24) *¿Qué piensas sobre planificar el futuro comunitario?*

Planifican por ciclos de pesca, caza, recolección, calendario religioso, tradicional, educativo, vacacional y deportivo.

AÑO 2011. ENCUESTA INTRACULTURALIDAD. 10 KAMARAKOTOS

1	¿Nota cambios comunitarios desde que existe el Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas (MINPPPI)?	Negativo 10.
2	¿Qué opina de los Consejos Comunales?	Favorable 7 a 3.
3	¿Qué piensa de tomar en cuenta la opinión de los abuelos(as) en las decisiones comunitarias?	Dudoso 6 a 4 favorable.
4	¿Qué piensa de la participación de las mujeres en el trabajo comunitario?	Favorable 10.
5	¿Se está formando la juventud para asumir cargos políticos en la comunidad?	Negativo 7 a 3.
6	¿Qué opina de los indígenas en la política regional o nacional?	Desfavorable 7, favorable 2, dudoso 1.
7	¿Qué entiende por Poder Popular?	Ejercer derechos 9, duda 1.
8	¿Cómo puede tener poder un pueblo indígena?	Estudiar, informarse, participar 10.
9	¿Qué rol deben jugar los pueblos indígenas en la sociedad nacional?	Activo 6, hacerse respetar 3, quedarse en paz 1.
10	¿Percibe dominación por parte de la sociedad criolla sobre su pueblo, cuál o en qué forma?	Afirmativo 8, negativo 2. Mandato y decisión, 5. Persuasión, burocracia e indiferencia 3.
11	¿Recibe información de otros pueblos indígenas de Venezuela u otro país? ¿De cuáles y cómo?	Negativo 8, afirmativo 2. Kariña y Ye'kwana, Colombia, Brasil y Ecuador, por internet.
12	¿Cuáles leyes de la República has leído, consultado o manejas?	CRBV 1999, 5. LOPCI 2005, 6. Leyes y decretos de territorio 2001-2011, 3.

* *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas.*



CONCLUSIÓN

Al procesar de que hay diversidad de opiniones, en la mayor parte de ellas se puso en evidencia que según la mirada del pueblo pemón kamarakoto hay consciencia de la falta de interculturalidad y de la jerarquización discriminatoria (no se sienten escuchados ni tomados en serio). Así mismo se evidencia consciencia de la imposición de los epistemes occidentales, de la ideología del desarrollo en Kamarata y que se espera que ellos la retransmitan a las comunidades vecinas; se observa que en ese aspecto hay expectativa y acuerdo. También se evidencia consciencia de que se están propiciando relaciones de producción proclives a la subsunción del capitalismo, especialmente asociadas a proyectos socio-productivos de alimentos y de turismo, pero no están satisfechos porque no ven resultados y existen grupos familiares a quienes les interesa.

Ven un proceso de pseudo integración a la nación y perciben las estructuras de dominio del Estado como ansiosas de controlar la diversidad cultural, pero ven que ciertas cuestiones importantes desde lo local no se concretan como lo desean, específicamente lo relacionado al territorio, la minería y las políticas públicas, entonces surge decepción. También es apreciable el orgullo identitario como pueblo, aunado a la desunión entre los pueblos y a la falta de líderes indígenas, frente a una situación ambigua que demanda solidez y estrategia, porque las instituciones (ministerios, universidades, cuerpos de seguridad) les inspiran desconfianza.

De allí proviene el desencuentro, la impresión de falencia de la actuación del Estado, con distorsiones civilizatorias de las políticas y del potencial transformador de la Revolución Bolivariana, que desde la investigación, representa la racionalidad de la modernidad/colonialidad como una subyacente causa crítica.

Como indica Mignolo (2009, p. 15), el problema supera los proyectos, los tipos de proyecto, las políticas públicas o la implementación de las políticas, pues requiere un trabajo minucioso de analítica de la lógica de la colonialidad escondida bajo la retórica de la modernidad y proyectos decoloniales a futuro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bautista, F. (2016). *La política Nacional de Desarrollo Endógeno en pueblo pemón kamarakoto (2007-2013), estado Bolívar, Venezuela* (tesis doctoral). Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.
- Mignolo, W. (2009). La idea de América Latina (La derecha, la izquierda y la opción decolonial). *Crítica y Emancipación*, (2): 251-276.
- Rosales, J. y Hernández, L. (2005). El Centro de Investigaciones Ecológicas de Guayana: la conjugación de voluntades individuales y apoyo institucional. *Revista Copérnico*, (2): 207-217.
- Thomas, D.J. (1983). Los pemón. En W. Coppens (Ed. Gral.), R. Lizarralde y H. Seijas (Eds.), *Los Aborígenes de Venezuela V. II: Etnología contemporánea* (pp. 303-379). Caracas, Venezuela: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología

Fuentes vivas

Adultos/as y adultos/as mayores de las comunidades de Kamarata, Kowipa y San José de Unötöi, cuyas identidades y soportes se preservan en los archivos de la investigadora por razones éticas, correspondientes a la investigación de los años 2007-2013.



TEMA INDÍGENA Y ÉLITES INTELECTUALES Y POLÍTICAS VENEZOLANAS EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ GIL FORTOUL¹

MIGUEL ÁNGEL RODRÍGUEZ LORENZO

Departamento de Historia Universal, Grupo de Investigaciones sobre Historia
de las Ideas en América Latina (GRHIAL), Escuela de Historia, Facultad de
Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes (ULA)
Cátedra Libre de Estudios Interdisciplinarios y Pensamiento Latinoamericano
José Manuel Briceño Guerrero / Doctorado en Antropología, ULA
Mérida, Venezuela

INTRODUCCIÓN (PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA)

En la Venezuela que se constituye en 1830 en Valencia, separándose de la de Colombia proclamada en 1821 en Cúcuta, el tema de *los indígenas* fue abordado a partir de las consideraciones heredadas de las Leyes de Indias y las críticas hechas a estas y ala política española con respecto a sus dominios americanos por los enciclopedistas del siglo XVIII: el indígena era, en las primeras, tenidos por “...vasallos libres... equiparados... a los menores del viejo derecho castellano; o sea... personas necesitadas de tutela o protección legal...” (Ots Capdequi, 1975, p. 25) y, para los segundos, un ser víctima histórica del avasallamiento y el exterminio (Duchet, 1984, pp. 17-20). Sin embargo, por derivación de los contenidos tanto de unas como de otros, *lo indio* era considerado como una realidad que debía ser suprimida para que triunfara la razón y la civilización, pues su permanencia entendida como negativa porque implicaba la permanencia fuera del ámbito de estas. En consecuencia, las autoridades republicanas asumieron que lo que les correspondía era *ayudarlos a civilizarse*.

PROCEDIMIENTOS (ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS PARA EL ANÁLISIS DEL PROBLEMA)

Para evidenciar el problema señalado, tanto respecto de su constitución como de lo que derivó del mismo, se ha procedido recurriendo a la etnografía histórica,

1 Ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional en Antropologías del Sur 2016 (Mérida-Venezuela, 10-15 / octubre / 2016).



como método que aplica la perspectiva antropológica a las fuentes históricas, y a la etnohistoria, como reflexión sobre la relatividad cultural, para su análisis.

EL TEMA INDÍGENA DURANTE EL PERÍODO INDEPENDENTISTA

Entre otras posibles razones, el desbordamiento de los acontecimientos en el complejo panorama socio-cultural de América en las décadas iniciales del siglo XIX, hizo que en la mayoría de los documentos producidos durante el período independentista los temas relacionados con los indígenas fueran soslayados.

En efecto, Gual y España, por ejemplo, en las *Ordenanzas* de su conspiración de 1797 solaparon su presencia y distintidad proclamando en el artículo 32 la *igualdad natural* “...entre blancos, indios, pardos y morenos...” (Gual y España, 1978, pp. 175-176), y los constituyentes de 1811 sólo le dedicaron en la novísima Constitución el artículo 200, en el cual se ordenaba *hacerlos comprender* esa *igualdad* de que habían estado privados y que con las tierras en las que ejercían posesión común se efectuaría “...el reparto en propiedad...” (Congreso Constituyente de 1811-1812, 2011, pp. XLII-XLIII). Y mayor atención no merecieron a lo largo de los años en los que la guerra independentista y los acomodos geopolíticos marcaron la atención del relato historiográfico, puesto que legisladores, políticos y militares sólo se ocuparon de ellos en razón de rentabilizar las tierras y su trabajo en ellas a través de tributos, bien bajo el sistema de las misiones del arriendo de las que ocupaban, sobre todo en las márgenes del Orinoco, a solicitantes extranjeros (Congreso de la República de Colombia – Senado, 1931, pp. 13, 66, 113, 309, 516, 745, 768-769, 786, 816-817, 824-825 y 836-837), por lo general con la *justificación* de que era necesario “...reducir a civilización los indígenas salvajes...” (Congreso de la República de Colombia – Senado, 1931, p. 856).

ENSAYOS DE SOLUCIÓN AL TEMA INDÍGENA DURANTE EL SIGLO XIX

Estabilizados los asuntos de la separación de España y de los países conformados de lo que fueron sus dominios imperiales en América, las élites se avocaron a darle *forma* de Estados-naciones y ante la imposibilidad de ejercer un control directo, material y real de sus territorios, debieron conformarse con hacerlo en parlamentos, cuarteles y gabinetes de gobierno, a través de leyes, reglamentos, decretos y ordenanzas. Y allí debieron lidiar con lo pragmático y lo doctrinario, esto es: con la necesidad de enfrentar las demandas socio-económicas de la población y la voluntad de guardar coherencia con los principios ideológicos bajo los que se justificaban sus acciones, disputas de poder y deseos de merecer ser recordados en los libros de historia. Allí *lo indio* como elemento constitutivo de lo que eran, tanto en lo real como en lo imaginario, las *patrias* que emergieron de la guerra y *los indígenas* como elemento



humano presente y palpable, debió ser abordado, no sólo por la tríada militares-legisladores-políticos a los que correspondía la gobernanza del país, sino también a los intelectuales encargados de proporcionar los *argumentos* y *razonamientos* sobre los que se procuró justificar lo dictado por los primeros y la aceptación de ello por la población, porque adquirió el carácter de *problema*.

Tal situación quedó recogida en los textos legales y de historia, que, de esa manera, se convierten en documentos, tanto históricos como etnográficos.

A) POLÍTICOS-MILITARES-LEGISLADORES

En dos grandes rubros pueden ser agrupadas las medidas que, respecto de los indígenas, en tanto presencia inevitable, ocuparon a lo largo del siglo XIX a la tríada de políticos, militares y legisladores venezolanos: 1) individualización de la propiedad comunal de las tierras de resguardos y 2) su *civilización*. En función de alcanzar esta última meta, procuraron legislar complementariamente también sobre las alianzas con órdenes religiosas para que estas administraran a las comunidades aborígenes “...salvajes...” y sobre los espacios territoriales es los que se reconocerían a los *indios* como tales.

En cuanto a los resguardos, fórmula proveniente de los gobiernos coloniales, lo cual sirvió –de paso– como *causa suficiente* para acordar su supresión y mediante la cual se procuraba –al menos en el *razonamiento culpable* de los españoles acusados de avasallar, aniquilar y expropiar de sus tierras a sus legítimos dueños– *proteger* a los indígenas de la explotación laboral y la *influencia negativa* de los *blancos*, limitar la excesiva concentración de la tierra en manos de los conquistadores y sus descendientes y favorecer su *reducción* a determinados territorios y así también su evangelización, además de no desarraigarlos de la necesaria producción agrícola, asignándoles comunitariamente extensiones de tierra para su exclusivo aprovechamiento (Pérez Vila, 1997, pp. 891-895). Desde el anuncio constitucional de 1811 de su supresión y división, en Venezuela –con la excepción de las tierras de la Goajira y el Territorio Amazonas (Biord, 1997, p. 775)– se promulgaron tres leyes (1836, 1882 y 1884) a las que se les agregaron decretos, reglamentos y resoluciones; sin ser hasta las décadas finales del ochocientos cuando se alcanzó la mayoría de los repartos (Armellada, 1977) y donde no se logró ni se procuró tratar el asunto mediante la legislación sobre tierras baldías y ejidos.

Sobre las medidas destinadas al *civilizamiento*,² la pauta de su justificación fue dada por el propio Libertador Simón Bolívar en un Decreto que suscribió en 1820

2 El término *civilizamiento*, en el sentido de *forzar a hacerlo* más que a favorecerlo, nos lo sugirió, en una de sus clases de Antropología II de la Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes, hacia 1976, Jacqueline Clarac de Briceño.



y de acuerdo con el cual “...considerando que esta partede la población... merece las más paternales atenciones del gobierno por haber sido la más vejada y degradada durante el despotismo español...” (Bolívar, 1993 [1820], II, p. 187), con lo que al Estado republicano se le asignó no sólo la tarea de reivindicarlos de los tres siglos de opresión colonial, sino también de insertarlos en la *civilización* a la que la dominación hispana no les habría permitido acceder. Así, durante el siglo XIX se emitieron distintos instrumentos jurídicos mediante los cuales los distintos gobiernos se comprometían a *reducir, civilizar y proteger* a “...las tribus...”, sobre todo “...cuando su falta de cultura las aleja del trato y comunicación de los demás...”, pues lo que se anunciaba perseguir era que mediante “...una particular protección y trato benéfico abandonarán la vida salvaje y vendrán a formar una parte importante de la población de la República...” (Senado y Cámara de representantes de Colombia reunidos en Congreso, 1977 [1826], p. 51). Este decreto grancolombiano de 1826 se mantuvo en Venezuela aún después de su escisión de aquella unión de tres repúblicas y no fue hasta 1841 cuando se promulgó una específica *Ley de reducción y civilización* que prometió dotar de tierras, semillas, instrumentos de labor, animales domésticos y “...el vestido necesario...” a los aborígenes que se reunieran en poblaciones y permanecieran en ellas hasta por cuatro años continuos (Senado y Cámara de representantes de la República de Venezuela reunidos en Congreso, 1977 [1841], pp. 79-89). La misma fue después modificada en 1882 y 1884. Con la de 1882 se quería, por un lado, suprimir la aún superviviente existencia de *resguardos indígenas* y los reclamos de estos sobre ellos, asignándole a cada uno una extensión que no excediera de las 25 fanegadas de tierra y, por otro, establecer que sólo se reconocía la nacionalidad venezolana en todo el país “...sin más excepción que la de los habitantes de los Territorios Amazonas y de la Goajira...” (Congreso de los Estados Unidos de Venezuela, 1977 [1882], p. 176). En la de 1884 a lo de *reducir y civilizar* en el enunciado de la Ley, se le agregó *resguardos* para ratificar el propósito de extinguirlos y se ampliaron los criterios para reconocer legal de los *indígenas*, especificándose con se tendría por tales a “...los descendientes legítimos o naturales, en línea recta o colateral...” pertenecientes a las comunidades que tuvieran “...título auténtico de su fundación doctrinaria...” y estuvieran dentro de los límites de los territorios Amazonas, Alto Orinoco y la Goajira (Congreso de los Estados Unidos de Venezuela, 1977 [1884], p. 195). Con ello, por *arte de magia jurídica*, por ejemplo, los de Mucuchíes, Mocoa, Misintá, Escagüey, Llano del Hato y Apartaderos, algunos de los cuales todavía en las décadas finales del siglo XIX estaban luchando por sus derechos a las tierras ancestrales, *dejaron de ser indígenas* y pasaron a ser considerados sólo como *campesinos* (Rodríguez, 2016).

Y todavía en 1947 la Asamblea Nacional Constituyente, luego de una *revolución* cívico-militar triunfante dos años antes y la instauración de un gobierno regido



nominalmente por los *principios socialdemócratas*, promulgó una nueva Constitución en la que se insistió en asignarle como tarea al Estado venezolano “...procurar la incorporación del indio a la vida nacional...” (Asamblea Nacional Constituyente, 1985 [1947], p. 893).

B) HISTORIADORES-ETNÓGRAFOS-ARQUEÓLOGOS

Desde los tiempos coloniales mismos, en el campo historiográfico la fórmula teórica para *resolver el tema indígena*, tanto para quienes intelectualmente se asomaron a algunos de los planteamientos de los ilustrados, como para los que le tocó enfrentarlo con cierta coherencia argumental en el plano de la fundamentación de las *ideas e imaginarios* sobre los que se procuró edificar a Venezuela como Estado-nación, la aportó José de Oviedo y Baños (1671-1738) con su obra *Historia de la conquista y población de la Provincia de Venezuela*, cuya edición príncipe fue en Madrid en 1722. En efecto, con este libro, escrito luego de recopilar un conjunto de datos documentales y leer a varios cronistas a fin de satisfacer un encargo del Cabildo de Caracas respecto de la elaboración de las tablas de las fiestas religiosas a las que se debía asistir “...en forma capitular...” (Parra, 1997, p. 4-455), ubicó en *el pasado* el *lugar temporal* de los indígenas en la historia. Baste citarlo al respecto cuando escribió: “Al tiempo de la conquista era habitada toda esta provincia de innumerable gentío de diversas naciones... pero después de las mudanzas del tiempo, y la continuada extracción de indios... para las islas de Barlovento, y otras partes, la consumieron de suerte, que en el día de hoy en ochenta y dos pueblos de bien corta vecindad cada uno, apenas mantienen las cenizas de su destrucción la memoria de lo que no fueron.” (Oviedo y Baños, 1982 [1722], I, p. 6). Allí lo confinaron también los historiadores venezolanos al empezar a estructurar el discurso historiográfico sobre Venezuela en sus tiempos republicanos.

Andrés Bello, por ejemplo, en sus tempranos párrafos dedicados al “Resumen de la historia de Venezuela”, , en el *Calendario manual y guía universal de forasteros en Venezuela para 1810*, se ajustó, para elaborarlos, a las páginas y datos del texto de Oviedo y Baños, a la vez que, casi después de un siglo que aquel, igualmente los remitió al pasado, indicando que al tratarse de “...naciones bárbaras y sumisas que reclamaban las luces de la religión, y los auxilios de la política...” nada más *natural* que el que hubieran sido sometidos “...al orden civil ... en pueblos y corregimientos...”. A la vez asomó la idea del *metizaje político*, pues “...Los conquistadores y los conquistados...” habrían terminado quedando “...reunidos en una lengua y una religión, en una sola familia...” (Bello, 1957 [1810], XIX, pp. 38, 39 y 48).

Como ratificando la aceptación de tal *principio historiográfico* acuñado por Oviedo y Baños, en 1824 hubo una reimpresión caraqueña de su *Historia...* por



parte de la Imprenta de Domingo Navas Spinola. Esa obra, puesta tempranamente a disposición de los que supieran leer y a sus oyentes, daba a los habitantes del Departamento grancolombiano de Venezuela ya un punto de partida para responder en el momento en el cual se indagara acerca de qué hacer con las *raíces indias* de la nueva nacionalidad venezolana: pertenecían al pasado y a la historia; no al presente.

Alejandro Peoli, en su *Compendio de la historia antigua y moderna de Venezuela*, editado en 1853, empleando el sistema de preguntas y respuestas y luego de referirse a las penurias colombinas del *descubrimiento* y sus viajes entre la Península Ibérica y América, siguiendo muy de cerca y al detalle a Oviedo y Baños respecto de la *historia antigua* venezolana, hizo el seguimiento de las distintas expediciones conquistadoras en pos del oro imaginado y ambicionado, proceso en el que se produjeron fuertes enfrentamientos con los indígenas, quienes heroicamente resistieron ante la derrota, la de Guaicaipuro con mucho la más, pues este, rodeado por Diego de Lozada y sus soldados, "...al verse entre dos muertes igualmente inevitables, prefirió la más gloriosa, saliendo a vender cara la vida... se arrojó... en medio [de sus contrarios], y pereció cubierto el cuerpo de heridas...", derrotas que, junto con una peste de viruelas, llevaron a que el autor considerara como concluida la conquista del centro del país, dando paso a una especie de *mestizaje religioso*, pues aseguró que "La religión de Jesús..." llegó a ser "...general y exclusivamente seguida por las razas que se originaron del comercio de los europeos con las gentes de América..." (Peoli, 1853, p. 61).

En auxilio de aquella propuesta historiográfico-jurídica de darle rango pretérito a *lo indio* y con ello justificar, por una parte, un relato que hiciera descansar en la gesta independentista los orígenes de la nacionalidad y, por otra, que las medidas a tomar por los gobiernos nacionales estuvieran orientadas a integrarlos y civilizarlos, vinieron también los pioneros de trabajos etnográficos y arqueológicos, sometidos a una fuerte carga historicista y evolucionista en los años de finales del siglo XIX. Así, las indagaciones de Vicente Marcano, Carlos Villanuevay Alfredo Jahn en la cuenca del Lago de Valencia hacia 1877, al igual que las descripciones de Adolfo Ernst, Antonio José Insausti, Arístides Rojas, Lisandro Alvarado, Amilcar Fonseca, Pedro Manuel Arcaya, Rudecindo Freitez Pineda, Elías Toro, José Ignacio Lares, Luis Ramón Oramas, Tulio Febres Cordero y Julio César Salas, que hicieron a finales del Ochocientos e inicios del Novecientos sobre algunas colecciones de restos (Vargas, 1977, p. 236; Molina, 1989, pp.3-13), apuntalaron la preteritidad otorgada al componente aborigen de la venezolanidad.

Con concreta claridad lo expuso uno de ese grupo de pioneros, Arístides Rojas (1826-1894), quien al subtitular sus *Estudios indígenas* como *Contribución a la historia antigua de Venezuela*, al igual que Peoli, adelanta el espacio temporal asignado a los indígenas, lo cual, ya dentro del libro, expone más explícitamente al escribir:

...pasó la mano del tiempo y acabó con la civilización antigua y con los caciques belicosos... de ellos, los dueños de la tierra venezolana, no quedó ni hogar, ni soldados, ni esperanza posible, ante la nube invasora que todo lo cubrió con su mortaja de sangre... quedaron los libros de piedras [se refiere a los petroglifos] que no tienen intérpretes sino las raíces de los árboles y graciosas enredaderas... (Rojas, 1944 [1878], p. 15-16)

Más drástico aún fue el juicio que, todavía en 1933, A. Lomelli Rosario hizo respecto de todos los indígenas americanos en su manual *Lecciones de Historia Universal*, obra editada en Maracaibo y destinada a los escolares de quinto y sexto grados, a quienes –en apenas un párrafo– les sintetiza *todo* lo que tendría que ver con lo que históricamente les correspondería a partir del arribo de los europeos: “En breve tiempo las Antillas fueron colonizadas por el sistema de las encomiendas, y diversos conquistadores penetraron en tierra firme y se propusieron someter las tribus indígenas, las cuales en su mayoría fueron aniquiladas.” (Lomelli Rosario, 1933, p. 159).

INTENTOS DE SISTEMATIZACIÓN Y SOLUCIÓN SOBRE EL TEMA INDÍGENA POR JOSÉ GIL FORTOUL

José Gil Fortoul (1861-1943) obtuvo los diplomas de abogado y doctor en ciencias políticas en la Universidad Central de Caracas, ejerció altos cargos diplomáticos, fue ministro de Instrucción Pública, presidió la Cámara del Senado y el Consejo de Gobierno, estuvo encargado de la Presidencia de la República, actuó como director de *El Nuevo Diario* y fue miembro de las academias venezolanas de la Historia y de Ciencias Políticas y Sociales, pero por lo que más trascendió hasta nuestros días ha sido gracias a su consideración como representante del *positivismo* en el país, historiador y autor de la *Historia constitucional de Venezuela*.

Precisamente como historiador sirve de ejemplo para comprender el valor que le asignaban los gobernantes del país a la historia como factor importante en la construcción de los imaginarios y los *razonamientos* sobre los que se construía la idea del *Estado nacional*, pues la obra mencionada de su autoría fue producto del encargo que le hizo el gobierno del merideño Ignacio Andrade. En efecto, mediante Decreto presidencial de diciembre de 1898 se le asignaron 36.000,00 bolívares que le pagaría la Tesorería Nacional, se le hizo la oferta de imprimir y reimprimir la obra por parte del Gobierno nacional y puso a su disposición “...todos los archivos y biblioteca nacionales” para que escribiera una historia “...con una amplia introducción acerca del movimiento etnológico y sociológico de la Conquista y Colonia...” (en Raynero, 2009, pp. 66-67). Ello no era ninguna novedad, pues de igual forma se había procedido para la edición de la primera historia del país a cargo de Rafael María Baralt, *Resumen de la historia de Venezuela*, del manual para escolares de Feliciano Montenegro y Colón, *Geografía general para el uso de la juventud de Venezuela*, y las indagaciones de Arístides Rojas (1944, p. 66).



Ese carácter plural en las áreas de acción de Gil Fortoul lo puso en contacto tanto con las discusiones de su tiempo fuera del país, como dentro del mismo, con lo cual estuvo al tanto de los debates sobre la oposición y *superioridad-inferioridad* de los pueblos de raíz anglófila, latina o germánica entre sí y respecto de los demás, como también acerca de la necesidad de dar *lessoporte científico* a las posturas que se sostuvieron al respecto y, en tal contexto, las posiciones enfrentadas en cuanto a si la *mezcla de razas* repercutía en la supremacía o subordinación biológica, social, histórica o cultural de las sociedades.³ Todo lo cual debió procurar corroborar o contrastar con la realidad venezolana y latinoamericana de la que provenía y pertenecía y a referirse a ella, tanto cuando reflexionaba y escribía para europeos como para los de este lado del Atlántico.

Cuando recibió el encargo de escribir la historia constitucional venezolana del siglo XIX, ya había pensado y escrito sobre el tema cuando en 1907 fue editado su primer tomo de la obra en Alemania. Lo que procuraba ahora era darle *fundamento* con base en documentos, análisis de otros autores, acontecimientos y ejemplos individuales y colectivos a exposiciones hechas previamente en artículos, libros, discursos y conferencias.⁴

Así, de los que denominó “...indios puros...” (Gil, 1977, p. 19) y cuya presencia material y real contrastante con el Estado nacional uniforme y homogéneo que se quería instaurar y consolidar constituía un *problema*, él no se ocupó, porque ya la práctica legislativa lo había hecho, desde luego que no *resuelto*; pero *sí solapado*, prometiendo *protección, igualdad ante la ley, favorecimiento de su integración* e incluso *reconocimiento jurídico de su particularidad*, siempre que estuvieran establecidos de forma permanente en determinados territorios del país.⁵ En cuanto a esa *presencia*, de todos modos procuró *explicarla* indicando que descendían de los “...restos de las tribus inferiores, que sólo debieron la vida a la fuga ó a la sumisión...” (Gil, 1896, p. 15).

3 Uno de los autores venezolanos que se ocupó activamente del tema de las *razas*, sus combinaciones, las diferencias entre las colonizaciones de América por anglos y latinos, y los beneficios de la *sangre nueva* mediante la inmigración, fue Gerónimo Maldonado, quien en tres libros (*¡Patria!*, editado en 1909; *Cuestión social*, también editado ese año, y *La cuestión económica de Venezuela*, cuya edición fue en 1911) hizo consideraciones al respecto (Rodríguez, 2013, pp. 141-176).

4 Sus principales estudios y reflexiones sobre el tema las recogió en sus libros *Filosofía constitucional*, editado en París en 1890, y *El hombre y la historia. Ensayo de sociología venezolana*, editado igualmente en París en 1896.

5 Esas medidas fueron complementadas con la re-aceptación, mediante Ley de 1914, de las misiones de religiosos en los territorios en los que se reconocía su existencia legal y humana, tras casi un siglo después de que fueran suprimidas. Durante ese intermedio se recurrió a la modalidad de decretos, contrataciones, acuerdos y permisos para que con su presencia y acción contribuyeran a los propósitos de *civilizarlos, reducirlos, sedentarizarlos e integrarlos* al Estado nacional venezolano (Armellada, 1977, pp. 40-45, 52, 56-57, 66-67, 80-91, 93-102, 104-117, 127-132, 137-138, 148-149, 216, 219, 234-235, 238-240, 245, 247, 261-263 y 265-268).



En cuanto *alo indio*, mantuvo la tendencia historiográfica de remitirlo al pasado, asociándolo con los indígenas que, como sociedad, aunque “...no se mostraron nunca inferiores a los españoles, en cuanto a ardor guerrero...”, sin embargo, habrían *desaparecido* como consecuencia de que prefirieron “...siempre a la muerte a la derrota...” y porque les fue “...imposible resistir indefinidamente a las grandes ventajas de los conquistadores: el caballo y las armas de fuego y el perro cazador...” (Gil, 1896, p. 15).

Pero tales razonamientos y explicaciones no bastaban, sobre todo luego de un siglo en el que primero Ranke y sus discípulos en las universidades alemanas y luego Langlois y Seignobos en la de París, habían procurado elevar el conocimiento histórico-historiográfico a los altares de la cientificidad, en virtud de dotarlo de una metodología que se pretendía rigurosa y específica, y Gil Fortoul lo sabía. Por ello afrontó el reto con las herramientas teóricas y recursos categoriales disponibles en aquel tránsito de una centuria a otra: *raza, medio físico, evolución histórica y doctrinas políticas*, contrastados todos en el proceso histórico venezolano “...en el campo neutral de la especulación científica...” (Gil, 1896, p. XX).

Revisó Gil Fortoul entonces definiciones, teorías y codificaciones que le permitieron, por un lado, observar la existencia de una “...perfecta anarquía de los antropólogos en cuanto a la clasificación natural del hombre...” y proponer que “...desde el punto de vista sociológico, el concepto de raza puede fundarse en las evidentes diferencias que se observan en la manera de civilizarse las agrupaciones étnicas...” (Gil, 1957, p. 335), en lo cual intervendrían las relaciones de estos con el entorno geográfico y el despliegue en el tiempo que unas y otro. Y por el otro lado llevar esa discusión a la historia venezolana. Esta, expuso, habría tenido el punto de inflexión que marcó el rumbo hacia la caracterización específica que define el presente, en la conquista y el sistema colonial en que resultó el choque de razas y civilizaciones y en cuyo decurso de tres siglos se concretaron los componentes raciales de los que derivaron clases sociales y rasgos psicológicos de los venezolanos:

...Del indio tenemos el amor a la independencia y el odio hereditario a los privilegios de casta: del negro... la energía necesaria para la adaptación rápida a una naturaleza exuberante y bravía y quizá el tono melancólico y nostálgico... de uno y de otro, el escepticismo... Del español nos vino la poca capacidad natural para la industria, el débil espíritu de iniciativa, la costumbre de esperar todo del gobierno, la pasión por las intrigas políticas, el gusto de la oratoria brillante y majestuosa... la honestidad de las relaciones de familia... también, por desgracia, el instinto indomable de la guerra... (Gil, 1896, p. 28)

Y ello fue significativo y trascendente porque le permitió conformar entonces la *idea del mestizaje*, con la cual pudo intentar la síntesis de la complejidad de la historia venezolana y ofrecer, al menos en lo teórico, una *solución del tema indígena*. Esto es: si bien —como se señaló— no sólo suscribió, sino que también *explicó* la *desaparición*



física de sus integrantes con la conquista y la colonización, y agregó que apenas sobrevivieron los que se internaron en las selvas y mantuvieron sin domicilio fijo o se sometieron al colonialismo; ello no bastaba argumentalmente para suponer también su legado y significación socio-histórico-culturales. No se trataba, desde su posición de *científico social*, apenas de afirmar que se había producido una “...fusión social de las razas...”, sino también –con su *autoridad* de historiador– de ponerle fecha *precisando* que “...desde 1830, predomina el hombre de raza mezclada...” y *demostrarlo* señalando que, para finales del siglo XIX, “...los individuos pertenecientes a las razas puras no forman sino una fracción muy pequeña...” (Gil, 1957, pp. 344-345). Tampoco se trataba, por lo tanto, tan sólo de *elogiar* aquella “...otra raza... mezcla de españoles, indios y negros...”, sino de *probarlo*, lo cual buscó lograrlo señalando al *llanero* venezolano, “...Mezcla de indio, blanco y negro...”, principalísimo artífice del viraje del triunfo hacia los patriotas en las guerras independentistas y cuyo “...carácter y costumbres...” serían compatibles con “...las condiciones de la naturaleza que le rodea...” (Gil, 1896, pp.42 y 61).

Por ello Gil Fortoul, al hacer de aquella gesta independentista también una *prueba* del resultado positivo del *mestizaje* por *mezcla de razas*, no pudo menos que declararse optimista con “...los esfuerzos que el pueblo venezolano ha hecho por civilizarse...” (Gil, 1967, p. 22).

Más satisfecho, todavía, podría haberse sentido si hubiera comprobado cómo la *idea del mestizaje*, que contribuyó a conformar y difundir, alcanzó gran *éxito* lo mismo entre los intelectuales⁶ que entre los políticos, aún entre los de bandos partidistas e ideológicos contrapuestos, pues ha llegado a adquirir la connotación de la *postura políticamente correcta* al permitir que se obvien las diferencias, tonos y matices de la sociedad venezolana y asumirla como *unidad nacional*.

CONCLUSIONES PROVISORIAS

Algo de lo más relevante de la *idea del mestizaje* radica en qué implica reconocer y aceptar la existencia de las *diferencias*,⁷ pudiendo constituirse en uno de los soportes

6 Julio César Salas (*Tierra firme [Venezuela y Colombia]. Estudios sobre etnología e historia*, 1908), Laureano Vallenilla Lanz (*Cesarismo democrático. Estudios sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela*, 1919, y *Disgregación e integración. Ensayo sobre la formación de la nacionalidad venezolana*, 1930), Carlos Siso (*La formación del pueblo venezolano. Estudios sociológicos*, 1941), Mario Briceño Iragorry (“Negritos y blanquitos”, en *La Esfera*, 1958) y Arturo Uslar Pietri (“El mestizaje y el Nuevo Mundo”, publicado en el libro *En busca del Nuevo Mundo*, 1960), son algunos de los autores que, como intelectuales y políticos, más relevancia le han dado al tema del *mestizaje*.

7 La idea del mestizaje, además, también requiere ser re-analizada y re-discutida, en función, por ejemplo, de los planteamientos de uno de los pensadores que, en un momento dado, pero también en sus últimos años, se sintió atraído por ella (*América Latina en el mundo*, 1966, por ejemplo), José Manuel Briceño Guerrero (1929-2014). Así, el personaje-narrador de su *Discurso Salvaje* (1980) apunta que, de existir en América Latina un *mestizaje*, este ha fracasado, pues biológicamente su resultado no ha sido ninguna tipología humana *nueva* respecto de las existentes y, en lo cultural, tampoco hay certeza de alguna novedad producida



necesarios para sustentar la fortaleza de los nuevos paradigmas que las antropologías del sur buscan rescatar. Uno de ellos apunta –precisamente– hacia la reinstalación, por sobre el pensamiento y los discursos ideologizantes y cientificistas de los Estados nacionales tras los que se ha pretendido ocultar y negar, de las prácticas y tradiciones de las minorías étnicas y culturales. Con la ponencia presentada, en esta perspectiva, se ha pretendido mostrar cómo, con esa idea, se buscó solapar la significación de *lo indio* del imaginario histórico venezolano e in-visibilizar la actualidad de su protagonismo en la construcción del país en los relatos historiográficos.

BIBLIOHEMEROGRAFÍA CONSULTADA

- Armellada, Fray C. de. (1977). *Fuero indígena venezolano*. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello / Instituto de Investigaciones Históricas.
- Asamblea Nacional Constituyente. (1985)[1947]. Constitución de 1947. En *Las constituciones de Venezuela. Estudio preliminar de Allan R. Brewer Carías* (pp. 883-924). Madrid, España: Universidad Católica del Táchira / Centro de Estudios Constitucionales / Instituto de Estudios de Administración Local.
- Bello, A. (1957)[1810]. Resumen de la Historia de Venezuela. En *Obras completas de Andrés Bello. Tomo XIX* (pp. 1-55). Caracas, Venezuela: Ministerio de Educación / Comisión Editora de las Obras completas de Andrés Bello / Biblioteca Nacional.
- Biord Castillo, H. (1997). Indigenismo. En *Diccionario de Historia de Venezuela*. Tomo 2 (pp. 772-774). Caracas, Venezuela: Fundación Polar.
- Bolívar, S. (1993)[1820]. *Simón Bolívar Fundamental. Tomo II*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editorial Latinoamericana.
- Briceño Guerrero, J.M. (1966). *América Latina en el mundo*. Caracas, Venezuela: Arte.
- _____. (1980). *Discurso salvaje*. Caracas, Venezuela: Colección Delta, Fundarte.
- Briceño Iragorry, M. (18 de abril de 1958). Negritos y blanquitos. *La Esfera*, p. 4.
- Congreso Constituyente de 1811-1812. (2011)[1811-1812]. “Constitución Federal para los Estados de Venezuela”, hecha por los representantes de Margarita, de Mérida, de Cumaná, de Barinas, de Barcelona, de Trujillo, y de Carácas, reunidos en Congreso General. En *Independencia, Constitución y nación. Actas del Congreso Constituyente de 1811-1812*. Tomo II (pp. I-XLIX). Caracas, Venezuela: Asamblea Nacional.
- Congreso de la República de Colombia – Senado. (1931)[1824]. *Congreso de 1824. Senado – Actas*. Bogotá, Colombia: Colección Biblioteca de Historia Nacional, Vol. XLVI / Imprenta Nacional.
- Congreso de los Estados Unidos de Venezuela. (1977)[1882]. Ley sobre reducción, civilización y resguardos de indígenas. En Fray C. de Armellada, *Fuero indígena venezolano* (pp. 176-178). Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello / Instituto de Investigaciones Históricas.

en Latinoamérica. Ello sería consecuencia de que no se ha alcanzado *síntesis* étnica o artística ningunas... Sin embargo, él mismo, en sus últimos años se manifestó entusiasmado con la posibilidad de que en el arte de la música, como sería el caso de los *sones de negros, también conocidos como tamunangue*, sí pudiera estar presente la síntesis y la novedad de la armonía entre raíces sonoras distintas.



- Congreso de los Estados Unidos de Venezuela. (1977)[1882]. Ley sobre reducción, civilización y resguardos de indígenas. En Fray C. de Armellada, *Fuero indígena venezolano* (pp. 195-198). Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello / Instituto de Investigaciones Históricas.
- Duchet, M. (1984). *Antropología e historia en el Siglo de las Luces*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Gabaldón Márquez, J. (Comp. y Pr.). (1977). *Fuero indígena venezolano. Período de la colonia 1552/1783*. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello / Instituto de Investigaciones Históricas.
- Gil Fortoul, J. (1896). *El hombre y la historia. Ensayo de sociología venezolana*. París, Francia: Librería de Garnier Hermanos.
- _____. (1957)[1890]. Filosofía Constitucional. En *Obras Completas*. Vol. 4. Caracas, Venezuela: Ministerio de Educación / Dirección de Cultura y Bellas Artes / Comisión Editora de las Obras Completas de José Gil Fortoul.
- _____. (1977)[1907]. *Historia constitucional de Venezuela*. T. I. Madrid, España: Eosgraf.
- Grases, P. (Comp.). (2011). *Actas del Congreso de Angostura (15 de febrero de 1819 – 31 de julio de 1821)*. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Gual, M. y España, J.M. (1969)[1797]. Ordenanzas de la conspiración de Gual y España. En P. Grases, *La conspiración de Gual y España y el ideario de la independencia* (pp. 169-191). Caracas, Venezuela: Ministerio de Educación.
- Lomelli Rosario, A. (1933). *Lecciones de Historia Universal. Con todos los puntos de los vigentes programas oficiales para los grados quinto y sexto. Obra autorizada por el Ministerio de Educación Nacional de los Estados Unidos de Venezuela para uso de las escuelas oficiales*. Maracaibo, Zulia, Venezuela: Editorial Hermanos Bellosso Rossell.
- Molina, L.E. (1989). *Animales antediluvianos, antigüedades indias, culturas. Contribución a la historia de la arqueología y paleontología del Estado Lara*. Lara, Venezuela: CECOP – CONAC.
- Ots Capdequi, J.M. (1975). *El Estado español en las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oviedo y Baños, J. de. (1982)[DCCCXXII]. *Historia de la conquista y población de la Provincia de Venezuela*. 2 tomos. Caracas, Venezuela: Fundación CADAPE.
- Parra Pardi, M.E. (1997). Oviedo y Baños, José de. En *Diccionario de Historia de Venezuela*. T. 3 (pp. 454-455). Caracas, Venezuela: Fundación Polar.
- Peoli, A. (1853). *Compendio de la historia antigua y moderna de Venezuela*. Caracas, Venezuela: Imprenta de Tomás Antero.
- Pérez Vila, M. (1997). Resguardos indígenas. En *Diccionario de Historia de Venezuela*. T. 3 (pp. 891-895). Caracas, Venezuela: Fundación Polar.
- Raynero, L. (2009). *José Gil Fortoul*. Caracas, Venezuela: Colección Biblioteca Biográfica Venezolana, N° 103. El Nacional / Fundación Bancaribe.
- Reza, G.A. de la (Comp., Pr., preámbulo y notas). (2011). *Documentos sobre el Congreso Anfictiónico de Panamá*. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho.

- Rodríguez L., M.A. (2013). La Venezuela de comienzos del siglo XX en el pensamiento de Gerónimo Maldonado. *Anuario GRHIAL. Historia de la cultura, las ideas y las mentalidades colectivas*, 7(7): 141-176.
- _____. (2016). Mucuchíes. En *Diccionario Histórico del Estado Mérida*. Recuperado de <http://dhm-gihv.com.ve/index.php/geohistorico/item/32-mucuchies>.
- Rojas, A. (1944)[1878]. *Estudios indígenas. Contribución a la historia antigua de Venezuela. Prólogo de Antonio Reyes*. Caracas, Venezuela: Colección Cecilio Acosta / Librería Las Novedades.
- Salas, J.C. (1908). *Tierra firme (Venezuela y Colombia). Estudios sobre etnología e historia*. Mérida, Venezuela: Imprenta “Paz y Trabajo”.
- Senado y Cámara de representantes de Colombia reunidos en Congreso. (1977)[1826]. Decreto sobre protección de los indígenas. En Fray C. de Armellada, *Fuero indígena venezolano* (pp. 50-51). Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello / Instituto de Investigaciones Históricas.
- Senado y Cámara de Representantes de la República de Venezuela reunidos en Congreso. (1977)[1826]. Ley sobre reducción y civilización de indígenas. En Fray C. de Armellada, *Fuero indígena venezolano* (pp. 79-80). Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello / Instituto de Investigaciones Históricas.
- Siso, C. (1941). *La formación del pueblo venezolano. Estudios sociológicos*. 2 tomos. Nueva York, EEUU: Horizon House.
- Uslar Pietri, A. (1960). El mestizaje y el Nuevo Mundo. En A. Uslar Pietri, *En busca del Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vallenilla Lanz, L. (1919). *Cesarismo democrático. Estudios sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela*. Caracas, Venezuela: El Cojo.
- _____. (1930). *Disgregación e integración. Ensayo sobre la formación de la nacionalidad venezolana*. Caracas, Venezuela: Tipografía Universal.
- Vargas, I. (1997). Arqueología. En *Diccionario de Historia de Venezuela*. Tomo 1 (pp. 236-239). Caracas, Venezuela: Fundación Polar.



REVITALIZACIÓN DE LA ARTESANÍA AÑÚ EN LA COMUNIDAD DE SANTA ROSA DE AGUA, MARACAIBO

RAFAEL ÁNGEL NIEVES FUENMAYOR

Maestría en Antropología, mención Antropolingüística
Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia
Maracaibo, Zulia, Venezuela

INTRODUCCIÓN

El lenguaje de las manos, danzantes e inquietas, dirigido por la memoria ancestral de los abuelos, es uno de los legados tangibles que ha perdurado hasta nuestros días, aunque con ciertas modificaciones de forma y concepción utilitaria; esto es el arte manual añú, perteneciente a un pueblo que lingüísticamente se encontraba mermado, pero en una lenta, segura y constante revitalización cultural, y por medio del cual expresa su creatividad y reafirma su compromiso de existencia en una realidad aceleradamente dinámica.

El oficio de artesano dentro de la comunidad añú de Santa Rosa de Agua en Maracaibo, estado Zulia, Venezuela, había estado perdiendo a personas expertas en sus técnicas y que entendiesen la importancia patrimonial como uno de los elementos identitarios de su etnia, como consecuencia de la interrupción en la transmisión intergeneracional de este arte, debido a la vergüenza étnica inculcada a dicho pueblo indígena después del proceso devastador de la conquista y colonización. He ahí la importancia de la revitalización del arte y la figura del artesano añú, ya que esto permite preservar la identidad y cultura de una de las comunidades indígenas más alienadas de Venezuela.

Por ello, el presente trabajo describe el estado actual en que se encuentra la transmisión y producción de saberes en lo referente a este ancestral oficio del arte manual añú, sus principales características y actores; el rol de los artesanos ancianos y de los docentes, la participación de los niños, jóvenes y adultos, insertados en contextos escolares, familiares y comunitarios; las condiciones de la obtención, transformación y trabajo de las fibras naturales como materia prima para la elaboración de las obras de arte manual y sus variados usos. Todo esto dentro del marco de una investigación etnográfica en la comunidad de Santa Rosa de Agua de Maracaibo.



ALGUNAS CONSIDERACIONES TEÓRICAS

En toda investigación, los referentes teóricos representan un aspecto sumamente importante para enmarcar la problemática y caracterizar las dimensiones y perspectivas específicas que la definen. Por lo tanto, en este trabajo el análisis de las relaciones intercontextuales del proceso de revitalización cultural, especialmente sobre el arte manual aún en la comunidad de Santa Rosa de Agua en Maracaibo, cabe abordarlo bajo el enfoque de la interculturación, propuesto por el antropólogo y lingüista Esteban Emilio Mosonyi,¹ el cual propicia un encuentro pluricultural para la concreción de dinámicas propias, donde las culturas se relacionan de forma horizontal y aportan elementos culturales compatibles entre sí, que a su vez cimientan las nuevas representaciones comunes, además de poseer este enfoque un carácter optimista, activo y creador.

Al respecto, Mosonyi (2008) señala que la interculturación es un proceso planificado o espontáneo, en el cual se manifiestan interinfluencias creadoras entre grupos minoritarios y grupos dominantes –sea una cultura indígena en específico y la cultura nacional– por medio de diálogos constructivos. En este sentido, la modernización y desarrollo de los grupos indígenas a través de la incorporación de aspectos de la cultura nacional es aceptable siempre y cuando no se vulnere la existencia, la seguridad, las pautas de vida y las prácticas etnoculturales, entre las que se encuentran los idiomas, la literatura oral, la música, las artes manuales, entre otros.

Además, expone que la interculturación sustenta el desarrollo de los grupos en contacto –sobre todo indígenas– al conservar la mayoría de los saberes ancestrales, ya que, por ejemplo, introduciéndoles ciertas innovaciones, como puede ser en el arte manual ancestral, se refinan sus técnicas hacia un nuevo arte manual contemporáneo, con fines decorativos de sus propios hogares o para el intercambio socio-productivo comercial. Es por ello que, aplicando un criterio flexible de reinterpretación y transferencia de saberes, no se desperdicia ningún elemento cultural indígena.

Esto conlleva a que las obras de arte manual se desarrollen en dos ámbitos culturales: el de la tradición histórica –para muestras museística– y de la innovación experimental, que, basada en la tradición, estimula la creación en las nuevas generaciones, demostrando a través de las obras los valores y riquezas que las culturas indígenas pueden aportar a otras esferas de la sociedad criolla.

En otro orden de ideas, Mosonyi propone una tipología con cinco parámetros interrelacionables, con la cual analiza las interacciones entre grupos indígenas y sociedades nacionales. Estos parámetros son: cohesión étnica, conformación económi-

1 Antropólogo de la Universidad Central de Venezuela (UCV) y doctor en Antropología de la misma casa de estudio. Fundador de la Universidad Nacional Experimental Indígena de Venezuela y su rector hasta el año 2016.

ca, estratificación interna, conservación de la cultura propia e incidencia de la cultura nacional. Así, pues, en cada parámetro se establecen tres niveles de puntajes (a, b y c), donde *a* indica un estatus favorable dentro del contexto de la realidad nacional.

El autor aclara que esta tipología se caracteriza por ser limitada, esquemática y generalizadora, pero ofrece de forma expedita y satisfactoria una clasificación de la situación de los grupos étnicos nacionales a través de la dialéctica, pluridimensionalidad y la multiétnicidad –cosa que no brindan otros enfoques–; sin embargo, recomienda que un estudio más profundo de cada realidad específica requiere análisis mucho más sutiles y minuciosos. El siguiente cuadro sintetiza los elementos antes expuestos.

Cohesión étnica	Conformación étnica	Estratificación interna	Conservación de la cultura propia	Incidencia de la cultura nacional
a. Cohesión étnica fuerte	a. Economía propia armónicamente inserta en la economía nacional	a. Estratificación mínima o inexistente	a. Conservación de una cultura propia vigorosa	a. Apropiación de muchos elementos de la cultura nacional
b. Cohesión étnica mediana	b. Economía dependiente deformada o atrofiada	b. Estratificación incipiente en clases sociales	b. Conservación parcial de la identidad cultural	b. Apropiación de algunos elementos de la cultura nacional
c. Cohesión étnica débil o nula	c. Explotación o marginamiento por parte de la población nacional	c. Estratificación manifiesta en clases sociales	c. Conservación solamente residual de la cultura propia	c. Apropiación de muy escasos elementos de la cultura nacional

Dicho todo esto, se entiende, según Mosonyi (2008), que:

...en la interculturación nada se pierde y aunque todo se transforma y cambia de función, esa transformación no acarrea empobrecimiento, simplismo ni homogenización mecanicista. Mantiene la integridad de las comunidades e intensifica su cohesión social, su anhelo de progreso y superación y aun su solidaridad humana universal al postular el reconocimiento y respeto mutuo entre todos los grupos étnicos. (p. 110)

ACERCA DEL SUMERGIMIENTO EN LAS AGUAS

En cuanto a la metodología empleada, esta se apoya en la disciplina antropológica, específicamente en la etnografía y el trabajo de campo, así como también la investigación-acción participativa y la observación participante, ya que todo



este conjunto de estrategias propicia el desarrollo de una investigación social para la obtención de datos, saberes y conocimientos científicos de tipo social. Del mismo modo, esta metodología permite la participación de la comunidad desde sus puntos de vista ajustándose a sus ritmos cotidianos durante las diferentes fases del proceso de investigación. Esto es necesario para el abordaje del contexto situacional, ya que al ser sujetos activos que conocen y caracterizan sus problemáticas, planifican acciones y medidas que transformen su propia realidad.

Al respecto, la antropóloga Jacqueline Clarac de Briceño (2017) comenta:

El contacto con el campo, sea en antropología sociocultural, arqueología, antropolingüística o bioantropología, es transversal, ya que sin ir al campo no se investiga y, segundo, no se conoce al país (que creemos conocer), no se tiene ese vital contacto con las comunidades para fundar esos lazos del compromiso social y para enseñarles a cuidar su patrimonio, para concienciar a los sectores que manejan las políticas públicas, hacen las leyes y las aplican. (p. 13)

Ahora bien, la observación participante para la descripción del conjunto de prácticas que rodearon el proceso de transmisión de saberes sobre el arte manual añú, tuvo su materialización en las aulas de las escuelas Dr. Jesús María Portillo y Capitán Chico Jaapüchi Üchiwi,² y los espacios comunitarios del Centro de Educación Popular Jesús Rosario Ortega y el Nuevo Urbanismo Palafítico Villa Paula, ubicados en la comunidad de Santa Rosa de Agua, en Maracaibo, estado Zulia, Venezuela, durante un período de dos años, que van desde el año 2014 al 2016, mediante diversas herramientas de recolección de datos, entre los que se encuentran registros etnográficos, entrevistas, material bibliográfico, fichas de datos, fotografías, entre otros.

SANTA ROSA DE AGUA Y SUS COSTUMBRES

La palabra *añú* quiere decir en añunnükü³ *gente de agua*, dado el hábitat donde se encuentra dicha etnia, descendiente de la familia Arawak, a la cual también pertenecen sus hermanos wayuu. Los añú han habitado originalmente las costas del Lago de Maracaibo, desde el norte en la entrada al Lago, por el archipiélago añú conformado por las Islas de Zapara, San Carlos, Toas, Maraca, entre otros islotes, pasando por la Laguna de Sinamaica, El Moján, Maracaibo (Santa Rosa de Agua), luego bordeando toda la costa oriental del Lago hacia Paraute (Ciudad Ojeda, antes Lagunillas de Agua), Ceuta, San Timoteo, hasta las remotas riberas del sur del lago, como la población de El Congo Mirador.

2 En idioma añú significa *niño gaviota*, esto para referirse a los niños no escolarizados del sector Capitán Chico, los cuales pernotan alrededor de las embarcaciones pesqueras para buscar algún tipo de sustento.

3 Idioma añú.

La naturaleza exuberante, abundante y húmeda de las costas del Lago de Maracaibo, ha permitido el establecimiento de un hábitat de bosques de manglares, lagunas, caños, islas, islotes y deltas, propicios para el crecimiento de ciertas plantas de donde se extraen, de manera cuidadosa, las fibras vegetales para la elaboración de las artesanías añú, entre las cuales podemos mencionar la raíz del mangle rojo, la majagua y la enea. Es así que el arte manual añú principalmente utiliza estas plantas para la elaboración de hermosas obras, tanto de funciones utilitarias como meramente decorativas: esteras, tapetes, cestas, vestimentas, sombreros, bolsos, paredes y techos de los palafitos, etc.

Este lago, con características ecológicas particulares, ha permitido el desarrollo de una cultura anfibia, la cultura de los pueblos del agua. Emerge de las aguas, pues, la comunidad de Santa Rosa de Agua, ubicada al noreste de la ciudad de Maracaibo, en el estado Zulia, antiguamente poblado aislado de la ciudad, surcado por canales, caños y lagunas, donde se asentó el pueblo de la etnia añú en palafitos endógenos.⁴ Posteriormente la comunidad es reconocida por su riqueza en manifestaciones culturales, tales como las décimas, las artes manuales añú, la pesca, la gastronomía, el turismo, la religiosidad, la historia, los deportes (canotaje, natación), entre otras, todas ligadas a la cultura añú y las surgidas por el contacto con la cultura criolla.

La pérdida gradual de la práctica del oficio ancestral de la artesanía en el pueblo añú de Santa Rosa de Agua, ha venido sucediendo desde el mismo contacto con los europeos en la época de conquista y colonización del territorio americano. A mediados del siglo XX se torna aún más crítica esta situación con la explotación petrolera en el Lago de Maracaibo, la cual introdujo en la población santarrosera una serie de elementos alienantes, transculturizantes, como costumbres y hábitos en lo alimentario, en las relaciones interpersonales, de parentesco y comunitarias, en lo laboral, lo habitacional, en las preferencias hacia otros estilos musicales venidos desde el extranjero, en las actividades recreacionales, así como en las prácticas de oficios y otras artes propias de los pueblos de agua.

Debido a este cambio de modo de vida, hasta nuestros días han sobrevivido en la comunidad de Santa Rosa de Agua escasos artesanos que dominan las técnicas de elaboración y tejido de arte manual añú prácticamente solo con la fibra de la raíz de mangle rojo, con la cual realizan cestas tanto decorativas como funcionales.

En vista de tal situación, en la que los pueblos y comunidades indígenas de Venezuela durante muchos años habían sido objeto de discriminación, enajenación y sometimiento a la vergüenza étnica, la gestión revolucionaria y humanista del gobierno del comandante Hugo Rafael Chávez Frías, continuada por el presidente Nicolás Maduro, desarrolló una serie de políticas educativas, culturales y socioproducti-

4 Palafitos tradicionales contruidos con varas de mangle y enea.



vas junto con los diferentes gabinetes ministeriales, instituciones públicas y privadas, organizaciones comunitarias y culturales, universidades nacionales y organismos de cooperación internacional, entre otras, las cuales han brindado un enorme apoyo a todas las manifestaciones culturales y reivindicaciones sociales de los pueblos y comunidades indígenas en Venezuela.

Actualmente, a través de un trabajo en colectivo en el marco de la dinámica sociopolítica de la comunidad de Santa Rosa de Agua dadas las condiciones que propicia el Estado venezolano, esta toma como base los aportes del Maestro Hablante Ancestral del Añunnükü Jofris Marquez, del programa de revitalización lingüística propuesto por la UNICEF y la Universidad del Zulia, así como los trabajos de antropólogos y lingüistas como Esteban Emilio Mosonyi, José Álvarez (y Bravo, 2008) y José Quintero Weir, y del programa de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio del Poder Popular para la Educación, con lo cual se pretende revitalizar la cultura, pero en este caso especialmente el arte manual añú, impulsado por las instituciones educativas, colectivos culturales y organizaciones comunitarias, basados también en un compendio de leyes vigentes de la República que les proporcionan una base legal bien sólida.

Así tenemos que la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999 contempla, en su artículo 121:

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto. El Estado fomentará la valoración y difusión de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, los cuales tienen derecho a una educación propia y a un régimen educativo de carácter intercultural y bilingüe, atendiendo a sus particularidades socioculturales, valores y tradiciones. (1999, p. 31)

Del mismo modo en la Ley Orgánica de los Pueblos y Comunidades Indígenas de 2005, en su artículo 87 dice:

Las culturas indígenas son raíces de la venezolanidad. El Estado protege y promueve las diferentes expresiones culturales de los pueblos y comunidades indígenas, incluyendo sus artes, literatura, música, danzas, arte culinario, armas y todos los demás usos y costumbres que les son propios. (2005, p. 26)

Es por ello que el arte manual añú en la comunidad de Santa Rosa de Agua se encuentra actualmente en proceso de revitalización, al tomar esta conciencia y empoderamiento de su destino con el apoyo de aliados comprometidos a la causa revitalizadora que permitieron deslastrarse de un período en el cual casi su pérdida cultural total se anunciaba como un hecho, al igual que el añunnükü, el idioma ancestral de la etnia añú y así como todo el legado de las demás artes.

El trabajo mancomunado para la revitalización del arte manual añú integra figuras, tales como la Comuna Añú Santa Rosa de Agua con sus diecisiete consejos



comunales, las escuelas públicas primarias Dr. Jesús María Portillo y Capitán Chico Jaapüchi Üchiwi, los preescolares Negra Matea y Josefina de Acosta, el Centro de Educación Popular Jesús Rosario Ortega, entre otras, que tienen como objetivo principal desarrollar en la comunidad procesos culturales de apropiación y participación colectiva, a través de los grupos de creación y talleres de apreciación y creación con las técnicas de corte y elaboración de los tejidos de las artes manuales en enea y raíz de mangle para la estimulación en los participantes de la internalización y difusión integral de la cosmovisión del pueblo añú en su entorno socio-cultural.

Este accionar contempla una serie de actividades que, en primer lugar, permiten conocer la terminología, conceptos básicos y literatura general relacionada con el arte manual a través de talleres teórico-prácticos, que refuerzan y amplían el léxico en el área del arte manual en las nuevas generaciones. Luego de esta sensibilización se procede en sí a revitalizar la producción de elementos propios del arte manual añú, mediante la socialización de las técnicas de corte y tejido de la enea y raíz de mangle, así como también la innovación creativa con la integración del arte contemporáneo realizado con técnicas y materiales tradicionales añú. Esto contempla en algunos casos el abordaje de actividades socioproductivas en el área y que sirve además para potenciar el vínculo con artesanos y cultores populares que están prestos a brindar asesoramiento directo, talleres y exposiciones de sus obras en espacios comunitarios.

LA ESCUELA Y LA COMUNIDAD COMO CONTEXTOS EN LA TRANSMISIÓN DE SABERES

Entre los relatos que los ancianos y adultos santarrosos cuentan durante el trabajo de campo, destacan aquellos descritos por el decimista e historiador popular Rafael Ángel Ortega “Paíto”, hijo y sobrino respectivamente de los decimistas zulianos Miguel Ángel Ortega “El indio Miguel” y Jesús Rosario Ortega “Chevoche”, además de las narraciones del profesor y artesano Heberto Ortega Fuenmayor, hijo de Jesús “Clavelito” Ortega “El artesano mayor” y Lilia Fuenmayor “La Negra”, “La artesana mayor”.

En síntesis, estos relatos expresan que las personas mayores de la familia, como abuelos, tíos abuelos, madres y padres, eran los que se encargaban de transmitir los saberes referentes a las artes manuales, el tejido de la raíz de mangle, de la enea, y más, de su corte o poda, procesamiento y resguardo, hasta que llegase el momento de trabajarla. Es así como esta labor era replicada por los grupos familiares de generación en generación, la casa se convertía en un depósito, taller, lugar de exhibición, venta, de recepción de encargos y de punto de partida de los hijos varones mayores que salían con los productos familiares al hombro para ser comercializados en las calles y mercados de la ciudad de Maracaibo.



Eran otros tiempos a principio y mediados del siglo XX. Luego de ese período la transmisión intergeneracional familiar empezó su descenso, la ciudad de Maracaibo en expansión con sus tentáculos de “civilización”, de “urbanidad”, empezaba a trastocar la apacible dinámica del hasta entonces pueblo añú de pescadores que era Santa Rosa de Agua, y la escuela, la única que había, no representaba una influencia notable aún en los procesos de transmisión de saberes, ya que la población joven estaba principalmente avocada a diversas actividades productivas familiares.

Pero ya para mediados y finales del siglo XX, las vías de comunicación facilitan el desplazamiento de la población santarrosera, su conexión con la ciudad de Maracaibo produce un intercambio acelerado y la dinámica cambia, los jóvenes pueden continuar su escolaridad en los liceos e institutos de la capital zuliana, siendo influenciados por el estilo de vida citadino, desarraigándose de las tradiciones familiares, como la pesca, las artes manuales y la décima, entonces Santa Rosa de Agua experimenta un proceso intenso de transculturización, de oscurantismo en su cultura tradicional, y la única escuela primaria existente no aportaba nada para remediar la crisis de valores experimentados en la comunidad. Es en esas décadas que mueren las últimas abuelas santarrosas hablantes del añunnükü sin lograr transmitir a sus descendientes este idioma.

Sin embargo, cuando ya todo parecía perdido a inicios del siglo XXI, un giro en las políticas de Estado en cuanto a la protección y visibilización de las culturas indígenas venezolanas, cambia el panorama y las escuelas, que antes habían sido espacios alienantes de la cultura añú, se convierten en los puntos desde donde se empieza a expandir el programa de revitalización del idioma y la cultura añú a la comunidad de Santa Rosa de Agua, a través del subsistema de Educación Intercultural Bilingüe, el cual, a pesar de sus aciertos y desaciertos, ha logrado impactar de forma positiva, lenta pero segura, en el reconocimiento de la identidad añú de muchos santarrosos.

En la actualidad son las escuelas de la comunidad los referentes de la transmisión de los saberes ancestrales añú, tanto del idioma como de las artes manuales y otros aspectos de la cultura, ya que los docentes interculturales bilingües –todos añú santarrosos– han adquirido competencias en dichas áreas a través de cursos y talleres con profesionales de la lingüística, la antropología y la educación, así como encuentros con artesanos, cultores y hablantes del añunnükü. Esta situación ha venido sucediendo desde hace más de once años, cuando la escuela primaria Dr. Jesús María Portillo se convirtió en la primera en implementar el programa de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio del Poder Popular para la Educación.

Entonces, se observa que es desde las escuelas donde parten muchas de las estrategias que tienen como destino impactar en la comunidad, en las familias y en las organizaciones comunitarias para despertar la identidad añú dormida entre el desarraigo, la vergüenza étnica y la transculturización. Las escuelas, pues, propician



encuentros de saberes con diferentes grupos culturales, sociales y políticos de la población santarrosera para compartir sus experiencias, siendo estas adaptadas e implementadas en sus contextos y espacios, lo cual estimula el proceso revitalizador desde otras vertientes.

En cuanto al proceso de revitalización del arte manual añú, los docentes interculturales bilingües –los cuales han sido instruidos por los artesanos de la comunidad– transmiten este saber en las escuelas durante las clases de idioma y cultura añú, desarrollando en las clases objetivos, temáticas y proyectos que van desde el conocimiento y reconocimiento de la fibras naturales de enea y raíz de mangle, la adquisición de vocabulario relacionado con dichas fibras y su contexto, por ejemplo: *marichü*: enea, *win*: agua, *waruchaa*: lago - laguna, *weimei*: manglar, *achota*: cortar, *atüra*: tejer, *atürari* - *aturariü*: tejedor - tejedora, *parau*: tapete, entre otras; hasta el aprendizaje de tejidos básicos típicos de la cultura añú.

Las organizaciones, colectivos e instituciones culturales de la comunidad –algunas cuentan con el apoyo del Ministerio del Poder Popular para la Cultura y de otras instituciones públicas y privadas– han solicitado asesoría a las escuelas para llevar el proceso de revitalización cultural a otros espacios comunitarios, como el Centro de Educación Popular Jesús Rosario Ortega, el nuevo urbanismo Villa Paula, el parque comunal Tierra de Sueños, el Espacio de Vida y Paz. Estas agrupaciones cuentan con profesionales docentes, instructores y cultores oriundos de la comunidad que dominan áreas específicas de las artes en general y de las artes del pueblo añú.

Así, pues, es notable la participación de otras figuras comunitarias en el proceso revitalizador cultural añú, la escuela no se encuentra sola, aislada en esta tarea. Se evidencian encuentros semanales que incluyen talleres de arte manual añú, así como actividades especiales de encuentros mensuales, de cierre de ciclos, exposiciones y muestras de las obras de arte manual añú, con la participación de forma activa de niños y jóvenes, sus padres madres o representantes, voceros comunales, cultores populares y artesanos. En estos encuentros comunitarios se destaca el interés manifiesto de los asistentes en aproximarse aún más a ese legado del cual expresan sentir mucha identificación, ya que evocan en sus memorias los relatos y comentarios de sus abuelas y familiares ancianos acerca de este arte y oficio ancestral de la comunidad.

DE LA FUNCIÓN UTILITARIA A LO DECORATIVO

Anteriormente, expresa Heberto Ortega, la producción de las obras manuales añú tenían una función principalmente utilitaria, las cestas de raíz de mangle servían para transportar o guardar enseres del hogar, vestimenta o alimentos; las esteras de enea se usaban para dormir o cubrir los vanos de puertas y ventanas de casas y palafitos. Ambos eran en esa época elementos indispensables para mantener la organiza-



ción y comodidad en el hogar. Con el paso del tiempo y por medio de la penetración de productos manufacturados de procedencia industrial, a mediados del siglo XX se fueron reemplazando progresivamente estos elementos artesanales, siendo una de las causas –entre otras ya nombradas– de la disminución en la fabricación de artes manuales aún de carácter utilitario.

Es por ello que desde ese entonces la producción de arte manual aún se orientó principalmente hacia la elaboración de objetos decorativos en raíz de mangle, como pequeñas cestas para centros de mesa, floreros, contenedores de regalos, recuerdos turísticos, entre otros, siendo un tipo de arte manual aún solo producido en Santa Rosa de Agua, bordeada por un inmenso bosque de manglar de donde se extraen las raíces aéreas del mangle rojo, materia prima de este tipo de arte en proceso de ser declarado patrimonio cultural nacional.

Por otra parte, las esteras, sombreros, bolsos y tapetes, todos en enea o maja-gua, dejaron de ser producidos prácticamente debido a la alta salinización de las aguas de los caños y lagunas de la comunidad, ya que estas plantas disminuyeron su reproducción al no tolerar altos niveles de salobridad. Sin embargo, la actividad de trabajo artesanal con enea que aún persiste en la comunidad es la realizada por la familia Morán, quienes elaboran coronas y cruces con enea como soporte para las decoraciones florales funerarias.

Para el proceso de revitalización del arte manual aún, se tomaron en cuenta para la socialización y praxis de saberes, las fases de obtención y preparación de las materias primas raíz de mangle y enea, a través de visitas guiadas al bosque de manglar, organizadas por la escuela y las organizaciones comunitarias para los niños y participantes en general, con el objeto de conocer mediante una demostración técnica por parte de artesanos, la poda de la raíz de mangle, su procesamiento y la obtención de las fibras con la cuales se tejen las obras. Del mismo modo sucedió con la enea, pero en patios con orillas en las lagunas y caños, y luego se procedió a la demostración de la poda y procesamiento de esta. Vale acotar que ambas plantas deben ser podadas en luna cuarto menguante para evitar exceso de humedad dentro de las mismas, ya que esto influye en la calidad y durabilidad del producto final.

De esta manera, los talleres y encuentros de saberes del arte manual aún han dado como resultado la consolidación de grupos infantiles de creación tanto escolares como comunitarios además de la proyección del talento de los niños creadores plasmado en sus obras, que van desde arte manual aún tradicional hasta la creación de un nuevo estilo, mediante la mezcla de lo ancestral con materiales y técnicas contemporáneas, como el plasmado de tramados y tejidos con enea sobre soportes bidimensionales a manera de cuadros, la intervención pictórica de la enea y la raíz de mangle, entre otros, siendo el Centro de Educación Popular de Santa Rosa de Agua, Centro de Arte de Maracaibo Lía Bermúdez y la estación Libertador del Metro de



Maracaibo algunos de los espacios de la comunidad y de la ciudad de Maracaibo donde se han expuestos sus obras.

La interculturación, para ser fiel a sus propósitos, fomentará sin reservas todo tipo de innovación experimental que conduzca a la creación de nuevas formas culturales, paralelamente a la preservación de la continuidad histórica de las formas tradicionales. De este modo coexistirán poetas y artesanos que continuarán con la creación de corte antiguo y tradicional con otros que experimentarán con todo tipo de novedades sin desligarse de su herencia etnocultural. O mejor todavía, existirán creadores que realizarán su obra en los estilos más diversos: tradicional, estilizado, modificado, sincrético o totalmente desligado de lo indígena. (Mosonyi, 2008, p. 109)

VOCES DE LOS SANTARROSEROS

En esta parte del trabajo presentamos los testimonios de algunos habitantes oriundos de la comunidad de Santa Rosa de Agua, del Zulia, Venezuela, con respecto a la experiencia de revitalización del arte manual añú.

Cristofer Alejandro Montero Díaz, de 7 años, niño de ascendencia familiar materna añú, estudiante de 2° grado en la escuela Batalla de Boyacá, nos dice:

...yo estudio sobre añú. Los añú hacen canasta con palma. Uhm, la artesanía, la artesanía. Los añú usan lodo para las artesanías que se llaman... uhm, como plastilina, como plastilina. Allá en mi escuela me enseñaron cantar añú, ¿lo canto? Einiañunkareika achoto murakaaa, kounutuweruca, eiñaañunwaka, eiñañunkarekaachotomurakakoutuuweruca juña nuñaka. Ya no tengo más, eso era.

Melva Teresa Ortega de Ortega, de 63 años, artesana añú y obrera de la escuela Dr. Jesús María Portillo, nos relata:

...vengo de padres también uno de Sinamaica, mi mama era de Sinamaica y mi papá era de aquí del callejón Ayacucho. Este, aquí desde un comienzo vivíamos de la artesanía, al comienzo nosotros, papá y mamá nos dieron a nosotros ese arte, ese, de artesano, sé también, aprendí de ellos la artesanía, las cestas, todo el tipo de cestas que nosotros hacíamos, hacía mi mamá, pasó de generación en generación, voy a decir, porque lo aprendimos, porque ese era el modo de vivir de nosotros aquí. Este sí, y también, este, he visto que eso no se ha acabado, nosotros como añú, eh, pueblo costero hemos estado también pasando eso a otra, no solamente yo sino también las otras familias que también hacen la cestería, y he visto cómo eso no ha muerto, mejor dicho, mirá, eso se ha mantenido y ha ido de generación a generación, he visto también cómo otras familias lo han pasado a sus nietos, hasta sus nietos y han estado también ellos fortaleciendo vamos a decir así todavía ese y se ha mantenido ese arte. Eh también, este, eso también se ha visto dentro de las escuelas, con esta nueva apoyo que se le ha dado a los indígenas, verdad, gracias a Chávez también se ha mantenido eso, y el hasta la misma lengua y los proyectos me he fija'o que los proyectos de las escuelas, si no va un proyecto añú, ya no es proyecto, es decir, proyecto de tejer, de armar bohíos, de la construcción de las mismas, el corte, cómo cortar el mangle sin maltratar el árbol y eso, como lo vuelvo a repetir, sigue de generación en generación, se ha mantenido, y va p'arriba pues eso no se va a acabar.



Amny María Ortega Calixto, de 6 años, es docente intercultural bilingüe año de la escuela Dr. Jesús María Portillo.

...mi familia, eh, Ortega, María Ortega era mi abuela, artesana de acá de la comunidad, eh, igual mi tía Mérida, y de ella hemos aprendido lo que es el arte de la artesanía, con las raíces aéreas del manglar, que es una, eh, artesanía típica eh, de la comunidad de Santa Rosa de Agua. Eh, con ello se hacen las cestas, este, al principio se utilizaba para uso acá en el hogar, luego los abuelos lo intercambiaban, iban al centro y lo cambiaban por plátanos, por algo que ellos necesitaran, y también se fue comercializando, hoy en día realmente es para la venta, a floristerías, eh, casas comerciales que se trabaja. Ha sido una transmisión de abuela, madre, hijos, donde, eh, cuando la aprendí se trabajaba así, en núcleo familiar, mi abuela, unas tenían la tarea de raspar, que es pelar la raíz, otra clavar, mi abuelo era el que buscaba la raíz, ehm, otros las de hacer las varitas, y de tejer, de hilvanar, y era una actividad de todo el grupo familiar. Hay todavía en Santa Rosa familias que mantienen esa actividad, la familia de, ehm, la señora Macrina hija de Felicia, el señor Antonio Angel Morán, que él es este también de acá de la comunidad, eh, están los hijos también de Pedro, de ehm, Rafael Torpedo Morán, el señor, creo que también se llama Rafael, que aun mantienen esa actividad aquí dentro de la comunidad y le enseñan también a sus hijos. Para seguir con la continuidad desde la escuela, como docente, se trabaja también con los niños, con los proyectos de aprendizaje, o los proyectos, los, si, incluso nuestro PEI de la escuela se llama, este nuestra escuela wapiña ecoproductiva, donde nosotros tratamos toda la parte ambiental, toda esa comunión que tiene el pueblo año con la naturaleza, específicamente con el ecosistema de manglar, y que esta artesanía no es un daño que se le hace al manglar al cortar la raíz sino que tiene su, este, su arte para hacerlo, su tiempo y lo que se hace es una poda del manglar que no afecta el ecosistema como tal del árbol. Y, este, en la escuela se trabaja con los niños, ellos traen sus materiales, ellos mismos se emocionan en apre, en enseñarles, porque muchos de los niños ya lo saben, por que son, vienen de familias artesanas, de enseñarle a los otros, y es una forma de mantener de revitalizar esta artesanía para que no cese en el tiempo y podamos mantenerla e incluso que sirva de producción, de una alternativa de la escuela de autogestión para ellos mismos poder, este, comprar sus materiales y todo lo que necesitan dentro de la escuela, y ese es el proyecto que nosotros tenemos como docentes en la escuela, en educación intercultural bilingüe, porque forma parte de lo que nosotros les enseñamos en lo que corresponde a la cultura del pueblo año de acá de Santa Rosa de Agua.

Nilia Xiomara Castillo Romero, de 59 años, artesana año, nos narra:

...soy hija de Mérida Romero y Víctor Castillo. Mis padres desde que yo los conocí son artesanos, mi madre era artesana, o es todavía por que todavía está viva, ella me transmitió sus conocimientos a mí, a mi hermano, a toda la familia, y ahorita en la actualidad, o sea hay de verdad pocos artesanos, se han ido, pero, se ha estado tratando de recuperar a través de las escuelas, en el preescolar Negra Matea y Jesús María Portillo las maestras intercultural bilingüe han venido haciendo un trabajo, desde, durante todos los años escolares, con los niños de primaria y de educación inicial, este, transmitiendo los conocimientos, esos saberes, pues, nuestros que nos dejaron los antepasados. Eh, yo, este particularmente he ido hasta la escuela Jesús María Portillo, a dar talleres sobre la artesanía, lo que me enseñó mi mamá, lo transmití a esos niños y sé de que otros artesanos también han ido pues, a llevar talleres de, no solo de, sobre la raíz del mangle, también sobre la enea, porque no solo trabajamos la, como año, como pueblo año, trabajamos la artesanía del mangle, también se trabaja la artesanía, de la enea, y todos esos saberes y conocimientos se han ido transmitiendo a través de las escuelas primarias y de educación inicial a los niños del colegio, pues, tratando de que esos conocimientos, esos saberes no se pierdan y se sigan transmitiendo de generación en generación. De verdad es una lástima de que se

pierdan todos estos conocimientos de nuestros antepasados, de nuestros, eh, padres y abuelos pues. Eh, bueno creo que se está tratando, estamos tratando de conocer, de transmitir eso que nosotros sabemos, y de que eso no se pierda, pues, es la idea. Yo creo que el trabajo que se está logrando es, va a ser fructífero para futuras generaciones.

Anny Patricia Guerra Duarte, de 25 años. Es artista plástico, docente intercultural bilingüe aún de la escuela Capitán Chico Jaapüchi Üchiwi.

...mi inquietud era que la artesanía tradicional aún quedase en el tiempo sin ningún protagonismo ante la comunidad sin que tengan una idea de la cultura a la que pertenecen y se sientan orgullosos de ella. La idea es que se sepa que existimos, de que existe todavía un tejido ancestral, de que existe todavía un interés por nuestra identidad. Por la tradición y la complejidad que posee, considero que no son sólo artesanías, sino obras de arte que integran un significado místico con el contexto, del agua y la luna donde en el momento de tejer se plasma el entorno, las deidades, las protecciones. Se vuelve en realidad, además de una obra de arte, una pieza sagrada. Es una interpretación del cielo y la tierra y ahí tienes todo tu universo. Concienciar a la población de la importancia que reviste la práctica artesanal aún nos enseña también una de las iniciativas que se han llevado a cabo, ha sido específicamente la proyección del tejido tradicional con raíz aérea de mangle rojo tejido que se lleva a cabo específicamente en la comunidad aún de Santa Rosa de Agua, actividades de divulgación y sensibilización que actualmente se realizan en cooperación con los artesanos de todas las comunidades aún con sus diferencias artesanales, donde no solo abarca el tejido con mangle sino con enea, majagua y el junco, y se centran en la recuperación de técnicas de fabricación expertas para su uso en construcción sostenible, es mostrar un patrimonio vivo, material e inmaterial, donde sus elementos claves giran en torno al artesano y su cultura del trabajo. Una perspectiva interna y subjetiva a través de la propia valoración que hace de su existencia.

REFLEXIONES CIRCUNSTANCIALES

Sin duda, hasta estos momentos se ha logrado causar un impacto tal que ha permitido despertar la curiosidad y el interés por el aprendizaje de las técnicas para la elaboración del arte manual aún, pero sobre todo esto ha repercutido en la identificación de pertenecer a la etnia aún en los habitantes de la comunidad participantes de los talleres y encuentros para la revitalización cultural. Esto a su vez ha traído también la identificación y visibilización de los artesanos ancianos y cultores populares de la comunidad, la consideración de la reinserción-reapropiación del oficio artesanal como elemento potenciador de procesos socio-productivos comunitarios.

Así mismo es necesaria la continua investigación en otros pueblos de agua del estado Zulia para reinsertar los saberes sobre las otras fibras y elementos tradicionales del arte manual aún –la majagua, la tapara y el carrizo, entre otros– en la comunidad de Santa Rosa de Agua, inmersa ya en un proceso de reflexión, internalización y reapropiación del oficio de artesano y del reconocimiento de la enea y la raíz de mangle como fibras tradicionales, pero que excluía las antes nombradas y sus técnicas, las



cuales solo quedaban en las memorias de algunos artesanos muy ancianos que vivieron otras época de esplendor cultural aún en Santa Rosa de Agua.

Es importante destacar que el trabajo de investigación-difusión y enseñanza-aprendizaje del arte manual aún va de la mano con la revitalización del idioma aún, es necesario, pues, proporcionar una atención especial a todo esto, ya que es un momento clave para frenar la pérdida de importantes conocimientos ancestrales, así como no pasar por alto los extraordinarios aportes que el hablante ancestral, el maestro Jofris Márquez, pueda seguir brindando, con quien se han realizado y compartido varios talleres y encuentros de preparación y socialización de saberes para los docentes interculturales bilingües, voceros comunales, antropólogos, lingüistas y la comunidad en general.

De igual forma se aprecia que a pesar de los altos índices de violencia, desarraigo, alineación, contaminación y dificultades económicas que se presentan en una pequeña parte de la comunidad, otra gran parte de los habitantes de Santa Rosa de Agua siente el llamado de su ancestralidad, de volver a mirar al Lago, del despertar de una conciencia ecológica y de respeto por el ambiente mediante la convivencia en armonía con el bosque de manglar y enal, su cuidadoso y ancestral corte o poda, su procesamiento y manipulación para compartir con sus semejantes el legado que aún logran preservar en sus memorias, transmitido por esos abuelos que en su niñez les contaron historias, anécdotas y vivencias sobre la Santa Rosa de Agua de otros tiempos. Falta mucho por hacer, por descubrir y difundir. Vemos con mucho optimismo este nuevo despertar de la cultura y cosmovisión de nuestra etnia aún.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez, J. y Bravo, M. (2008). *Diccionario Básico de la Lengua Añu*. Zulia, Venezuela: Universidad del Zulia.
- Clarac de Briceño, J. (2017). Una mirada de las antropologías del sur desde los Andes venezolanos. En J. Clarac de Briceño, E. Krotz, E. Mosonyi, N. García Gavidia y E. Restrepo, *Antropologías del Sur. Cinco miradas* (pp. 21-38). Mérida, Venezuela: Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías, Colección Memorias, Red de Antropologías del Sur.
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. (1999, Diciembre 20). Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, 5.908 (Extraordinario). Febrero 19, 2009. Recuperado de http://www.asambleanacional.gob.ve/documentos_archivos/constitucion-nacional-7.pdf
- Ley Orgánica de los Pueblos y Comunidades Indígenas*. (2005, Diciembre 27). Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, 38.344 (Extraordinario). Diciembre 27, 2005. Recuperado de http://www.minpi.gob.ve/assets/pdf/marco_juridico/LEY%20ORGANICA%20DE%20PUEBLOS%20Y%20COMUNIDADES%20INDIGENAS.pdf
- Mosonyi, E. (2008)[1975]. *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*. Caracas, Venezuela: Editorial El perro y la rana.



ANEXOS

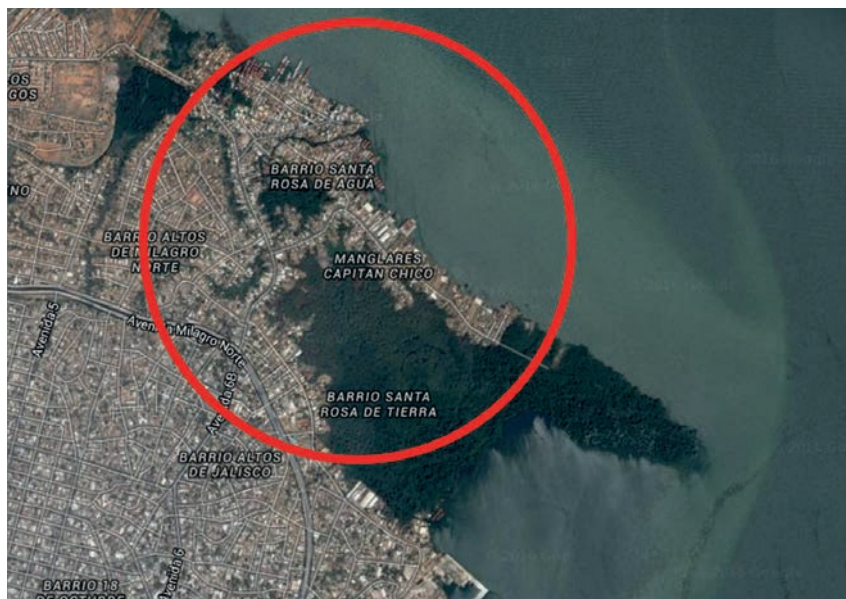


IMAGEN 1. Imagen satelital de la comunidad. Tomado de Google map. Adaptado por Rafael Nieves.



IMAGEN 2. Plano de la comunidad. Tomado de: Google map. Adaptado por: Rafael Nieves.





Foto 3. *Comunidad de Santa Rosa de Agua.* **Autor:** Rafael Nieves.



Foto 4. *Escuela del sector Capitán Chico.* **Autor:** Rafael Nieves.





Foro 5. Talleres de arte manual añú con enea en la escuela de Capitán Chico. **Autor:** Rafael Nieves.



Foro 6. Talleres de arte manual añú con enea en la comunidad. **Autor:** Rafael Nieves.



SÍMBOLO Y MEMORIA: PUENTE ENTRE LA NEGACIÓN Y EL RECONOCIMIENTO EN DESCENDIENTES DEL PUEBLO PEMÓN

CARMEN O. MAMBEL

Centro de Investigaciones Sociales, Departamento de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias de la Educación (FaCE)
Universidad de Carabobo, Carabobo, Venezuela
caromam06@hotmail.com

EL CONTEXTO

En estas breves páginas se presenta un avance de una dilatada investigación compartida, aquí se recoge la experiencia de vida de dos jóvenes descendientes de la comunidad pemón de Uaiparú, y una de la comunidad el Vapor, ubicada en el Dorado. Ellas, como colaboradoras en la investigación, participan y comparten el proceso investigativo, lo cual dota la investigación de un proceso de interpretación desde las autoras, quienes se significan en su pasado y en su presente desde la rememoración y de poner allí lo que se creía que estaba en el olvido.

El pueblo al cual pertenecen nuestras colaboradoras es de filiación lingüística Caribe y constituyen uno de los sistemas socioculturales originarios que data de miles de años antes de la llegada de los europeos a estas tierras y que sobrevivió a la conquista y a la colonia; habitan mayoritariamente en el este y el sureste del estado Bolívar en la Gran Sabana, allí están la comunidad pemón del Vapor hacia el este, en las confluencias de los ríos Cuyuní y Yuruan, y hacia el sur la comunidad pemón del Paují y la comunidad pemón en las cercanías del río Uaiparú. En estas comunidades están presentes misioneros evangélicos, quienes poseen su templo de oración. Aun así, los pemones tienen sus lugares sagrados y cuidan sus espacios ancestrales, ya que estas son tierras que tienen un halo místico por ser los terrenos más antiguos del planeta.

LO SIMBÓLICO HACE PRESENCIA EN LA MEMORIA

Todo sujeto en su condición de ser humano construye su mundo en torno a un universo simbólico desde donde se identifica y se significa en su entorno y más allá de

SÍMBOLO Y MEMORIA: PUENTE ENTRE LA NEGACIÓN Y EL RECONOCIMIENTO... / CARMEN O. MAMBEL



él. En un proceso de elaboración de sistemas simbólicos, todo cuanto le rodea puede ser codificado simbólicamente. Con este término se señala el depósito de mensajes que son intercambiados por los miembros de un grupo social para manifestar mediante señales su accionar cotidiano, para lo cual se hace necesaria la comprensión precisa que permita el flujo comunicativo en ese grupo social, esto porque mediante el lenguaje simbólico se constituye la red cultural.

Ahora, para intentar un acercamiento al mundo simbólico de cualquier realidad cultural, es pertinente hacerlo desde procesos interpretativos, ya que permiten un acercamiento a la comprensión mediante la interpretación de “expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie” (Geertz, 1992, p. 21) y que conducen un carácter articulador que deja correr el velo para que se asomen los significados presentes en la mirada y en el discurso de quien observa y de quien narra una experiencia de vida, en este caso particular la experiencia de jóvenes de origen pemón residenciadas en Ciudad Bolívar. A través de ellas afloran elementos culturales del pueblo originario pemón, para ello se parte de lo complejo, de la comprensión histórica, del proceso de formación en sus tierras y de la conformación de la nación hoy llamada Venezuela. Las comunidades del sur del estado Bolívar y, en términos generales, las comunidades de descendientes originarios representan comunidades que en sus terruños son una familia y, en palabras de Mosonyi (2012, p. 34), son sociedades de convivencia, sociedades intensivas.

En el caso de Uaiparú al sur del estado Bolívar, es una comunidad que aun cuando ha sido evangelizada y pudiere decirse criollizada, además de mantener constante roce con los turistas que se trasladan a la Gran Sabana, se mantiene como sociedad familiar, por ello, cuando sus habitantes se pasan a otros espacios, los mismos parecen vaciados de todo contenido para ellos, empezando por el entorno natural que les rodea y que al trasladarse a otros espacios, como los urbanos, pierden de su mirada ese entorno y han de adaptarse a la vida de ciudad e incorporar muchos elementos y símbolos ciudadanos. Debido a esto, cuando pasa el tiempo y traen a la memoria ese entorno, se presenta como una luz que se enciende en sus miradas, esto ocurre porque al “...Escapar por un tiempo a la continuidad de la mirada hace de la reaparición de la misma un pequeño milagro” (Ricoeur, 2006, p. 89).

Las jóvenes de ascendencia pemón Alba y Siari Gil, nacidas y criadas en la comunidad aborigen de Uaiparú en el Paují, en la Gran Sabana del estado Bolívar, se trasladan a Ciudad Bolívar y, en el caso de Siari, a los 15 años de edad llegó para trabajar en casa de una familia, mientras que su hermana menor Alba se traslada cuatro años después con el mismo propósito de trabajar en casa de una familia. Cuando Alba se traslada a la ciudad tiene 14 años y su hermana ya contaba con 19 años.

Siendo Siari bachiller, su hermana inicia estudios de secundaria comenzando su experiencia de enfrentar las negaciones a las cuales había sido sometida también



su hermana por el hecho de poseer acentuados rasgos fenotípicos aborígenes, lo cual ocurre igual con la prima de ambas, Nairobi, quien se traslada de la comunidad el Vapor hacia Ciudad Bolívar. Al indagar en sus memorias traen a la misma recuerdos familiares, lo que han vivido en la comunidad que les vio nacer, pero también traen los que le han sido contados, no son recuerdos producto de la vivencia, sino de los relatos escuchados de boca de sus familiares o personas de avanzada edad de la comunidad, por tanto, a través de ellas y también de lo observado en visitas a la comunidad se puede realizar un acercamiento a cómo accionan los habitantes, acercarse a su cosmovisión.

En el relato de las jóvenes se despliega todo un cúmulo de símbolos tanto de su lugar de origen como de los incorporados en su vivencia en la ciudad, de los cuales apenas presento un abrebocas en estas breves páginas, en ellas refiero la noción de multiverso cultural, por lo que me atrevo a afirmar que cada universo cultural posee un imaginario, el cual se expresa en su inconsciente colectivo, por lo que cada multiverso posee formas de vivir y de interpretar ese vivir a través de toda su gama de símbolos que les caracteriza como pertenecientes a una cultura.

Se entiende que, desde el punto de vista jurídico y político-administrativo, todos los que viven en el territorio nacional son venezolanos, lo cual ha sido tomado como sinónimo de criollo, término con el cual se identifica a la sociedad heredada producto de la implantación colonial, esa que los europeos implantaron en estos territorios bajo la denominación de colonia, y desde esa mirada, desde esa concepción, los pueblos originarios pasaron a ser solo un pronombre personal “ellos” o un adjetivo “indígena, indio” y una que otra vez como sustantivo. *Ellos*, los indios, los indígenas, como si no formaran parte de la nación venezolana, nos aleccionan al respecto:

El ser venezolano se ha definido generalmente con base en una memoria histórica extremadamente corta, donde la sociedad india phehispánica se agota en una serie de estereotipos desprovistos de toda significación real para la sociedad contemporánea, incapaz de asimilar dentro de su compleja –y muchas veces dura– realidad cotidiana, esos seres que la historia tradicional convirtió en entes nebulosos y abstractos. (Vargas y Sanoja, 2013, p. 63)

Esa sociedad heredada constituye lo que se conoce histórica y antropológicamente como el universo cultural de la sociedad venezolana, pero en las realidades de esta existen multiversos en este territorio hoy llamado Venezuela, cada uno con sus propias características psicológicas que bien pueden tener algunos elementos comunes con la cultura criolla. Una de esas realidades la constituyen los descendientes originarios quienes en su multiverso conservan aún la constancia y devoción espiritual que ellos han respetado desde tiempos ancestrales a pesar del proceso evangelizador al que han sido sometidos. En tal sentido, una de las características que les confiere una particularidad es la memoria colectiva ancestral de las vivencias en sus tierras, la



cual viene a ser su cámara de oxígeno, ya que a través de ella enriquecen a diario su experiencia en ese transitar desde su naturaleza humana (seres biológicos, humanos, con capacidades y potencialidades) a las derivaciones producidas por los roces de los multiversos culturales que generan una diversidad tan variada y extensa como el cosmos mismo, donde cada persona es apenas una partícula perteneciente a cada multiverso (seres culturales, con imaginación).

En una ventana hacia uno de estos multiversos y con base en la interpretación de las vivencias de las jóvenes colaboradoras, se realiza el intento por hacer un abordaje distinto, un tanto quisquilloso, una mirada desde las propias protagonistas que forman parte de nosotros los venezolanos, mostrar un poco que aun cuando hay una legislación que incluye a los descendientes originarios, todavía se está distante de lograrlo en la convivencia cotidiana. Es provocadora esta contradicción al hablar de los descendientes originarios, decir que forman parte del ser venezolano y a la vez encontrar en la práctica todo un proceso de negación y de sumisión en un ámbito tan importante para la socialización y la integración como lo es la educación, sin embargo, en este estudio se intenta trascender el *ellos* y dejar de ver los pueblos originarios como *Otros*. Así lo deja ver claramente la hermana mayor, Siari Gil, quien hoy día es estudiante del último año de la carrera de administración, cuando nos relata:

El profesor guía de segundo año que nos daba historia universal dijo: hay que tener cuidado con esos indios, porque son brujos, todos ellos son mal-intencionados... yo le pregunté: ¿Por qué dice eso? Y respondió: No te ofendas, eso es normal para ustedes. Además aquí en Bolívar nosotros también somos medio brujos, no tanto como ustedes, siempre hablaba de mi pueblo como ellos, cuando se refería a mí, decía: Ustedes los indios, y cuando hablaba de los de Ciudad Bolívar decía: Nosotros. Mi cédula decía y dice República Bolivariana de Venezuela y la de los que viven en el Vapor también, así que soy una venezolana, una indígena venezolana, somos venezolanos, no somos ningunos ustedes. (S. Gil, comunicación personal, noviembre-diciembre de 2013)

En un proceso reflexivo nuestra colaboradora se auto-reconoce como venezolana y como descendiente originaria a la vez que toma la experiencia como un aprendizaje al someterlo a análisis e interpretación e identificar en el discurso del profesor los pronombres que le servían para distanciarse: ellos, ustedes y nosotros. En el caso del relato de la hermana menor, que fue sometida a burlas por los compañeros, se dio una discriminación por su fenotipo, pero en el caso del profesor la discriminación va más allá de lo fenotípico, ya que, siguiendo a Mosonyi (2012, p. 415), “junto al racismo biológico también prevalece otra variante que es el racismo cultural”, puesto de manifiesto por una persona con un grado académico, un docente de una institución pública de educación media, sin embargo, él sólo reprodujo lo que el discurso social y la historia institucionalizada le enseñaron como bien plantean Vargas y Sanoja (2013):



La historiografía europea no solo desconoció la complejidad social alcanzada por nuestros pueblos originarios [...] sino que redujo también su imagen a una realidad temporal plana y sin historia, [...] que se desvaneció gradualmente ante el empuje de la conquista y la colonización europea. (p. 47)

Todo ese proceso de internalización que vivió el profesor en su formación lo lleva al irrespeto hacia las personas que él considera, según su imaginario, diferentes y más allá de la diferencia como *otros* que viven en el territorio donde él es venezolano y “ellos” son indígenas”.

En este mismo panorama, la joven relata su vivencia en la urbanización donde trabajaba: “...las señoras me decían: estudie, hija para que no tenga que regresar a ese monte, vaya hacia adelante, no hacia atrás; yo estudié, pero yo siempre voy con los míos [...] una de las señoras es de las Claritas”. La memoria de nuestra colaboradora revela cómo la preparación académica hace que estas señoras se sientan privilegiadas y muestran su progreso al etiquetar a los pueblos de su estado como atrasados. Sobre esta situación, Mosonyi (2012) arroja destellos al plantear: “El intelectual se valora a sí mismo como un ser netamente superior al medio ambiente que lo rodea, caracterizado éste por un supuesto salvajismo, primitivismo y atraso atávicos y virtualmente inmodificables” (p. 359). La visión de las señoras obedece a los mecanismos de sumisión presentes en la educación y más aún en la educación universitaria en la cual se fortalece la filiación con los enfoques teóricos transferidos, sin embargo, la joven, aun cuando es estudiante universitaria, mantiene una identidad con su terruño, lo cual se evidencia en una sola frase: “los míos”.

ENCUENTROS Y DESENCUENTROS ENTRE MULTIVERSOS CULTURALES

Los pueblos originarios que se relegaron hacia tierras lejanas en el hoy territorio nacional y, que luego fueron penetrados por las misiones religiosas, en sus multiversos perviven sus elementos culturales, porque su red simbólica (sus imaginarios, sus representaciones) es incorporada a la red impuesta. Aunque siempre se hayan observado y medido desde el patrón cultural criollo, como refiere Siari en su discurso:

Apa... mi abuelo, me contó que cuando llegó la palabra de Dios a la comunidad, él recibió a Dios en su corazón, porque Dios es amor, pero no podía dejar de curar con sus ramas, con sus “yerbas”, él cree que Dios está en todas partes incluso en las “yerbas” con las que cura cualquier dolor, por eso él reza y sopla con las ramas, porque él cree que la naturaleza tiene su protección y esa protección pasa a las ramas y por eso tienen el poder para curar. (S. Gil, comunicación personal, noviembre-diciembre de 2013)

Desde este tejido simbólico, Dios está en todas partes, y este hilo en la red simbólica es compartida por casi todas las culturas desde la antigüedad, sin embargo, esta particularidad dentro de su cosmovisión los presenta ante el criollo como



incivilizados al tener esas creencias, al utilizar prácticas ancestrales denominadas por la red conceptual antropológica tradicional como “chamánicas”, término que se ha utilizado en la antropología para referir rituales llevados a cabo por quienes poseen el conocimiento para curar dolencias. En lengua Caribe esa persona recibe el nombre *piache*, o *piasa* en el caso pemón, depende de las variantes del idioma, *piache* en la variante lingüística taurepan o *piasa* en la variante kamarakoto. Como es sabido, la palabra chamán fue incorporada como categoría antropológica para definir cierto “estado alterado de conciencia” mediante el cual estas personas pueden curar y, por tal razón, en el imaginario criollo se asocia al denominado “chamán” con brujería e incluso es visto como charlatán y relacionado con “lo primitivo”.

En el caso del *piache* pemón que refiere nuestra colaboradora, une el uso de las hierbas con rezos, al igual que los ancianos pemones, porque, además del *piache*, los más ancianos conocen los secretos para curar con hierbas, ya que para ellos las plantas constituyen el objeto simbólico que les identifica como pueblo descendiente originario, además, estas tienen protección, lo que de cierta manera las convierte en fuente de curación, siendo esta la razón para ser denominados brujos por los integrantes de la cultura criolla, porque solo ven lo superficial y lo comparan con lo que les enseña la religión cristiana, no pueden trascender su imaginario para ubicarse en la cosmovisión de los pueblos originarios.

Esto se comprende porque, al ser los criollos herederos del legado europeo producto de la implantación, heredan la simbología dentro de la cual la hierba tiene un significado dado o atribuido por la iglesia católica y de esta derivan todas las iglesias evangélicas que hoy hacen vida en las comunidades de descendientes originarios. Bien es sabido que la iglesia, desde la Edad Media europea, consideraba brujo a quien utilizara hierbas para la cura de enfermedades, asimismo, al desplegarse el dominio por Europa del catolicismo y su Dios único, los dioses paganos griegos y romanos quedan ante este dominio sin efectos, y bien se sabe que estas dos civilizaciones europeas tenían sus deidades para cada elemento. Así como nuestros descendientes originarios tienen sus deidades y eso es lo que de alguna manera aflora en la memoria de la joven: lo inconsciente colectivo ancestral, ya que aceptan y respetan a Dios, pero no olvidan que sus ancestros tenían sus propias deidades.

La conservación de símbolos articulados con su pasado es necesaria para que las sociedades, al imaginarse a sí mismas en colectivo, puedan sostenerse en el tiempo, para ello han de vivir permanentemente hurgando en la memoria de lo vivido o de lo no vivido, pero que ha sido contado por quienes lo vivieron o lo oyeron también. De allí que cuando Alba Gil, la hermana menor, fue objeto de burlas en el liceo donde cursó estudios cuando le llamaban “india”, “fea”, “bruja”, ella para salir del “paso”, aun cuando “sentía vergüenza”, decía y se defendía: «India a mucha honra; YO sí desciendo de los caciques que lucharon contra los invasores». Aparece aquí



en la experiencia de Alba la imagen de los caciques héroes, aflora en el inconsciente el símbolo del “indio” como héroe defensor, aunque no lo vivió, lo leyó en lo poco que referencia la historia y aflora en momentos en que es atacada por su condición de “indígena”, utilizó el símbolo del héroe de los que ella considera sus antepasados como un mecanismo de defensa para no sentirse inferior a aquellos que la hicieron su objeto de burla y, en cierta medida, sale a flote su personalidad, su arraigo e identidad con los descendientes originarios, aun cuando lo hace como respuesta a una agresión.

Los referentes históricos o de ciertos episodios y personajes, forjan la dinámica de la imaginación que en las redes culturales, donde se producen y articulan un sinnúmero de símbolos, ayudan a mantener relacionadas a las sociedades con su horizonte histórico y a los sujetos los dotan de fortaleza ante el olvido y el desarraigo. Hay redes simbólicas que permiten una relación directa con el entorno, otras que permiten las relaciones interpersonales que constituyen hilos en la trama cultural y que se manifiestan en el discurso social, como las costumbres, los gustos culinarios, las relaciones de poder y los símbolos del imaginario individual en los cuales cada individuo se constituye como sujeto cultural y está en relación directa con el inconsciente personal, pero articulado a su vez con el inconsciente colectivo y que se expresan en la interacción cotidiana. En esa interacción se fortalecen símbolos, otros se trasfiguran o son sustituidos, se procesan en la medida en que en que se producen los roces culturales de los distintos multiversos culturales, pero siempre prevalecerán aquellos símbolos que mantienen el horizonte histórico y en la memoria persisten los que articulan al sujeto con su entorno de nacimiento y formación, con su experiencia de vida la cual viene a ser siempre “experiencia-en-reflexión” (Gadamer, 2011).

En el caso de las jóvenes pemón, afloran los símbolos que las articulan a su entorno de nacimiento y convivencia de infancia y primera juventud al auto-referenciarse, al reconocerse. Aun cuando muchos pueblos “indígenas” han sido penetrados culturalmente y han atravesado un proceso intercultural con la incorporación de símbolos y costumbres de la cultura criolla como su práctica religiosa, algunos hábitos alimenticios y la forma de vestir, también es cierto que esa incorporación se ha dado manteniendo gran parte de su cosmovisión, como bien lo refleja Alba al hablar de sus raíces, de su familia, de su comunidad se dibuja una sonrisa que despliega un halo de felicidad cuando dice:

...también pescábamos en el río, (pensativa) ver el río es ver la casa, recordar cuando me enfermaba y el agua del río me curaba, uno recuerda el tuna tutosen y es como la casa, de una vez uno está en la casa, cuando viajo hacia San Félix y veo el río; si veo ese río, el Orinoco ¿sabes? Y el Caroní, porque ahí se ven los dos, ¿nunca los has visto? Es lindo, pero yo al verlos es como ver a mi Uaiparú un poco más grande, es que el agua es como mágica; es mágica, porque ella te aleja de la casa, pero te devuelve y con sólo ver el agua ya uno se siente en casa. (A. Gil, comunicación personal, abril-mayo de 2015)



Hay un proceso de retorno mediante la relación simbólica con el agua, Alba relaciona casa con agua, la memoria al ver un río la lleva a su terruño; aquí se despliega un proceso interpretativo de la misma informante que involucra la comprensión, el auto-reconocimiento, una identidad con su comunidad. En este sentido, si se hace el esfuerzo por trascender de la memoria individual de Alba que la conduce a los símbolos que están en la memoria colectiva, se pasa al plano donde el horizonte histórico aparece reflejado al remitirnos al inconsciente colectivo que ha prevalecido desde tiempos ancestrales en los multiversos culturales, se puede recurrir a la memoria remitiéndonos a un “arquetipo o imagen primordial” (Jung, 2002), ya que el agua en todas las culturas alrededor del mundo (los aztecas, los mayas, los arawacos, los polinesios, los egipcios, los griegos, etc.) está asociada a viaje, es decir, salida de la casa y retorno a ella.

Saliendo de la memoria nuestra, de lo que conocemos por la llamada “cultura universal”, y volviendo a la memoria de Alba, el agua en este caso, no de mar, sino de río, dice Alba, “es mágica” y lo mágico está asociado siempre a divinidades, aunque ella no haga referencia alguna, pero es su símbolo, es su recuerdo con el cual se reencuentra durante la conversación y, como plantea Ricoeur (2008): “Reconocer un recuerdo es reencontrarlo. Y reencontrarlo es suponerlo originariamente disponible, si no accesible” (p. 555). El recuerdo de la joven es un reencuentro con el entorno donde nació y se crió, es un colocar aquí lo que conocí allá, pero que de allá me lo traigo aquí conmigo, lo cargo en la memoria y lo saco cuando amerito el retorno a mis orígenes. Por ello es emocionante cómo desde el análisis de lo simbólico se puede comprender en tanto que el tratamiento simbólico del objeto: “...va más allá de los caminos trazados por el pensamiento en tanto *logos* cartesiano, lo que concibe una apertura a la intuición como parte de una conciencia flexible ante las infinitas posibilidades de significación de la palabra o la imagen” (Espinoza, 2011, p. 157).

En consecuencia, a medida que las personas-sujetos van interactuando en diferentes escenarios culturales, van desplegando su memoria al tiempo que van incorporando nuevos símbolos, adquiriendo nuevas dimensiones, ya que se incorpora lo nuevo, pero lo conocido y vivido está latente en la memoria, de manera que no se pierden, solo se solapan y se van resignificando en la medida en que se producen roces culturales. Cuando estaba en su comunidad y no había salido de ella, quizás para Alba el agua no tenía ese significado que le atribuye una vez que se encuentra distante de su espacio otrora cotidiano; la adquisición de nuevos símbolos, como, por ejemplo, los templos (iglesias evangélicas) y la biblia, para los descendientes originarios tiende a hacerse desde un plano coercitivo (mediante el temor a Dios) y, aunque conducen a la cohesión, la imposición religiosa genera conflictos internos en las personas por el choque entre lo que está presente en su red cultural y lo que se está incorporando. Esto se ve reflejado en el referente de Alba cuando recuerda:



...antes la montaña, la chureta o tepüy, así se le dice, tenía un sentido, porque ahí se cazaba y era [...] Como algo que se adoraba, era como un dios, así decía mi Apa, que antes la montaña era como que hablaba; pero ahora no, porque es pecado adorar otras cosas que no sea dios... yo creo en dios, pero esa montaña de verdad, como me decía mi abuelito, parece que hablara cuando hay bastante viento [...] la montaña es como protección, uno se siente seguro en ella. Además ahí se cazan animales, o sea que nos da también comida, Bueno, ya no se caza tanto, porque ahora traen comida de otros lados y latas y esas cosas, pero lo normal, lo natural de allá era cazar en el monte. (A. Gil, comunicación personal, abril-mayo de 2015)

En la cotidianidad de su vivencia de niña y joven adolescente, Alba objetiva una serie de símbolos que, aunque no están íntegramente organizados ni conscientemente posesionados, estos vienen a formar parte de los supuestos que la diferencian y que le otorgan una identidad con su terruño, lo cual se aprecia cuando aún en la ciudad hace uso de códigos lingüísticos del idioma pemón, también se aprecia en su despliegue discursivo la vigencia sociocultural de los habitantes de esa comunidad originaria. Cuando refiere “lo normal”, “lo natural”, es lo que está y siempre ha estado allí, y ella lo sabe por la tradición oral, es lo que siempre ha sido así y permanece en el tiempo y aunque ella se desplaza en el espacio del multiverso originario pemón, familiar al multiverso criollo, su comunidad está presente en su memoria, por lo que este abordaje desde la memoria y la cotidianidad nos permite, según lo que planteó Heller (1991), abordar todo tipo de actividad desde las cuales cada sujeto particular constituye procesos significativos de reproducción socioeconómica y las prácticas y saberes de la cultura, ya que la vida cotidiana es heterogénea y jerárquica. Se puede ver en los relatos la vida socioeconómica: lo heterogéneo de la cultura y en los roces culturales, así como el saber presente en los miembros de su familia.

LA MEMORIA COLECTIVA EN LA MEMORIA INDIVIDUAL

Al integrar a su vivencia cotidiana los signos impuestos en su nueva realidad de cristianos, los miembros de la comunidad Uaiparú recurren a las poderosas herramientas que les otorgó el tiempo para conservar sus raíces ancestrales, la memoria y la tradición oral, mediante ellas transmiten sus saberes y sus elementos culturales, se genera una especie de activación producto de la necesidad de reencontrarse con lo que eran en experiencia cotidiana y que se vieron obligados a cambiar, pero que siguen siendo en el resguardo de la memoria y que aflora en la práctica cuando es necesario, ya que, ante la presencia de pastores cristianos, los miembros de la comunidad reciben a Dios, esto implica asistir al templo a hacer los canticos y a adorar a Dios, pero en realidad conservan la constancia y devoción espiritual que ellos siempre han respetado como el tuna tutosen, la chureta o tepüy, así lo presenta Siari, la hermana mayor de Alba:



en la comunidad hay un templo bien bonito, donde se le cantan alabanzas a Dios y mi familia ayuda a cuidarlo y a limpiarlo, lo mantienen bien lindo, pero también se preocupan por mantener la chureta, el tuna tutosen, por eso en la comunidad hay guías, ellos se encargan de explicarles a los turistas que van pa' allá qué importancia tienen esas montañas para la comunidad, qué importancia tiene el río, para qué sirven las matas, nosotros vemos eso como algo importante para cuidar nuestras montañas y el monte, el tüpü, porque cuando los turistas van sin guías arrancan matas, algunos roban pájaros de los nidos, ¡imagínate! Los pajaritos son libertad, son parte de la montaña, y se los llevan cuando esos pajaritos aun saben que pueden volar, a veces arrancan matas y las dañan, porque no las pueden sacar de raíz y la dejan ahí marchitas, además, así guiando a los turistas también se gana dinero. (S. Gil, comunicación personal, noviembre-diciembre de 2013)

El jefe de la comunidad tiene sus guías para conducir a los visitantes y acompañarlos en su aventura por el tüpü o monte. Esta compañía tiene una triple función: primero, sirve de guía a los turistas y visitantes para que no se pierdan en la inmensidad del monte y regresen a salvo, a la vez que enseñan la importancia de las riquezas naturales de esa región, así como la clasificación botánica desde su cosmovisión, es decir, las propiedades curativas de muchas de las plantas de la región; segundo, permite que los turistas tomen conciencia del entorno y así no causen impacto negativo en el mismo; y, tercero, constituye una fuente de ingreso para la comunidad.

En esta parte del discurso aparece con más fuerza el despliegue de la imaginación que se hace manifiesta en la atribución de cualidades, cuando dice que los “pajaritos son libertad”, representan la libertad, y esto alude a una representación mental que se tiene desde tiempos pasados: la facultad de andar y hacer lo que se quiere sin ataduras de ningún tipo, la libertad es puesta en correlación con los pajaritos, los que han simbolizado en muchas culturas la libertad, y a la vez aflora una necesidad colectiva que tiene toda cultura: la de dar significado, especificar y reconocer, simbolizando su contexto cultural, porque estar en esa comunidad y ver bandadas de pájaros es sin duda una experiencia de libertad, y es que, los pájaros no viven en la montaña, son parte de ella. Además, Siari atribuye a los pájaros una condición que se cree propia del ser humano, el saber, cuando dice: “esos pajaritos aún no saben que pueden volar”, lo cual indica que los pájaros tienen conocimiento de que pueden volar, pero cuando están aún en el nido todavía no tienen el conocimiento. Esto pone a los pájaros en una triple apreciación, ya que son animales, pero a la vez son libertad y saber, estos referentes de Siari constituyen un riquísimo caudal, dado que no existen límites para su imaginación a la hora de encontrar semejanzas entre la concreción (pájaro) y las significaciones (la idea de libertad, ser parte de la montaña y el saber).

Realizar este paseo por la rememoración de la existencia propia y también la de los antepasados mediante historias que son transmitidas de madres a hijos y de abuelos a nietos, se presenta en ellas “un drenaje de los recuerdos” (Birulés, 2002) mediante la memoria de estas jóvenes, que a la vez es la memoria de sus padres y abuelos. Así se reconstruye la vida basada en la espiritualidad otrora con las deidades



del río y la montaña, ahora con el Dios de los cristianos, pero en la memoria y en la práctica continúa la relevancia del río y la montaña en los habitantes de Uaiparú referido en el accionar de la memoria de dos de sus descendientes.

Se dibuja el halo de la protección, la reverencia y hasta adoración del entorno en parte del discurso, cuando aparece la figura del guía de la comunidad, es guía para los turistas y es protección para ellos y también para la naturaleza, es el culto que rinden los guías pemones de la narración de Siari al relatar a los visitantes qué son las montañas, desde cuándo están ahí y lo que han significado para sus antepasados, aunque sin hacer o demostrar adoración hacia el río o las montañas, ya que en la actualidad, y desde hace unos cincuenta años, en la dinámica “civilizatoria” de evangelización los pastores o sacerdotes acuñan el término de mundanos o adoradores a quienes rinden culto a imágenes o otras deidades que no sea el Dios único y verdadero; sin embargo, se puede apreciar cómo la representación en el imaginario colectivo de esta comunidad, permiten establecer y comprender los significados que tienen para ellos el río y la montaña, el entorno.

De igual manera, se aprecia aquí cómo la cultura pemón pervive, aunque hay quienes afirman que han perdido su identidad producto de la evangelización, pero quienes afirman que la cultura o la identidad se perdió, no han hurgado en los recuerdos, en lo que permanece en la mente y que se transmite de generación en generación, si bien es cierto que hay incorporación de elementos culturales criollos por “las misiones religiosas que los evangelizaron y con ello negaron parte de su herencia cultural” (Mambel, 2013), también es cierto que llegar al punto de negación de algunos elementos culturales no significa que se elimine, ya que lo negado culturalmente se da como un mecanismo de defensa ante la negación por parte del otro, pero que en cualquier momento emerge el auto-reconocimiento que a su vez es identidad. En la memoria, al enunciar cierto lugar, instante o persona, este es revivido en ese instante, ya que aunque esté lejano o ausente la memoria lo hace presente, de modo que lo que pervive en la memoria no se pierde, es el furor de la firmeza, lo que permite resistir en el tiempo, mientras un hombre recuerde cómo se produjeron los acontecimientos en su espacio de convivencia no habrá negación que le haga mella y, por tanto, tendrá siempre su arraigo histórico y cultural.

La experiencia religiosa en la comunidad de Uaiparú ha otorgado elementos culturales que les han permitido reorganizar sus vidas cotidianas, en palabras de Alba:

Mi Apa me contó y me cuenta siempre que cuando llegó la palabra de Dios, llegó otra forma de ver la vida, más hacia la ciudad, con la construcción del templo cambiaron varias cosas, la forma de construir las casas, ahora se hacen cuadradas y tienen varias divisiones que antes no, las casas de antes eran redondas y sin divisiones, ¿para qué hacer divisiones si éramos una sola familia? No es que sea malo dividir, pero eso nos separa un poco unos de otros. (A. Gil, comunicación personal, abril-mayo de 2015)



Se produce un cambio que Alba no vivió, pero su abuelo sí y, aunque ella no lo vivió, lo refiere a través de lo que su “apa” le cuenta, se pone de manifiesto el resguardo de la identidad en la memoria, su abuelo transmite a sus nietas su vivencia y su forma de interpretar y comprender los cambios en su entorno.

Dentro de los elementos propios del sistema sociocultural pemón están los que determinan su práctica religiosa. Su mundo religioso está signado por el patrimonio cultural heredado de sus ancestros y la incorporación de la práctica religiosa evangélico-cristiana, por lo que las nuevas generaciones tienen una formación cristiana y alaban y adoran a Dios, pero en su cosmovisión tienen el recuerdo de sus antepasados y del mundo mítico de su alrededor, ya que ellos son uno con el ambiente que los rodea. Por lo que los habitantes de esta comunidad se desplazan de una experiencia religiosa monoteísta en la práctica a una imaginaria que tienen en la memoria y que respetan profundamente sin hacerla concreta, como lo hacen con la práctica cristiana. Al respecto, Alba dice que:

...somos cristianos, pero por eso no vamos a faltarle el respeto a la chureta o tepuy, ni a nuestro río que nos da alimento, nos lava, nos ilumina con su belleza, porque ese río es bello ¿oyó?... oramos en nuestra casa de oración, recibimos a Dios en nuestro corazón, le pedimos a Dios bendiciones que obra por el espíritu santo, mi Apa dice que a las montañas se les pide protección, pero para que ellas protejan hay que respetarlas, protegerlas a ellas, porque hay espíritu malo que acecha, unkanaimü peligroso, es como un dando y dando, yo lo veo así como cuando el pastor nos dice que debemos respetar y someternos a la palabra de Dios y darla a conocer mediante predicación. (A. Gil, comunicación personal, abril-mayo de 2015)

El ser aquí se transfigura, se mueve en dos realidades, dos cosmovisiones: la cosmovisión criolla presentada a través de la religión evangélica, y la relación mítica y de respeto absoluto hacia el entorno que es sagrado, aunque ella no utiliza esa palabra para designar los lugares dignos de respeto. Así como en la religión cristiana está la figura del diablo, en la creencia ancestral de los pemones está Kanaimü, una misteriosa sombra que siempre acecha, por eso hay que pedir la protección de la montaña, el piache invoca la protección y es capaz mediante su experiencia de comunicarse con los mawaríes, espíritus que habitan en ella y libran de la sombra de kanaimü a los miembros de la comunidad, por lo que la protección no es individual, es colectiva.

Los residentes de Uaiparú poseen sus mitos de creación que los pone en contacto con un universo simbólico y con lo inconsciente colectivo que está reflejado o representado en la dualidad Bien/Mal. Desde la antigüedad el ser humano se ha encontrado ante estos dos elementos antagónicos, dos tipos de espíritus, los buenos y los malos, y en las diferentes culturas los encontramos: en la Maya luchan los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué contra los señores del Xibalbá Vucub-Camé y Hun-Camé, mientras que los Wayuu tienen a su creador Maleiwa y también un inframundo donde viven los Akalakui, quienes atacan a los seres humanos.



En los antiguos persas estaba el espíritu bienhechor (Ormuz) y el malhechor (Ahrimán); en los egipcios el protector (Osiris) y el destructor (Seth); en la cultura Aymara el bien y el mal son complementarios: la mujer simboliza el bien y el hombre el mal, pero son inseparables para que haya equilibrio; en los hindúes están presentes un gran número de dioses y diosas, pero igual hay algunos que cuidan, resguardan (Ganesha, Brahma, Parvati, Vishnu) y los que destruyen (Kali, Shiva); en la cristianidad Dios es creador de todos los ángeles y arcángeles y aquellos que se le revelaron emprenden una eterna batalla contra su padre creador y dicha batalla se reproduce en la dimensión humana, se tienta al humano para que haga cosas malas. En los pemones también están presentes los espíritus protectores de la naturaleza y la sombra maliciosa o *kanaimü* que acecha a los humanos y a la que la fuerza o espíritus de la montaña puede neutralizar.

A MODO DE REFLEXIÓN FINAL

En este recorrido por los caminos de la memoria, se puede ver que los pemones mantienen su cosmovisión, su imaginario de sociedad en el cual la red de símbolos y lo inconsciente colectivo los conecta con su entorno, les permite incorporar cualquier elemento cultural, vivirlo en su práctica cotidiana, pero también los pone en contacto permanente con su horizonte histórico y más allá de este, lo que les proporciona la capacidad de mantener sus rasgos culturales protegidos en la memoria más allá de los tiempos.

En lo relatado por las jóvenes Alba y Siari Gil, se pone de manifiesto un proceso de auto-reflexión y de interpretación del contexto cultural de la comunidad pemón de Uaiparú en el Paují, al sur del estado Bolívar, Venezuela. Lo representado con la descripción de imágenes mediante la narración de sus experiencias cotidianas durante su niñez y temprana juventud, permite plasmar inteligentemente esos momentos, de modo que toman allí significación y pueden ser utilizados como pautas en las prácticas y en las interpretaciones dentro de la vida de cada una de las jóvenes, como de hecho lo hacen, ya que son ellas quienes reflexionan sobre parte de su accionar en la comunidad y en la ciudad en la que viven, así como también reflexionan acerca de la comunidad en la cual nacieron y vivieron su infancia y adolescencia y con la cual tienen contacto permanente, aunque no residan en ella.

Este asome a la pequeña ventana de dos experiencias de jóvenes del pueblo pemón abre todo un caudal para la reinterpretación de lo que nos han legado las teorías acerca de lo que significa el tránsito antropológico de lo humano a lo cultural y viceversa, para ello, es perentorio abordar nuestras sociedades, verlas, entenderlas, interpretarlas a través de los distintos universos culturales, en este caso nos sumergimos en tres maravillosas gotas constituyentes del cosmos multiversal de los descendientes



originarios, intentando virar la brújula para que, de esta forma, apuntemos hacia el respeto, el desmontaje de la simplificación emanada desde las teorías transferidas que se resumen en una categoría: “la pérdida de identidad” de los pueblos “indígenas” y el “progreso o civilización de las sociedades indígenas”.

Se presenta aquí otra forma, una manera de acercarnos a la experiencia de ser actores y constructores de la historia, esa que intentamos construir desde el pasado presente en la memoria, ese pasado al que le sacamos destellos de luz para que nos ilumine y permita reconocernos como una sociedad de multiversos culturales, desde los cuales se pueden denunciar y desmontar los discursos internalizados en el imaginario colectivo acerca de los pueblos originarios, vistos como atrasados, e ir avanzando hacia la construcción de un imaginario de sociedad que apunte siempre hacia la convivencia en el respeto ante las diferencias y no en la tolerancia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Birulés, F. (2002). La crítica de lo que hay: entre memoria y olvido. En M. Cruz (Comp.). *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo* (pp. 141-149). Barcelona, España: Paidós.
- Espinoza, E. (2011) *El Héroe que llevamos dentro. Cómo, por qué y para qué somos como somos los venezolanos*. Valencia, Venezuela: Publicaciones Universidad de Carabobo.
- Gadamer, H.G. (2011). *El problema de la conciencia histórica*. España: Editorial Tecnos.
- Geertz, C. (1992). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Heller, A. (1991). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- Jung, C. (2002). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Mambel, C. (2013). El género en la interculturalidad: Negaciones y reconocimientos. *Arjé Revista de Postgrado FACE-UC*, 7(12): 437-449.
- Mosonyi, E.E. (2012). *Identidad Nacional y Culturas Populares*. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial Fundarte.
- Ricoeur, P. (2008). *La memoria, la historia, el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vargas, I. y Sanoja, M. (2013). *Historia, Identidad y Poder*. Caracas, Venezuela: Editorial Galac.

Fuentes orales

Gil Alba, entrevistas personales. Abril-mayo de 2015. Joven pemón nacida en Uaiparú y residenciada en Ciudad Bolívar desde 2003.

Gil Siari, entrevistas personales. Noviembre-diciembre de 2013. Joven pemón nacida en Uaiparú y residenciada en Ciudad Bolívar desde 1999.



LA ETNOCIENCIA DEL SUR: UNA MIRADA DESDE LOS SABIOS INDÍGENAS

OMAR GONZÁLEZ NÁÑEZ

Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad Central de Venezuela / Doctorado en Antropología
Universidad de Los Andes
Caracas, Distrito Capital

El discurso de la etnociencia aparece en el mundo académico de la antropología social y cultural a finales de la década de 1970, como una nueva forma de hacer etnografía en la que se priorizan los enfoques **emic** y **etic**, términos acuñados en la antropolingüística por Kenneth Pike (1954), en su libro *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. Estos términos han sido traducidos al español como “émico” y “ético”.

A la hora de observar una cultura, lo *ético* hace referencia al análisis que hacemos nosotros como investigadores, el punto de vista del investigador-observador, y lo *émico* se refiere al análisis que hacen de su propia cultura los integrantes de los pueblos estudiados. Estos aspectos no eran muy tenidos en cuenta en la etnografía tradicional, por lo cual fue denominada inicialmente como la “nueva etnografía”, también ha recibido otras denominaciones a través de la historia y en diferentes contextos, tales como “etnosemántica”, por su fuerte componente semántico en la realización de los análisis y de las observaciones de los diferentes fenómenos socio-culturales; “etnoconocimiento”, en el sentido del abordaje que se hace a la forma de conocer el mundo que poseen diferentes pueblos en diversas partes del mundo.

La etnociencia en sus inicios se encuentra fuertemente ligada al estructuralismo francés con los planteamientos de su principal exponente, el antropólogo Claude Lévi-Strauss, sobre las estructuras de conocimiento y el interés por incluir los modelos fonológicos de la lingüística en estos estudios, mostrando que las estructuras son conceptos que están en la mente humana y que se materializan en la vida de los pueblos a través de un sistema de nominaciones y clasificaciones del mundo, lo cual es llevado a la práctica a través del manejo de los diferentes elementos que conforman el universo. El libro *El Pensamiento Salvaje*, de Lévi-Strauss (1982), recoge el ejemplo de esta teoría, la cual ha dado origen a términos como sistemas clasificatorios, clasificaciones folk, etnociencia, entre otros.



La gran diferencia que existe entre la antropología estructural y la etnociencia es que la primera intenta buscar reglas gramaticales que gobiernan o rigen la totalidad de los intercambios sociales y que son válidas para todas las culturas, mientras que la etnociencia busca encontrar las reglas gramaticales que rigen cada cultura en concreto, específicamente haciendo referencia a cada sistema de organización de los diferentes fenómenos dentro de un sistema de conocimiento que obedece a las particularidades de cada una.

En la academia antropológica venezolana, el antropólogo Filadelfo Morales, de la Universidad Central de Venezuela, fue el primero en introducir la discusión sobre el tema de la etnoinvestigación en 1995.

Según Morales (1995):

Son cada vez más numerosos los investigadores que se dan a la tarea de descubrir la visión científica del indígena del mundo y de la naturaleza y cuyos resultados están recogidos en revistas internacionales calificadas de **etnobiología** (Etnobotánica, etnozoología, etnofarmacología, etc.), **etnohistoria**, **etnomedicina**, **antropología**, etc. Según dichas investigaciones, la observación del ecosistema se caracteriza por ser detallada, global y participada por todos los miembros de la comunidad. La experimentación es fruto de muchas generaciones y se fundamenta en un conocimiento participado, lo cual asegura su continuidad y eficacia; su gran particularidad es tratar de conocer el objeto dentro de su contexto natural y sin destruirlo para estudiarlo ya que prefiere hacerlo, por ejemplo, sobre plantas y animales interactuantes dentro de la totalidad del ecosistema. Logran así un conocimiento perfecto del medio ambiente, que aunado al hecho de la no explotación sino utilización de los recursos naturales, da como resultado una práctica lógicamente derivada de su teoría. (p. 79)

Morales (1995), al hablar de **práctica científica indígena**, señala que “Los indígenas, a diferencia de la concepción científica occidental, conciben el mundo como una totalidad integrada, donde las partes no tienen sentido sino en el todo...” (p. 79).

CIENCIA OCCIDENTAL CONTRA CIENCIA INDÍGENA

Existen múltiples diferencias entre estos dos conceptos, uno de los argumentos principales es el reclamo de sistematización por parte de la ciencia de occidente contra la etnociencia (González Nájuez, 2004). Occidente busca sistematizar para conocer cómo funciona cada cosa separada de las demás, obedeciendo a normas y leyes preestablecidas, mientras que la etnociencia basa su carácter en lo holístico, buscando interrelaciones entre los elementos como un gran sistema funcional, pero se ha observado a través de las investigaciones que el conocimiento indígena es sistemático y también obedece a leyes, solo que estas leyes están formuladas para un espacio y un tiempo determinados, ya que no se pueden formular leyes generales ni modelos universales para el estudio de las culturas, porque las culturas son dinámicas y cambiantes, en este sentido lo que se puede hacer es determinar tendencias y prin-



cipios generales para hallar relaciones sobre el comportamiento de las sociedades en momentos y espacios determinados.

Otra gran diferencia es que en occidente la ciencia aparece y surge como un proceso de secularización, mientras que en el imaginario indígena se mantiene un proceso de conocimiento del mundo ligado muy fuertemente con lo sagrado –cosmovisión–, este es un elemento fundamental de la etnociencia como sistema del conocer.

En occidente la ciencia tiene que materializarse, tiene que estar plasmada a través de la escritura, la ciencia debe ser medible –cuantificable–, mientras que para la etnociencia la oralidad es fundamental, pues las comunidades indígenas y afrodescendientes, principales grupos a los cuales les es atribuido este tipo de desarrollo epistemológico, tienen una tradición netamente oral, no escrita –cualitativa–, por medio de la cual han transmitido sus conocimientos a través del tiempo. El conocimiento indígena está fundamentado sobre la base de la mitología la cual ayuda a explicar, entender y conocer el mundo en el que viven; la cosmovisión como el sistema de creencias, mitos y ritos que están relacionados con el mundo y el lugar de los seres humanos en él, nos muestra un rico entramado de saberes que nos ayudan a comprender y a profundizar en la concepción y la percepción que tienen los pueblos sobre ellos mismos.

Lévi-Strauss (1982) pone en evidencia y resalta la importancia de las creencias como una forma de percibir la realidad, al respecto sugiere que los mitos son una forma de preservar y transmitir conocimientos sobre el mundo y la naturaleza:

[...] los mitos y los ritos ofrecen como su valor principal el preservar hasta nuestra época en forma residual, modos de observación y de reflexión que estuvieron (y siguen estándolo sin duda) exactamente adaptados a conocimientos de un cierto tipo: los que autorizaba la naturaleza, a partir de la organización y de la explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto sensible. (pp. 34-35)

Para la ciencia occidental el mito carece de valor y de rigor para representar un proceso de conocimiento, y al hacer parte fundamental de la etnociencia, esta pierde estatus frente a las otras formas de conocimiento que se erigen como ciencia. En el único campo del saber que el mito adquiere valor como proceso y fundamentación del conocimiento es en la antropología.

Es pertinente establecer una clara diferencia entre los conocimientos que genera la CIENCIA INDÍGENA, los saberes que forman los MITOS y la COSMOVISIÓN de los pueblos. Los saberes o conocimientos que integran el lenguaje mítico forman parte de un conocimiento sagrado que es de manejo exclusivo de los sabios y chamanes indígenas o no, pues también en occidente tenemos mitos, pero el mito es un segundo lenguaje, sacralizado, que remite a un primer lenguaje. Mircea Eliade (1956) estableció con precisión la diferencia entre los lenguajes sagrados, usados en



los mitos, y los profanos o no sagrados, los cotidianos. Los mitos incorporan en sus narrativas elementos de la cosmovisión de los pueblos, los cuales también maneja la ciencia indígena y la occidental, pero cuando se incorporan en el saber mítico son sacralizados o pueden representar sus creencias sagradas, sus dioses y héroes culturales, por ejemplo, una constelación como la de las pléyades se interpretan como deidades ancestrales en ciertos linajes de pueblos como los kurripako, quienes las denominan **warípere-dakenai** (los nietos de las pléyades).

EN CUANTO A LAS CLASIFICACIONES

En términos generales, el objetivo de la etnociencia basa su atención en la identificación de criterios bajo los cuales las culturas perciben, organizan y clasifican el universo social y natural donde se desarrollan, es importante aquí señalar que bajo el análisis de los sistemas lingüísticos se pueden determinar las formas como los seres humanos ordenan su universo conceptual y los objetos de su realidad. Se plantea que los seres humanos tendemos a clasificar los fenómenos del mundo que nos rodea como una forma de ordenarlos mentalmente.

En este trabajo queremos conocer, a través de tres sabios indígenas: uno pemón, dos kurripako y uno baniva, de Venezuela, su visión/noción de los saberes científicos indígenas.

En la jerarquía del conocimiento están los saberes sagrados, que generalmente son del dominio de los ancianos chamanes de la sociedad, pero todo miembro de la etnia tiene acceso al conocimiento no sagrado, a través de la tradición oral implementada por su **educación propia ancestral** y, en algunos pueblos indígenas, mediante la escritura.

Nos detendremos primero en la visión del indígena pemón **Euro Martínez** (pemón de la Gran Sabana, estado Bolívar, Venezuela) acerca de un aspecto de la etnociencia en el ámbito de la **educación propia**.

Veamos algunos párrafos de la entrevista que le hicimos a este maestro pemón hablante del dialecto kamarakoto, de la comunidad de Maurak (Gran Sabana), entrevistado por Omar González Nández el 5 de abril del 2013.

En un taller que realizamos a través de la Dirección de Educación Intercultural Indígena, del Ministerio del Poder Popular para la Educación, en Inaway, el señor Euro Martínez señala que la traducción/contextualización de la Colección Bicentenario¹ al idioma y cultura pemón no es sino la occidental, impuesta a los educadores indígenas:

1 Los libros de la Colección Bicentenario son textos escolares para la educación básica, media y diversificada, implementada por el presidente Hugo Chávez en el año 2011. En ese primer año, se entregaron 12 millones de libros escolares. Son totalmente gratuitos y, junto con las computadoras Canaimas y la entrega de los bolsos con sus combos escolares, forman parte de una política gubernamental de la Revolución Bolivariana para beneficiar a estudiantes de la educación pública de Venezuela.

...viene enfocada con una cosmovisión distinta a la del mundo pemón pero, aunque la iniciativa de la traducción es importante, esta traducción se está construyendo y allí encontramos un obstáculo, ya que para hacer la traducción no es nada fácil. Estamos haciendo una traducción del castellano al pemón, pero esa visión no es propia, nuestra; se está buscando el acercamiento a términos que no se manejan en nuestro mundo; apropiarse de estos nuevos términos es un reto ya que hay términos que solo se manejan en castellano. La propuesta tiene que nacer de nosotros, así, por ejemplo, hacer un libro sobre ciencias naturales, pero enfocado desde la cosmovisión del mundo pemón, ya que este trabajo en parte no se adapta a la realidad propia nuestra; así que sería bueno hacer una traducción a fondo que maneje la cultura nuestra; por eso se han perdido algunos términos. Sería bueno hacer un libro sobre ciencias naturales, pero enfocadas en el mundo pemón. Asimismo, libros de Lengua y Literatura pero del pueblo pemón. Allí sería la originalidad. Matemáticas, Ciencias Sociales, en idioma y visión pemón. Se le haría más fácil la lectura a nuestros hermanos. Estamos discutiendo comunidad rural, comunidad indígena, pero los puntos de vista occidentales y el nuestro son diferentes. Por ejemplo, si nosotros hacemos un libro sobre la sociedad occidental sería diferente al que ellos hacen. (E. Martínez, comunicación personal, 5 de abril del 2013)

Compartimos parte de la entrevista que tuvimos con el sabio indígena Martínez:

Omar González: En este taller tenemos tres días preparando el libro. Pero debemos recordar que los pueblos indígenas, los caribe en este caso, no concluyen la discusión de un concepto o tema hasta debatirlo y revisarlo bien, y en esto se puede pasar varios días. Es muy importante también el aporte de los sabios ancianos; en este taller están presentes los hermanos Nonato (Emiliano y Simón).

Euro Martínez: También está un abuelo de Araimatepuy. Se les nota un gran entusiasmo. Pero su tiempo no se puede medir con el criterio criollo. Si hablamos de la educación, el tiempo se mide de manera diferente entre los pemón. En cambio en este taller nos estamos rigiendo por el tiempo occidental. Ellos pueden conversar todo el día. Ellos no están pendientes sino de aprovechar el presente, ya que el mañana les traerá otro escenario. Pero ahora en las escuelas se rigen por el horario occidental. Ahora uno se ha adaptado al horario establecido por la sociedad criolla.

Un abuelo dijo en estos días: “Yo estoy preocupado, no sé si ustedes. Ustedes tienen que aprovechar antes que yo deje de existir en este mundo y pase a otra vida. Porque el idioma de nosotros es nuestra forma de pensar, nuestra forma de vivir y nuestra forma de ver las cosas. Si ustedes llegan a no valorar el idioma de nosotros, el pensamiento de nosotros se va a perder, no va existir; usted va a ser indígena pero si pierdes el idioma no será igual”. Ahora las cosas han cambiado antes prohibían en la escuela nuestros idiomas originarios, pero ahora se nos da el privilegio de expresarnos en nuestro idioma; ello está en las leyes indígenas y de educación, pero algunos pemón están perdiendo el idioma; pero creo que con los trabajos que se están haciendo los niños de la nueva generación van a valorar su idioma y se va a mantener esta riqueza de nuestro idioma... se va a mantener.

Euro señala que el anciano se llama Alberto y que también es de Maurak. Euro, aunque es de Maurak, es maestro de la comunidad Turasén, ubicada a cinco minutos de Maurak.

Como se desprende de la entrevista, esta Colección Bicentenario hecha en idioma pemón por los propios pemón, complementaría los textos que ya existen, pero



en idioma castellano y para el mundo criollo. Esto se lograría siempre y cuando se respete la interculturalidad de forma que ninguno de los componentes lingüístico-culturales hegemonice la educación hacia el lado que siempre los ha direccionado sojuzgando y aculturando a los pueblos indígenas... hacia la mirada del mundo occidental, en este caso.

Otro sabio importante fue el kurripako (dialecto Eje o del Alto Guainía, sector colombiano), **Filintro Rojas Sabana**, con quien trabajamos en talleres de ETNOEDUCACIÓN o EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE que realizamos desde los ministerios de Educación de los dos países en la frontera colombo-venezolana durante los años 1970-1992.

Filintro, quien nos legó un importante libro llamado *Ciencia Naturales en la Mitología Kurripako* (Rojas Sabana, 1997), nos comentaba en un taller binacional en el caserío Sejal, río Guainía, Colombia, en el año 1991:

Antes del presente no existía nada, lo que es objeto, solamente existían:

- **majínkanali** “el secreto de la Creación”
- **kurrídali** “la Nada”
- **liúyawaka** “el Abismo”
- **lidáuka** “la Tiniebla”.

En su contenido puede observarse cómo este pueblo arawako concibe los orígenes del conocimiento y la ciencia misma como “un polvo celeste”; para ellos —al igual que para otras civilizaciones amerindias y del Universo— la reflexión sobre el Hombre y sus Orígenes o etnogénesis está estrecha y holísticamente articulada con la idea de la Creación del Universo. Los warekena (otra etnia maipure-arawaka del noroeste amazónico) comparten la misma concepción sobre el cosmos y la homovisión cuando usan la palabra **Jálenisika** (pensamiento, vida, resplandor).

Trasladándonos al ámbito de la **educación indígena**, Rojas, en la obra citada, nos dice lo siguiente:

El objetivo de la educación en nuestra cultura es aportar al individuo las estrategias para la subsistencia, para la vida. Es decir, formar a un adulto, a un ser humano digno y autosuficiente. Para ello, nuestro modelo (**Líikápakana**) de pedagogía (**Wakanánta**) tradicional se basa en **Wajínke** (conocimiento tradicional), el cual tiene su origen, sus normas, su plan y sus propias formas de transmisión mediante el **iwáwaukapeti**. Este último quizás podría traducirse como “socialización”, y de acuerdo con la edad del individuo tiene varios niveles o núcleos de interacción-transmisión: la familia (extendida), los maestros de sabiduría (chamanes, etc.).

Para hacer renacer nuestra cultura, la cual lamentablemente ha ido desapareciendo poco a poco, es necesario mostrar la importancia de nuestra ciencia o sabiduría tradicional, tanto por derecho propio como si se la compara con la cultura centralista (criollo-occidental). La misma se basa en tres formas de conocimiento:

- Pensamiento Mágico (espiritual)
- Pensamiento Empírico (Relacional)
- Pensamiento Mariñái (Chamánico)

Este deberá ser el objetivo cuando se elaboren materiales y libros de lectura para los jóvenes de nuestra tribu y para los demás grupos que habitan el territorio. Ello permitirá sentar las bases de una verdadera educación indígena. (Rojas Sabana, 1997, pp. 166-167)

El último sabio cuyas enseñanzas sobre el pensamiento y la ciencia queremos destacar acá es la figura del kurripako **Manuel (Mandú) Da Dilva** (dialecto Ojo-Kárru). Actualmente vivo, con 91 años de edad, vecino de la aldea de Wapúi cachoeira, que los kurripako llaman **Jípana** u “Ombligo del Mundo”. Con Mandú trabajamos allí en julio de 1987 (González N., 2007). También lo entrevistamos en septiembre de 2015 en Sao Gabriel de Cachoeira, ciudad capital a orillas del Río Negro, Brasil. En la actualidad, aunque ya no es capitán de Wapui, nos informó que regresó a Wapui en 2016.

Mandú es el último “Chamán. Tigre” que continúa viviendo y enseñando en el noroeste amazónico del Brasil, en el Alto río Isana, estado Amazonas.

De acuerdo con Wright (2013), entre los kurripako del noroeste amazónico (dialecto ojo-karru y del linaje hohódeni), cada chamán tiene una cierta especialización del conocimiento, por ejemplo, algunos chamanes conocen bien los cantos para curar enfermedades a través de la *waláma* (dardos de los espíritus) o *espíritus del bosque* (*Yúpinai*), dos de las más importantes causas de las enfermedades y dolor de las que sufre la gente. Pocos chamanes saben cómo tratar con casos de envenenamiento por *manhéne*, un tipo de planta u hoja venenosa. Los chamanes ubicados más al norte de su territorio, entre los piaroa (llamados por los *hohodene* “Wanhiwa”), son expertos en métodos para matar a distancia. Si uno quiere aprender esa práctica, tiene que viajar hasta donde están ellos. Mandú, por ejemplo, lo hizo, ya que él mismo debía protegerse de los ataques de otros chamanes, así él obtuvo ese conocimiento y los transmitió a sus discípulos.

La complementariedad entre el conocimiento mítico y la historia oral como formando parte de un solo proceso consciente ha sido demostrado por diversos investigadores y, en el caso de los kurripako o wakuénai, ha sido trabajado por Hill y Wright (1986, 1988), demostrando que el pasado mítico no es un estado acrónico ó inmutable sino un proceso dinámico y heterogéneo de épocas remotas y pretéritas. Las narrativas wakuénai incluyen la dimensión histórica integrando las imágenes del hombre occidental y su cultura material dentro del marco de tiempos míticos pasados. De tal forma que existe una fuerte calidad mítica de las narrativas wakuénai sobre personas y eventos específicos de períodos históricos pasados. El mito y la historia se entremezclan en las narrativas wakuénai, los eventos históricos surgen



integrados dentro de los marcos del tiempo mítico mientras que los eventos míticos lo están al pasado histórico.

Todo el proceso colonial vivido por estos pueblos desde la conquista europea y las reducciones misionales y luego por las diversas “entradas” con fines de explotar su mano de obra y sus recursos, especialmente durante el período de la explotación cauchera y del chiquichique, y ahora mismo, la invasión garimpeira, ocupa un lugar destacado en la conciencia social expresada en las narrativas que estas sociedades han elaborado y elaboran, y su interpretación tiene siempre como un referente obligado sus valores mitohistóricos.

Finalmente extraemos algunas ideas narradas por el sabio baniva **Hernán Camico**, quien le relataba al profesor Esteban Mosonyi (2005) su experiencia narrativa en un mundo plurilingüe, acerca del uso del lenguaje y la construcción del conocimiento.

Mosonyi (2005) relata:

Nuestro colaborador fallecido, el señor Hernán Camico, era perfectamente bilingüe en baniva y castellano, e incluso utilizaba con más frecuencia y en mayor número de situaciones el idioma oficial que el originario. Sin embargo, cuando le solicitamos nombrar todas las especies de vegetales de las que tuviese conocimiento, primero las enumeraba en ambas lenguas, pero pronto llegó el momento en que tuvo que continuar forzosamente en baniva.

Él podía nombrar y hasta describir centenares de especies biológicas pero sólo en su lengua materna y en los parámetros de su cultura indígena. Lo propio sucedía con los nombres, la elaboración y los usos de los diferentes objetos que constituyen la cultura material tradicional de este pueblo. Él podía nombrar y caracterizar, dentro de su proceder etnocientífico, todos estos enseres: algo que jamás podría haber hecho en castellano, a pesar de su dominio pleno de este idioma. Cuando pasamos de la cultura tangible a la intangible, la dificultad de operar con el castellano se hacía mucho mayor todavía, ya hasta los límites de lo absurdo. Así que ni siquiera el bilingüe perfecto puede disociar su cultura nativa del idioma que legítimamente le pertenece. Posteriormente, se podrán arreglar traducciones –buenas, malas o medianas– a otros idiomas, pero ello no altera la realidad contundente de lo que estamos exponiendo. De manera que si verdaderamente nos interesa la multiculturalidad, las creaciones y conocimientos acumulados por otros pueblos hasta ahora menospreciados, si la diversidad es para nosotros una finalidad en sí, no es posible soslayar la diversidad lingüística ni convertirla en una de las tantas modalidades en que difieren las sociedades humanas. Nuestra conclusión –creo que irrefutable– es la siguiente: la diversidad lingüística es y seguirá siendo una condición fundamental para la existencia y mantenimiento de otras diversidades así como para su captación y procesamiento por el ser humano, indistintamente de la sociedad a que pertenezca. (sin número de página)

Estos sabios etnocientíficos indígenas nos demuestran con sus ideas, la fuerza del lenguaje en la cultura y la importancia de respetar y promover la diversidad lingüística y cultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Eliade, M. (1956). *Lo Sagrado y lo Profano*. Francia: Ediciones Gallimard.
- González Náñez, O. (2004). Una bibliografía razonada y comentada sobre etnociencias y etnotecnologías producida en Venezuela entre 1950 y 2004. En *Memorias del II Congreso Nacional de Antropología*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes.
- _____. (2007). *Las literaturas indígenas maipure-arawakas de los pueblos kurripako, warekena y baniva del estado Amazonas*. Caracas, Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana.
- Hill D., J. y Wright, R. (1986). History, Ritual and Mith: Nineteenth Century Millenarian Movements in Northwest Amazon. *Ethnohistory*, 33(1): 31-54.
- Hill, J. y Wright, R. (1988). Time, Narrative and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society. En J. Hill D. (Ed.), *Rethinking History and Mith: Indigenous South American Perspectives on the Past* (pp. 78-105). EEUU: University of Illinois Press.
- Lévi-Strauss, C. (1982). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Morales, F. (1995). Etnoinvestigación. El conocimiento científico indígena a la luz de la diversidad cultural. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, (1): 75-89.
- Mosonyi, E.E. (2005). En defensa de la multiculturalidad Nuestra diversidad lingüística indígena y vernácula. *Red Voltaire*. Recuperado de <http://www.voltairenet.org/article125097.html>
- Pike, K. (1954). *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. The Hague, Países Bajos: Mouton.
- Rojas Sabana, F.A. (1997). *Ciencias Naturales en la Mitología Kurripako*. Colombia: Programa Fondo Amazónico / Fundación ETNOLLANO / Programa COAMA.
- Wright, R. (2013). *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Omaha, EEUU: University of Nebraska Press.



LA BIOPOLÍTICA EN LA DEMARCACIÓN DEL HÁBITAT Y TIERRAS DEL PUEBLO INDÍGENA BARÍ

MAURO A. CARRERO P.

Escuela de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Universidad del Zulia
Zulia, Venezuela

ANDREÍNA LUDOVIC

Escuela de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Universidad del Zulia
Zulia, Venezuela

Dedicatoria:

*A los tiempos de crisálidas, de futuros y porvenires.
Agradecimientos por sobre todo al pueblo barí, hombres y mujeres tangibles
que luchan todos los días por sus territorios.*

INTRODUCCIÓN

La historia del pueblo barí (lengua chibcha) fue y es condicionada por una persistente resistencia ante la cultura y los ímpetus de apropiación territorial de los *labagdó* o blancos, desde la conquista hasta el momento en que se escribe este debate. Son más endogámicos que otros pueblos de la región. Este pueblo desarrolla su estrategia de relacionamiento intrasocietal y extrasocietal, basado en un sistema de comunicaciones intercomunitarias y democráticas, una clara tendencia a amplios cacicazgos, cazadores perspicaces y pacientes, y una integración cultural que está dominada por la idea de un territorio propio, ello ha definido sus prácticas con los foráneos y entre estos.

El proceso de demarcación efectuado sobre sus territorios tiene una doble importancia: abre caminos para resolver agudos conflictos que han inquietado regularmente a los barí en los últimos doscientos años y prepara a los barí para una nueva época en la que deberán asumir los imperativos de su crecimiento demográfico, luchar por recursos, resolver directamente sus problemas con terceros y convertirse con ello en actores cada vez más protagónicos de su destino. Tal situación lleva al cuestionamiento de la forma de vida política (*bíos*) que tenga como objeto la vida



misma (*zoé*), lo cual significa la extinción de la soberanía basada en la exclusión y, por otra parte, la apropiación por parte del existente (pueblo indígena barí) de su vida biológica, para hacer de ella su forma de vida, es decir, su vida política y, por ende, de su inclusión en la geopolítica nacional.

Al barí se le plantea hoy la encrucijada de sus vidas y dependerá del tino de sus líderes, de sus estrategias a corto, mediano y largo plazo, y de la unión interna, que esta demarcación se convierta en bienestar. Pero también dependerá de las oportunidades que el Estado nacional y los venezolanos les ofrezcamos.

1. LA IDEA DE CULTURA

Como debe suceder en una investigación etnográfica, el método propuesto da guía a la teoría y la teoría da guía al método, y no solo del segundo modo. La Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI) (2005) plantea determinar los territorios ancestrales a partir de la memoria de los ancianos y la naturaleza y extensión del hábitat que permitirá la supervivencia y el crecimiento de los hombres y sus culturas, lo anterior permite comprender la integración entre cultura y ecosistema.

La perspectiva teórica es la de la ecología cultural. En otras palabras, las simbolizaciones del mundo corresponden a lazos materiales y simbólicos con el entorno, de manera tal que la materia en la que se habita es el material del cosmos construido, y las relaciones entre las materias son el material con la que se construyen las relaciones del cosmos, por lo que uno se hace indisoluble del otro, como lo plantea el materialismo cultural en extenso (Harris, 1985). Las palabras son reflejo persistente del entorno y el entorno lo es de las palabras. No son producto, por ejemplo, de la necesidad de ser eficiente en el entorno específico, ni son coherentes dentro de una estructura mental en la que se establecen las pautas del pensamiento.

Entre cultura y entorno uno es el reflejo del otro, y sin el segundo el primero desaparece. Visto de ese modo, las culturas indígenas venezolanas desaparecerán si desaparece el entorno que les da sentido.

Por otra parte, la idea de cultura se define a partir de su dinamicidad (la cultura está siempre en movimiento y la definen los cambios) que es su esencia comprendida en el paso de los tiempos. Es una idea “esencialista” de la cultura: nada de lo que pueda una cultura ser en el futuro surge del vacío, sino de una sólida correspondencia entre lo que se es y lo que se ha sido. Para usar otra metáfora, a la cultura la define su fuerza centrípeta y no su fuerza centrífuga.

En el caso barí, esta aproximación teórica es tremendamente útil, puesto que los barí obtienen su identidad de la gran fuente de su ecosistema material y de los modos ancestrales de apropiarse de él; disociar el entorno con la cultura barí produciría un daño irreparable a la cultura, esto se evidencia en el hecho de que hacendados y



otros terceros entran en sus territorios, pero no entran en su cultura. La memoria barí busca insistentemente el retorno al territorio ancestral, no solo en la imaginación del espacio, sino en las permanentes acciones por recuperarlo. Sus mapas son sólidos y respetan los mapas de los foráneos. Como una suerte de equilibrio, de fuerzas no solo físicas sino cognoscitivas. Una regla que proviene de este conocimiento diría: si nosotros no invadimos el *ellos*, entonces tampoco el *ellos* tiene fuerza moral para invadir el *nosotros*.

De hecho, todos los territorios barí visitados, incluso cuando los procedimientos de ocupación son similares a las invasiones wayuu, son habitados o recuperados dentro de nociones territoriales propias. Así dicho, se puede sostener que, a pesar de la reducción reciente de su territorio por la vía de la fuerza, no hay una sola invasión barí en territorios de otros.

En lo anteriormente expuesto se evidencia cómo la construcción discursiva e interactiva da significación en tanto como se realiza el proceso de generación de sentido. Hicimos uso de las ideas desarrolladas por el profesor Roberto Lizarralde (1975; Lizarralde, Beckerman y Elsass, 1987) sobre las toponimias indígenas que resultan fundamentales para tener una idea del conocimiento espacial barí. De igual modo se dio importancia a las terminologías de parentesco para reconocer la estructura de este, el léxico de fauna y flora para reconocer la etnicidad en el proceso de apropiación de la naturaleza, la terminología alteritaria con otros barí, labagdó, alter-barí u otras especies, o la terminología asociada a los patrones de asentamiento de la población. En este sentido, suponemos que la palabra despierta el significado de la realidad y la incluye en las estructuras del conocimiento étnico.

Los patrones de asentamiento, la disposición de la vivienda, las prácticas de posicionamiento de comunidades estacionarias, la disposición de entidades mágicas en el ambiente y la presencia del espacio real dentro de los espacios míticos y mitológicos, por ejemplo, suelen corresponder a estructuras recurrentes. Se trata de estructuras simbólicas, reglas que evidencian el conocimiento étnico. Si un asentamiento se dispone en la orientación exactamente contraria a la norma, ello demuestra la persistencia de la estructura simbólica y confirma la regla y sus significaciones por la vía de su contradicción. En estos casos se hace mano de ideas provenientes del estructuralismo simbólico.

Pero también nos ayuda a precisar lo propuesto por Víctor Martin (2009 ¿a o b?):

Desde que los seres humanos comenzaron a establecerse en asentamientos, disponer de un territorio ha sido una condición para la supervivencia, hecho aún dramáticamente presente en muchos conflictos contemporáneos. Al territorio se vinculaban las actividades productivas materiales, la construcción de relaciones de poder y el desarrollo de mecanismos para la defensa. El territorio nació como extensión que se conquistaba para ejercer sobre ella el dominio, el control y la administración. En tal sentido, dicho concepto tiene un origen militar, vinculado a la conquista y la defensa, y administrativo, relacionado a la provisión de recursos para la supervi-



vencia. Desde el punto de vista militar, el dominio del territorio supuso, desde sus orígenes, un primer momento de fragmentación, con el objeto de identificar y organizar a los actores sujetos a control, y un segundo momento de reunificación en una estructura de comando centralizado. (p. XX)

Si para determinar el hábitat se recurre a una comprensión del entorno en la que el modo de vida debe decidir su eficiencia para sobrevivir, entonces la perspectiva es más materialista y debe coincidir con ideas de los funcionalismos. Por ejemplo, si las prácticas de pesca no pueden continuarse durante estaciones del año en la que los caños y ríos viajan turbios, hay que identificar dentro de la territorialización simbólica de la comunidad fuentes de pescado en esos momentos del año, para que la práctica ancestral subsista como modo de subsistencia material de la comunidad.

2. MÉTODO

Es importante indicar, antes de este punto, que la estrategia adoptada fue la de las definiciones clásicas de antropología, en las cuales una etnia indígena es definida por su lengua materna y constituida por sus estructuras de parentesco. Estos dos indicadores, lengua materna y estructura de parentesco, fueron seleccionados por sobre otros, porque no permiten discusiones entre escuelas ni dan derecho a dudas. Ellas conforman la etnicidad relacionada.

Luego de establecida la etnicidad, se asocian otros indicadores de ancestralidad que muestran la calidad de las relaciones entre la cultura y el espacio, como, por ejemplo, la relación entre espacio y familia, entre espacio, familia y poder político, ecosistema y modos de apropiación, ecosistema y modos de convivencia, patrón de asentamiento comunitario, el espacio transformado según el paso de las estaciones u otras figuras temporales, la tensión entre tradición y modernidad reflejada en el espacio, los yacimientos arqueológicos y su naturaleza, etc. Una vez categorizadas algunas ideas recurrentes, estas se comparan con las etnografías sobre el tema, con el fin de determinar una etnicidad asociada, las relaciones intrasociales y extrasociales. Todo ello como parte del constructo etnográfico.

3. CARACTERIZACIÓN DE LA CULTURA BARÍ TRADICIONAL Y CONTEMPORÁNEA

La cultura tradicional barí ha sido estudiada desde una perspectiva antropológica, utilizando herramientas teóricas del materialismo cultural para su interpretación con las que hemos podido definir su forma económica social. Tenemos así que los barí se han organizado desde la antigüedad como una sociedad tribal con un modo de vida igualitario vegecultor. Es de vital importancia tener en cuenta sus formas tradicionales de ser, porque es lo que nos permite comprender la distribución espacial



de su cultura en el territorio y el equilibrio ambiental manifiesto en su relación con la naturaleza en el mantenimiento de su hábitat.

Un modo de producción de vida igualitario vegecultor significa que los barí se organizan sin estratos sociales para la implementación de su economía basada en cultivos rotatorios para la producción de tubérculos y raíces, como la yuca, por ejemplo, utilizando la técnica de roza y quema en la construcción de sus conucos.

Los barí se han caracterizado como pueblo que en su modo de vida vegecultor requiere de la movilidad para la búsqueda de nuevos espacios de diversos ecosistemas (evitando el desgaste de la tierra por las sucesivas siembras) que garanticen la reproducción de sus cultivos y el acceso a fuentes proteínicas mediante la caza, pesca y recolección de acuerdo con la estación del año.

Las relaciones sociales entre los barí son de carácter colectivo y recíproco, reguladas por un sistema de parentesco patrilineal organizado matrilocalmente. Poseen la figura de un líder llamado ñatubay por cada familia extendida, que tiene funciones de representar a la comunidad y organizar el trabajo diario. Pero el ñatubay no responde a la figura de “cacique” en el sentido que tienen las formas de organización social cacicales donde este posee poder de apropiación y distribución del excedente de producción de la economía tribal con forma de organización social estratificada. Por el contrario, una de las características del modo de vida igualitario vegecultor como la barí es lo limitado de la producción de plus producto, el cual es administrado por las unidades domésticas de producción o de las comunidades. Este modo de vida no requiere de centralización de poder, de la figura de un cacique, pues las comunidades son independientes y se autogobiernan.

El pueblo barí se mantiene unido con sus formas de organización social cohesionadas por el parentesco y por su modo de vida igualitaria y colectiva que lo estructura bajo un sentir étnico. Así lo argumenta Iraida Vargas Arena (1990):

El proceso productivo implica el esfuerzo colectivo de toda la comunidad. El grupo como un todo se aboca a las tareas de subsistencia lo que previene que surjan procesos de especialización laboral. Todos los miembros de la comunidad están obligados a prestar sus esfuerzos para el logro de los objetivos comunales de reproducción del grupo social, lo que los obliga a conocer y manejar los conocimientos sobre todas y cada una de las actividades que realiza el grupo, salvo la división sexual del trabajo, no existe otra forma de división laboral. (p. 286)

La forma tradicional de vivienda barí fue comunal (bohío) albergando de ocho a diez familias. A cada comunidad le corresponde un territorio en el que construyen de dos a tres bohíos separados por cinco a diez kilómetros, en el que practican su economía itinerante vegecultor. Los conucos tradicionales están contruidos alrededor del bohío y lechos de río, son parcelados para que sean trabajados por cada familia para la producción de plátanos, cambures, yuca, batata, ñame, auyama, caña de azúcar, aguacate, ají y algodón. En la actualidad se construyen viviendas más pequeñas



(asumiendo la forma de habitación del criollo) en la que pueden vivir de una a tres familias y las casas se agrupan de acuerdo con el parentesco. También se fundan casas en conucos lejanos que son visitadas cada cierto tiempo. Hoy día conservan el patrón de asentamiento ancestral ubicando las habitaciones en terrenos elevados, cercanos a los ríos y en zonas fértiles.

La organización social del trabajo se realiza de acuerdo con el sexo en el que hombres y mujeres tienen definidas sus labores cotidianas. Los hombres talan los bosques para levantar el conuco, van de cacería y pesca, buscan la materia prima para la manufactura de sus herramientas de trabajo (arco y flechas) y para hacer distintos tipos de flauta; también proveen la materia para el tejido de las fibras y acompañan a las mujeres en la educación de los hijos y para la carga de los productos del conuco de consumo diario. Las mujeres son las tejedoras de cestas, esteras, chinchorros y de la preparación de los alimentos. Antigualmente ellas elaboraban, mediante el hilado del algodón, el guayuco y la falda decorada con líneas llamado “Lugdu”, que eran su única prenda de vestir acompañada de collares y un cintillo de uso masculino. También elaboraban las vasijas de cerámica, hoy día ausente y sustituido por ollas de hierro y aluminio.

El modo de vida igualitario vegetador de los barí ha generado formas de conciencia social reflejadas en su sistema de parentesco, organización política autónoma comunitaria coordinada por el ñatubay, la distribución sexual del trabajo en la que los niños y niñas participan activamente para su socialización, y las formas de conciencia religiosas reflejadas en su cosmovisión, debido a ello su cotidianidad y territorio están habitados por entidades sagradas y aleccionadoras, tales como los *ishigbarí*, *taibabioyis*, *waibas* (algunas de carácter peligroso), que los sugestionan en la manera de vivir como barí en un universo habitado por un Dios llamado Sabaseba. Este representa el todo integrado (la unidad) y sapiente de la forma concreta de ser de la comunidad barí en su relación con la naturaleza.

Las formas de ser del barí también se reflejan en la cultura funeraria, en la cual existen variadas formas de enterramientos y tratamiento a sus difuntos. Tenemos así que se han reportados rituales en los cuales los muertos son dejados en chinchorros en el bosque, o enterrados en su sitios de habitación, motivo por el cual la familia deja el bohío para desplazarse a otra zona y así construir nuevamente la fundación de la comunidad.

4. LINGÜÍSTICA

Los barí son el único pueblo de tronco filial lingüístico chibcha en el territorio venezolano. Ya para el siglo XVIII los frailes Francisco de Catarroja y Javier de Alfaro hicieron algunas anotaciones de la lengua barí por petición del rey de España de la

época, según el misionero capuchino Adolfo de Villamañan (1978). Posteriormente se han escrito algunos textos de investigadores que incluyeron el glosario barí en sus investigaciones, como, por ejemplo, Gerardo Reichel-Dolmatoff (1945) en su obra *Los indios motilones: etnografía y lingüística*. También los capuchinos asignados a las misiones en territorio han publicado en sus memorias datos sobre esta lengua. Otros autores, por mencionar alguno, como Pedro J. Krisologo escribió: *Vocabulario, aspecto gramatical y descriptivo y diálogo en la lengua Barí*, en 1959.

Es importante señalar que desde los estudios lingüísticos iniciados por los misioneros capuchinos a partir de los años 1700 podemos argumentar que la presencia barí en la zona se puede considerar como una ocupación ancestral y tradicional.

5. LOS BARÍ EN EL PROCESO DE DEMARCACIÓN BOGSHÍ Y KARAÑAKAE, DOS CASOS COMO EJEMPLIFICACIÓN DE CENSOS Y DIARIOS DE CAMPO

a.1. Bogshí

Bogshí			
Edades	Masculino	Femenino	Sub-totales
0-10	68	61	129
11-20	33	40	73
21-30	29	27	56
31-40	20	18	38
41-50	11	8	19
51-60	8	7	15
61-70	0	1	1
71 o más	4	2	6
Totales	173	164	337

NOTA: Los censos aquí tomados fueron realizados por el profesor Roberto Lizarralde en 2004 (sólo los de la zona alta).

La comunidad Bogshí está conformada por un 49% de población femenina y un 51% de población masculina. Ambas se constituyen en su mayor parte en grupos etarios que oscilan entre 0 a 10 años (39% hombres y 38% mujeres), 11 a 20 años (19% hombres y 24% mujeres) y 21 a 30 años (17% hombres y 16% mujeres). Respecto al resto de los grupos etarios, se puede notar que disminuyen proporcionalmente a medida que aumenta la escala de edad, tanto en la población masculina como en la femenina, observándose que los grupos etarios que van de 31 a 40, de 41 a 50, 51 a 60, 61 a 70 y de 71 en adelante se encuentran representados en porcentajes de 12 a 1%.



a. Pueblo y lengua materna

En el diario de campo del mapa cognitivo realizado en la comunidad de Bogshí, como descripción general de esta comunidad tenemos que todos hablan como lengua materna el barí.

En el mapa cognitivo de territorialización de la comunidad de Bogshí, podemos ver a través de la misma nomenclatura que los egos dibujantes realizaron a pie del mapa los sitios de pesca, de cacería, cementerios, sitios míticos y sagrados, montañas y ríos más importantes de la zona, así como la comunidad, que es uno de los centros pilotos, incluyendo los fundos barí, los hitos y cuevas de guácharos.

b. Los participantes en la elaboración del mapa mental

En la misma comunidad realizamos el mapa cognitivo de territorialización con el primer y segundo ñatubay, llamados José Arakdou y Joaquín Bakainsho, respectivamente (ñatubay o caciques), los Saddou (ancianos) Alirio Okiono y Roberto Ayerabnire.

c. Descripción de la comunidad

La comunidad de Bogshí está ubicada en el Parque Nacional Sierra de Perijá con una población de aproximadamente 337 habitantes en 50 casas. Esta es una comunidad aborigen que ancestralmente ha estado asentada en la zona, los miembros de esta comunidad han habitado estos amplios territorios en perfecta armonía con la naturaleza desde tiempos ancestrales. Que el Estado venezolano reconozca a este pueblo la propiedad sobre los territorios significará una acción de justicia y garantizará la conservación de los mismos y su inclusión en la vida nacional.

En la realización del mapa cognitivo se evidencia el patrón de asentamiento de carácter patrilocal, evidenciándose en la disposición de las casas de habitación y las interacciones que establecen entre sí los individuos miembros de esta comunidad. De esta se tiene noticias de muy vieja data, esto quiere decir que de ella se tienen registros en los relatos de antropólogos como Roberto Lizarralde, es decir, que en sus relatos etnohistóricos ya da cuenta de la existencia de esta comunidad desde 1700. La misma está dentro de la zona conocida actualmente en el proceso de demarcación como AUTODEMARCADA y la misma está enclavada en el Parque Nacional Sierra de Perijá.

d. Límites espaciales

La comunidad de Bogshí tiene como límites:

- Norte: con la comunidad de Saymadoyi.
- Este: con la poligonal autodemarcada que se extiende hasta el hito N° 11.
- Sur: con la poligonal autodemarcada.
- Oeste: con Río de Oro, que es el límite territorial con Colombia.



Bogshí y Karañakae fungen como centros pilotos de todas las comunidades barí asentadas en los municipios Machiques y Jesús María Semprún, anunciamos esto debido a la importancia política de la misma con respecto a los restantes asentamientos.

e. Afectación a terceros

Acá incluimos a hacendados, otros grupos indígenas, campesinos criollos, parceleros e irregulares colombianos (paramilitares, guerrilla, narcotraficantes, desplazados, etc.).

La zona que rodea a la comunidad es selvática y conflictiva, relacionada con el hecho de estar enclavada en la frontera, donde el paramilitarismo, las guerrillas, el narcotráfico, la delincuencia organizada y no organizada, y los desplazados colombianos que huyen de sus lugares de origen a territorio venezolano buscando salvar sus vidas, van creando una problemática, puesto que se ubican en territorios de los pobladores barí de la comunidad de Bogshí, agregando una nueva situación de tensión.

f. Hábitat, zonas sagradas, caza, pesca y siembra

Las zonas sagradas tienen la característica de que en ellas se encuentran los cementerios y deidades que pueblan esos lugares. Por el territorio y cercano a la comunidad de Bogshí se hallan los cementerios, esto lo decimos puesto que son varios (unos más antiguos que otros), los más antiguos, según los Saddou, tienen cientos de años. Por toda la selva y en la propia comunidad habitan las deidades barí, estas son: los ishigbarí, taibabioyis, waibas y, por sobre todos, Sabaseba, su más alta deidad, quien los enseñó a ser gente y los descubrió dentro de la Piña amarilla.

En las zonas de caza se consiguen animales que sirven para su alimentación y otros usos, además de tener animales domesticados, como ganado vacuno y caprino, gallinas, patos, gansos, sobre todo para su alimentación. Estos también recurren a la casería, siendo los animales que con más frecuencia cazan el picure, danta, pava, paují, tucán, guacamaya, cochino de monte, guacharaca, pico de piedra, lapa, cachimamo, ardilla y monos. En este contexto deben lidiar con animales propios de la selva y que ponen en muchas oportunidades en peligro sus vidas, como los osos frontino, felinos, zorros, serpientes venenosas y caimanes que habitan en los ríos.

Las zonas de pesca donde practican esta actividad y los peces habitualmente consumidos y para otros usos se encuentran en los ríos e innumerables caños en los cuales los habitantes de esta comunidad pescan en la forma tradicional, conocida como la QUIRORA, es decir, la pesca comunal. Esta actividad no se circunscribe solo al mero hecho de pescar, en esta ocurren innumerables eventos, tales como competencias de carrera y obstáculos entre los hombres para determinar liderazgos, de pesca (cantidad de peces atrapados) y así comprobar capacidades y destrezas, juegos y divertimentos que duran todo el día. Esta actividad profundiza los lazos de solida-



ridad entre los miembros de la comunidad. Los peces que habitualmente pescan y consumen son: bocachico, pileta, doncella (bagre), manamana, armadillo (corroncho), lisa y trucha.

La zonas de siembra son de excelentes condiciones para la agricultura, siendo esta su principal fuente de sustento para la alimentación: el cultivo extensivo de hortalizas, tubérculos y farináceas. En ellas los habitantes de esta comunidad siembran piña, yuca, plátano, patilla, ocumo, auyama, ñame, caraota, cambures de diferentes tipos, quinchoncho y maíz.

5.2. Karañakae

Karañakae			
Edades	Masculino	Femenino	Sub-totales
0-10	40	38	78
11-20	15	15	30
21-30	11	11	22
31-40	11	9	20
41-50	8	3	11
51-60	2	1	3
61-70	1	1	2
71 o más	0	2	2
Totales	88	80	168

La población de Karañakae se representa mayormente en población masculina con un 52% y femenina en un 48%. En la población masculina predomina el grupo etario de 0 a 10 años con un 32%, igual que en la población femenina, seguidas por el rango de 11 a 20 años. El menor rango de edades en los hombres es el que va de 71 a más y en las mujeres el que va de 51 a 60 y 61 a 70.

Karañakae es una comunidad barí de unas 30 casas, aproximadamente, cuenta con la escuela, la estación de radio local, un multihogar y un caney como sitio de reuniones. Las construcciones en su mayoría tienen techo de palma o de zinc y paredes de madera, otras viviendas están hechas de bloque.

La comunidad sigue un patrón de asentamiento donde las casas se construyen en terreno elevado fértil cercano a un caño y al río Aricuaizab cuya nominación barí es Barakay. Las casas tienen una dirección este-oeste y están construidas siguiendo un

patrón de parentes copatrilocal, que permite visualizarlas de formas agrupadas por familias extendidas. Se observan postes de luz por toda la comunidad, unas canchas de voleibol y fútbol cercanas a la estación de radio local y la escuela, hay dos tomas de aguas ubicadas una al extremo este y la otra al oeste. También se observaron la existencia de algunas letrinas cercanas a las casas. Se ven animales de corral dispersos por toda la zona, como cochinos, patos, gallinas, pavos, y utilizan mulas para carga y para viajar. Algunas casas tienen perros guardianes que están pendientes de la proximidad de extraños.

El equipo de Demarcación llegó el 3 de julio del 2006 en horas del atardecer y fuimos recibidos por el segundo ñatubay (cacique) Fernando Escambio, a quien le informamos de la razón de nuestra presencia en Karañakae. Fernando nos comunicó que el ñatubay principal, Rufino Arabaicú, llegaba al pueblo al día siguiente para autorizar e informar a toda la comunidad sobre la actividad a realizar: la construcción del mapa cognoscitivo para la definición desde el propio barí de su territorio.

El señor Benito Asqueraya nos ofreció su casa para pernoctar y tener nuestro equipo de viaje y trabajo en resguardo mientras permanecemos en la comunidad. Benito es soltero, no tuvo mujer para hacer familia porque le falta una pierna sustituida por una prótesis, pero tiene hermanos, hermanas y sobrinos que lo acompañan. Él cumple una función especial en la comunidad, pues es poseedor del conocimiento de la cultura tradicional barí: maneja magistralmente la cosmovisión de sus ancestros y hace dibujos y pinturas de ello, además de ser un magnífico artesano en la construcción de arcos y flechas para la venta a los turistas y elaborar una serie de instrumentos musicales los cuales ejecuta con maestría. Benito nos cuenta, junto al chamán Daniel Bachatiba, que los jóvenes de la comunidad no quieren seguir la tradición barí, por eso es mejor preguntar a los ancianos si queremos conocer su cultura.

Interrogamos a Benito acerca de quienes hacen las casas y nos respondió que toda la familia participa en la construcción. Los hombres cortan los troncos y hacen la estructura, las mujeres y los niños cortan las palmas para el techo. Las casas de un grupo familiar tienen un área de terreno que las separa del resto de las casas que no son de su familia, sus integrantes mantienen la zona limpia de yerbas y la siembran con árboles frutales. Pueden hacer corrales de cría de animales para la venta y auto sustento. Benito posee un gallinero que es la reproducción de una casa barí en miniatura, en la comunidad varía la forma de resguardo de los animales de cría.

Benito nos enseña sobre la forma tradicional para hacer los chinchorros. *Bo* se denomina al chinchorro corto y *boochoro* al largo. Igual que en otras comunidades barí, el trabajo se divide por sexo. Los hombres cortan la cocuiza y las mujeres las vuelven hilos con un artefacto llamado shirakaa, el cual está hecho con una vara larga (de la misma madera que hacen las flechas) y en el extremo inferior tiene una lámina de caparazón de tortuga, que es donde descansa la fibra hecha hilo para hacer



una pelota; en un telar van entonces tejiendo el chinchorro. También se observaron esteras en el interior de las casas donde las mujeres se sientan con los niños.

Benito señala que antiguamente el deporte barí era el maratón, quizás por eso hoy día les gusta tanto el fútbol. También practican actividades recreativas ajenas a su cultura, como bolas criollas, papagayos, trompos y metras.

En la comunidad Karañakae aún se mantienen rasgos tradicionales de la cultura barí. Se observaron en el interior de algunas casas fogones internos que mostraban las tres piedras de uso ancestral para colocar encima las ollas. Antiguamente estas podían ser de arcilla y son conocidas en la arqueología como topias.

Conversando en la casa de Benito, pasó por el frente una señora anciana cargando una cesta de yuca en la forma tradicional, sosteniendo el peso con una cinta que pasa por la cabeza. La anciana llevaba las mamas al descubierto como antiguamente lo hacían las mujeres.

Benito acompañado de Daniel, en forma triste nos comenta que en su comunidad se están perdiendo los valores tradicionales de su cultura. “Los bachilleres” (refiriéndose a los docentes), nos dice Daniel, se empeñan en enseñar la cultura del labagdó (criollo), menospreciando la cultura ancestral barí. Es vital que se haga algo para que no desaparezcan nuestras costumbres, nos solicita.

a. La elaboración del mapa cognoscitivo de Karañakae

El primer ñatubay (cacique) Rufino Arabaicú se presentó al día siguiente de nuestra llegada a la comunidad algo retardado. Nos pidió que esperáramos un poco para reunir a la comunidad en el caney, que está a la entrada de Karañakae, y, cuando nos lo indicó Rufino, participamos al final de la reunión, informando a todos la razón de nuestra presencia y dimos una pequeña charla acerca del proceso de demarcación y la importancia que tiene la participación de todos en la construcción del mapa cognoscitivo y la información que pudieran suministrar acerca de su cultura. El ñatubay Rufino posteriormente nos indicó que la asamblea ya había concluido y que comenzaríamos la actividad después del almuerzo.

Cuando nos dirigimos al caney de reuniones, estaban los dos ñatubay Rufino y Fernando esperándonos con un grupo de mujeres y hombres, entre ellos varios ancianos. Rufino estaba sentado junto a una mesa en la que había varios mapas de cartografía nacional. El ñatubay Rufino, junto al grupo de hombres, nos explicaron la procedencia de esos mapas que estaban trabajados, uno con señales de perforaciones de prueba para la exploración de la zona en búsqueda de petróleo, el otro era el sondeo matriculado de exploración para determinar la presencia de carbón en la zona. Los mapas en cuestión fueron arrebatados por los barí a las propias compañías concesionarias (estadounidense la de petróleo y chilena la del carbón), que se encontraban incursionando la región para comenzar las explotaciones respectivas. Los

barí valientemente los enfrentaron con arcos y flechas y sabotearon todo intento de penetración de estas empresas en su territorio.

Al mostrarnos estos mapas, el ñatubay Rufino nos dejó claro el alto grado de conocimiento que ellos tienen de las ambiciones del Estado venezolano para la explotación de riquezas en su territorio y que ellos estarían dispuestos a morir por NO permitir que se destruya el ambiente, que es la fuente de su sustento desde sus ancestros.

El *shamán* Daniel Bachatiba comentó que él es fundador, junto a otras dos familias, de la comunidad Karañakae, que significa “Árbol Fuerte”. Daniel proviene de la comunidad de Aruutatacae (La Campiña), hace 22 años que se asentaron en esta zona para ganar territorio perdido por la invasión de las empresas petroleras norteamericanas, que estaban iniciando la explotación, con maquinarias, vehículos y obreros y luego para hacerle frente a los fundos labagdó (criollos), que se estaban diseminando por la zona hace más de ocho años. Daniel afirma que la fundación de la comunidad Karañakae es un movimiento estratégico de la etnia barí como pueblo, en la lucha y resistencia por no perder sus tierras ancestrales y manifestó que su mayor preocupación es que sea considerado el territorio barí como tierras baldías.

Cuando colocamos los pliegues de papel en el piso con los creyones para iniciar la construcción del mapa cognoscitivo, un barí comenzó a trazar la serranía de Perijá (Abogsanki) y el río Aricuaiza o Barakay, mientras intercambiaban impresiones en lengua barí todos los presentes para que el dibujante de turno no hiciera tan estrecho el río antes mencionado, inmediatamente comenzaron los trazos de la hacienda Puerto Estrella y la hacienda El Rodeo y después se ubicó a la comunidad Karañakae.

Poco a poco, entre hombres, mujeres y ancianos, bajo el escrutinio de los dos ñatubay Rufino y Fernando, se dibujó la tierra y el hábitat de la comunidad en la que se ve claramente la invasión de los fundos labagdó (criollos) en las zonas que indican los barí como buenas para levantar los conucos y para la obtención de materia prima y así hacer los objetos necesarios de su cultura.

Establecieron una amplia red de caminerías, trochas y carreteras que interconectan a los fundos tanto barí como labaddó (criollos) y dibujaron buena parte de ríos y caños que son utilizados para la pesca y caza de acuerdo con la estación lluviosa o seca; también indicaron las zonas para sembrar en los bosques ribereños, que son fertilizados con las crecidas de las aguas en invierno.

No dibujaron en su mapa cognoscitivo otra comunidad barí, solo fundos de su pertenencia e indicaron hacia la Sierra de Perijá como la zona donde están “los otros” barí. Las zonas sagradas son delineadas a su vez como regiones de peligro y también están orientadas hacia la Sierra. Las zonas sagradas son los territorios donde habitan los ishigbarí y otras entidades presentes en su cosmovisión la cual se mantiene latente. También son sagrados los sitios donde estuvieron las comunidades ancestrales ya



desaparecidas. Al este de Karañakae fue trazado el cementerio en el que se “entierran” a sus difuntos, indicador este del cambio de patrón en la cultura fúnebre, pues tradicionalmente era frecuente que la persona fallecida fuera abandonada en el bosque para que los animales devoraran sus restos colocados en un chinchorro.

6. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

Los soportes teóricos que asumimos, es decir, la biopolítica en la demarcación del hábitat y tierras del pueblo indígena barí, los postulados del materialismo cultural y los postulados de la ecología cultural, dieron cuenta de las simbolizaciones del mundo y estos corresponden a lazos materiales y simbólicos con el entorno. El método etnográfico y sus principales instrumentos, como la observación participante y el diálogo temático, dieron como resultado una descripción densa de los pueblos barí de Bogshí y Karañakae en Venezuela, donde se da parte de su organización social, política, económica, mágica-religiosa y sus luchas por la consecución de sus territorios ancestrales y contra la explotación del carbón en la Sierra de Perijá.

En este momento queremos hacer una serie de recomendaciones que consideramos contribuirían a elevar la calidad de vida del pueblo barí:

1. El pueblo barí merece ser tratado como iguales, es decir, como pares, con todos los deberes y derechos de cualquier ciudadano venezolano.
2. Luego del proceso de demarcación los órganos competentes deben pensar seriamente en constituir los municipios indígenas en todo el territorio nacional, esto buscando el fortalecimiento de las instituciones políticas de los pueblos indígenas y, en el caso que nos ocupa, del pueblo barí, cuestión que permitiría elevar el nivel de participación en la toma de decisiones en el acontecer local, regional, nacional e internacional, coadyudando en su autodeterminación y definitiva inclusión. De tal modo que el proceso de demarcación sobre sus territorios tiene entonces una doble importancia:
 - a) Abre caminos para resolver agudos conflictos que han inquietado regularmente a los barí en los últimos doscientos años.
 - b) Prepara al pueblo barí para una nueva época en la que deberán asumir los imperativos de su crecimiento demográfico.
 - c) Luchar por recursos.
 - d) Resolver directamente sus problemas con terceros.
3. Convertirse con ello en actores cada vez más protagónicos de su destino.
4. Considerar y apoyar por parte de todos los organismos del Estado nacional, los gobiernos regional y municipal, los proyectos de desarrollo en los ámbitos de la salud, la cultural, el deportivo y, sobre todo, de desarrollo económico, que permita elevar la calidad de vida del pueblo barí.
5. Solicitar al Estado, a través del Poder Ejecutivo, que expropie y pague a los

respectivos dueños las bienhechurías sobre las haciendas que se encuentran en territorio barí, en función de garantizar la subsistencia de este pueblo indígena.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- De Bustos Guadaño, E. (2004). *Lenguaje, Comunicación y Cognición: Temas Básicos*. Madrid, España: UNED.
- De Villamañan, A. (1978). *Vocabulario Barí comparado*. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello.
- Lizarralde, R., Beckerman, St. y Elsass, P. (1987). *Indigenous survival among the Bari and Anahuac: strategies and perspectives*. Denmark: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Lizarralde, R. (1975). *El Barí. Indios de la selva tropical*. Caracas, Venezuela: Edisa Editores.
- Ley Orgánica de los Pueblos y Comunidades Indígenas*. (2005, Diciembre 27). Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, 38.344 (Extraordinario). Diciembre 27, 2005. Recuperado de http://www.minpi.gob.ve/assets/pdf/marco_juridico/LEY%20ORGANICA%20DE%20PUEBLOS%20Y%20COMUNIDADES%20INDIGENAS.pdf
- Martin, V. (2009a). *Una "Biopolítica" para Latinoamérica* (trabajo mimeografiado). Zulia, Venezuela: Universidad del Zulia, Doctorado en Ciencias Políticas.
- _____. (2009b). *Ciudad y Convivencia. Un enfoque ético de los problemas de la convivencia en las ciudades de América Latina* (trabajo mimeografiado). Zulia, Venezuela: Universidad del Zulia. Doctorado en Ciencias Políticas.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1945). Los indios motilones: etnografía y lingüística. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, II: 15-116.
- Vargas Arenas, I. (1990). *Arqueología, Ciencia y Sociedad*. Caracas, Venezuela: Editorial Abre Brecha.



LOS PLANES DE VIDA COMO HERRAMIENTA PARA IMPULSAR EL DERECHO AL TERRITORIO INDÍGENA EN VENEZUELA CASO DE ESTUDIO: COMUNIDAD INDÍGENA LA PERIQUERA^{1,2}

LINDA BUSTILLOS

Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Grupo de Trabajo sobre Asuntos
Indígenas (GTAI), Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela

VLADIMIR AGUILAR

Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Grupo de Trabajo sobre Asuntos
Indígenas (GTAI), Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela

CARLOS GRIMALDO

Departamento de Derecho Privado, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas,
Grupo de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (GTAI), Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela

INTRODUCCIÓN

En el marco de la diversidad cultural y en las implicaciones que ello tiene en la dinámica y el desarrollo de la sociedad contemporánea, se hace necesario entender la importancia del reconocimiento de otras culturas y de las formas que estas tienen para relacionarse con su entorno, a partir de sus sistemas de conocimientos locales y culturales.

- 1 La comunidad La Periquera se localiza, según la división político-territorial pemón, en el sector I PARAWATA (Paragua). Es una de las 32 comunidades ubicadas en la cuenca de los ríos Parawata y Karoní (Caroní). Se puede localizar entre los ríos Caroní, Paragua y Chiguao. El sector I posee aproximadamente 2.600 hectáreas (alto, medio y bajo Parawata). La Periquera se encuentra ubicada en el sector medio y posee aproximadamente 30 hectáreas.
- 2 Este artículo es el resultado de un proyecto de investigación financiado por el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA), de la Universidad de Los Andes (Mérida-Venezuela), bajo el código D-418-11-09-A, el cual se titula “Una propuesta metodológica para diseñar planes de ordenamiento *sui generis* en territorios y hábitat indígenas”.



Esta diversidad cultural se inscribe en los actores etnoculturales,³ los cuales han sido excluidos por el Estado y la sociedad desde épocas anteriores. Actualmente la tendencia a homogeneizar estas culturas aumenta frente a una sociedad imbuida en la era de la mundialización. Sin embargo, a la par de estas dinámicas de cambio, existe la presión de un sector social tanto nacional como internacional preocupados por preservar este legado cultural, los cuales han generado toda una corriente de pensamiento y de acción capaces de desarrollar derechos en favor de estos actores, así como de la aparición de nuevas tendencias destinadas a valorar estas culturas como parte del patrimonio cultural de la humanidad.

Después de la Segunda Guerra Mundial y con el comienzo del proceso de descolonización, se promovió la protección de los Derechos Humanos (y específicamente con relación a los pueblos y minorías), así como el desarrollo de políticas capaces de dar cuenta del bienestar y de la calidad de vida de estas personas pertenecientes a estos colectivos para que pudieran mantenerse fuera de la égida del Estado, preservando sus culturas que hasta ahora habían sido víctimas de etnocidio. Por ello, se hace importante innovar nuevas formas de pensamiento en las cuales lo cultural sea parte de un debate más amplio del devenir de la humanidad.

En virtud de lo anterior, surge la necesidad de preservar las culturas, de reivindicar las grandes atrocidades que estos colectivos han padecido por sus propias características y de conservar los ecosistemas ricos en diversidad biológica donde estos pueblos habitan. De igual manera, se manifiesta la inquietud de trabajar en la validación de la etn-cartografía como planes de ordenamiento territorial en hábitat y tierras indígenas debido a que los mismos reafirman la dinámica cultural del territorio.

Así, por ejemplo, en el caso de los *khomani san* y otros pueblos indígenas en Sudafrica, la etn-cartografía sirvió como instrumento para comprobar el **previo uso y ocupación de las tierras**. En este sentido,

estas representaciones ayudan a demostrar los conocimientos de los mayores y algunos han sido utilizados eficazmente en los procesos judiciales. Cabe considerar que una expresión tangible del patrimonio intangible constituye una prueba más fuerte que el testimonio oral o el relato de una historia oral. (Crawhall, 2003, p. 10)

Un plan de ordenamiento en hábitat y tierras de pueblos y comunidades indígenas implicaría una concepción *sui géneris* del mismo, donde lo cultural sería el elemento transversal para interpretar los usos ancestrales de sus tierras (uso de los suelos) a través de sus sistemas de conocimientos tradicionales (conocimiento técnico).

3 Actores etnoculturales: lo utilizamos para referirnos a las minorías y a los pueblos indígenas. A efectos del presente trabajo, sólo serán objeto de estudio los pueblos indígenas.



Lo anterior conlleva a las siguientes interrogantes: ¿Por qué los pueblos indígenas deben tener planes *sui géneris* de ordenamiento territorial? Para dar respuesta a esta pregunta es necesario realizar una valoración transdisciplinaria sobre el asunto en cuestión, la cual abordaremos a partir de tres perspectivas: una primera perspectiva normativa en términos de derechos emergentes, para valorar cuáles son los derechos que se les reconocen a los pueblos indígenas (si los mismos son titulares de Derechos Territoriales o no); una segunda perspectiva enmarcada en la geografía cultural, que nos permite tener una interpretación amplia sobre el paisaje y su conexión con la cultura, definiendo así una política de ordenamiento territorial a partir de la cosmovisión indígena; y, finalmente, un enfoque antropológico cultural para deslastrarnos de nuestra realidad y entender la del otro y su colectivo (pueblos y comunidades indígenas, respectivamente).

Desde la perspectiva normativa, el derecho internacional reconoce a los pueblos y comunidades indígenas una serie de derechos enmarcados en la noción de Derechos Humanos, cuyo ejercicio llevaría a un objetivo superior que es la supervivencia de estas culturas acorde con su cosmovisión en el tiempo.

Existen distintos instrumentos jurídicos en materia de Derechos Humanos como: la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos (1948), los Pactos Internacionales de Derechos Humanos (civiles y políticos, y económicos, sociales y culturales, respectivamente) (1966), la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1963), la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989), y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), que obligan al Estado (deber) a respetar la identidad de estos pueblos diferenciados, reconociendo el derecho y la práctica a su lengua materna, a profesar su religión, a vivir según sus costumbres y tradiciones, al fortalecimiento de sus medicinas tradicionales y al derecho sobre sus territorios, que incluye la administración de los recursos que allí se encuentran.

Estos derechos, que son resultados de una realidad social cambiante, han sido ratificados por la mayoría de los países que tienen en su seno una población heterogénea caracterizada por diferencias culturales. Sin embargo, para el ejercicio de todos los derechos reconocidos en los distintos instrumentos internacionales, es necesaria la materialización inmediata de un solo derecho que responde al Derecho al Territorio y a la administración de los recursos que se encuentran en este. Para entender esto tendríamos que valorar dos cosas: primero, el por qué es importante el derecho al territorio; y segundo, por qué es necesario que estos sujetos administren sus recursos.

El Derecho al Territorio permite que se reconozca y se titule la propiedad que se tiene sobre el mismo, evitando así las injerencias externas para poder desarrollar y materializar el resto de los derechos reconocidos. Así mismo, permite disponer de



los recursos para lograr el bienestar económico de dichos pueblos. En palabras de Héctor Gros (citado en González, Carpizo y Fajnzyblber, 1983):

La efectividad del derecho a la libre determinación de un pueblo es condición ineludible para que puedan existir otros derechos y libertades del hombre. Un pueblo solamente puede adoptar las medidas necesarias para consagrar la dignidad humana, el pleno goce de todos los derechos y el progreso político, económico, social y cultural de todos los seres humanos, sin discriminación alguna, cuando ha logrado su libre determinación. (p. 284)

En el caso de Venezuela, la Constitución Bolivariana de Venezuela (1999), en su artículo 119, reconoce la existencia de pueblos y comunidades indígenas, así como su territorio y el derecho de demarcar el mismo. La materialización de este principio garantizaría el ejercicio de los demás derechos como es el acceso a los recursos naturales, la medicina tradicional, la educación intercultural bilingüe, la salud integral según sus prácticas y cultura, las prácticas económicas, propiedad intelectual, la participación política, entre otros.

Una segunda perspectiva la definimos a través de la geografía cultural, la cual nos permite entender que

en lugar de ser vista la cultura como un objeto estático o monolítico, la cultura considerada como –evento– llevaría una definición interactiva y dinámica, poniendo énfasis analítico en las relaciones complejas de dominación, oposición y reapropiación que caracterizan a las subculturas minoritarias en sociedades urbanas contemporáneas. (Kramsch, 1998, p. 55)

La geografía cultural nos permitiría redefinir conceptos como territorio y ordenamiento territorial en el sentido de priorizar el elemento cultural, el cual ya no debería ser interpretado como una categoría a tomar en cuenta en el estudio, sino como el medio para comprender el espacio y su funcionamiento, pues en el caso de los pueblos indígenas el territorio y sus usos están determinados por su cosmogonía. En este sentido, la construcción de lo primero (territorio y usos) está concatenado a la memoria histórica de los actores quienes en el marco de la presente investigación son sujetos de derecho.

Esto último puede pensarse bajo el enfoque de la geografía cultural, en palabras de Kramsch (1998): “llevarían a una ampliación de las fuentes tradicionales de estudio sauerianas, abarcando el análisis simbólico y textual del paisaje, concebido así como una compleja construcción simbólica cultural que ordena el mundo externo, requiriendo herramientas más interpretativas que morfológicas” (p. 55).

En este sentido, la geografía cultural nos permite debatir en torno a la idea de una ordenación territorial *sui géneris*, para actores cuyas características sean distintas al resto de la población y que han logrado mantenerse y resistir frente a un mundo cada vez más globalizado, padeciendo en la actualidad la presión a ser insertados dentro de la dinámica estatal, como es el caso de los pueblos indígenas.



En Venezuela, los pueblos y comunidades indígenas desde la época de la colonización han resistido las consecuencias de los procesos de aculturación, perdiendo en algunos casos elementos propios de su cultura, como la lengua, la religión y su mitología sobre el territorio. Sin embargo, en otros casos, como consecuencia de la injerencia externa (por ejemplo, de mineros, ganaderos, transnacionales y proyectos de desarrollo del Estado), estos pueblos han perdido sus territorios y con ello la relación cultural que estos tenían con el mismo.

Finalmente, es necesario desarrollar una tercera perspectiva para abordar el análisis a partir de la antropología cultural, la cual nos ayuda a

[...] comprender las diferencias existentes entre las múltiples culturas que en un mismo tiempo se dan en el mundo, superando la tendencia etnocéntrica que nos lleva a interpretar y a enjuiciar los patrones de los otros conglomerados humanos con aquellos de los que yo formo parte, lo que de entrada lleva a una errónea comprensión de lo otro. (Malo González, 2002, p. 20)

De esta forma, la antropología cultural nos permite entender la realidad del otro (pueblo indígena) para deslastrarnos de nuestros propios conceptos y proponer un ordenamiento territorial *sui generis* a partir de las propias realidades de los pueblos y comunidades indígenas.

En el presente trabajo abordaremos desde una perspectiva cultural y transdisciplinaria (derecho, geografía, ciencia política y antropología, respectivamente) la noción de un plan de ordenamiento *sui generis* en hábitat indígenas. Para esto se tiene como fundamento la etnocartografía, la cual definimos como aquellos mapas mentales que han elaborado los propios pueblos indígenas en los cuales se plasma su concepción de territorio y el uso que estos han dado a cada lugar. Estos usos han sido definidos ancestralmente sólo a través de los saberes colectivos y de su relación con el territorio, sin necesidad de estudios técnicos.

Debido a los distintos conflictos sociales que se han desencadenado en Venezuela, como el caso de los indígenas pemón en La Paragua, acechados por el problema de la minería, o de los yukpa en la Sierra de Perijá, amenazados por las empresas de carbón y los ganaderos, surge la necesidad de profundizar en una herramienta de gestión territorial (desde lo académico) que acelere la política de demarcación y titulación en los territorios indígenas.

Los Planes de Vida en hábitat y tierras fortalecerán la dinámica y el uso de cada uno de los lugares que estos pueblos describen en la etnocartografía, lo cual permitirá avanzar en el proceso de demarcación de territorios indígenas, protegiendo y preservando las culturas ancestrales del Estado venezolano, a la par de los ecosistemas más frágiles y más antiguos del planeta como es el Macizo Guayanés, donde hay diversidad biológica y cultural.



I. EL PROBLEMA EN CUESTIÓN. LA ORDENACIÓN DE TERRITORIO DESDE EL ESTADO CONTRA LOS PLANES DE VIDA COMO POLÍTICA DESDE ABAJO

La ordenación del territorio es una política de Estado y un mandato constitucional que busca promover un orden social, económico y político-institucional en espacios geográficos concretos. Esta política puede realizarse en distintos niveles, ya sea nacional, regional o local.

De acuerdo con la definición del profesor Elías Méndez (2005),

[...] la ordenación del territorio es un proceso de planificación y gestión pública para conocer, promover, controlar y administrar la ocupación y usos del territorio, conjuntamente con la localización de actividades económicas, la organización de la red de centros urbanos y del espacio rural, la cobertura del equipamiento de infraestructura de servicios y la adecuación de la estructura administrativa del Estado a las exigencias socio-territoriales; en un todo acorde con el manejo de los recursos naturales y la prevención de riesgos ambientales, a fin de lograr objetivos múltiples del desarrollo integral y sostenible. (p. 6)

Esta definición sobre ordenamiento territorial se extiende a todos los niveles del territorio y busca lograr un desarrollo armónico del mismo, estando condicionado por las características socioeconómicas, físico-naturales y político-institucionales del territorio a ordenar. Para el caso de ordenamiento del territorio en hábitats indígenas, es condición necesaria y transversal el componente cultural (ancestral o tradicional).

De acuerdo como lo señala el artículo 128 de la Constitución (1999): “El Estado desarrollará una política de ordenación del territorio atendiendo a las realidades ecológicas, geográficas, poblacionales, sociales, culturales, económicas y políticas, de acuerdo con las premisas del desarrollo sustentable, que incluya la información, consulta y participación ciudadana” (subrayado nuestro). De acuerdo con lo anterior y según se encuentra tipificado en el artículo 5 de la Ley Orgánica para la Ordenación del Territorio (LOPOT) (1983),

Son instrumentos básicos de la Ordenación del Territorio, el Plan Nacional de Ordenación del Territorio, y los siguientes planes en los cuales éste se desagrega:

- a. Los Planes Regionales de Ordenación del Territorio.
- b. Los planes nacionales de aprovechamiento de los recursos naturales y los demás planes sectoriales.
- c. Los planes de ordenación urbanísticas.
- d. Los planes de Área Bajo Régimen de Administración Especial (ABRAE).⁴

4 El artículo 15 de la Ley Orgánica de Ordenación del Territorio (1983) enumera diez Áreas Bajo Régimen de Administración Especial (ABRAE): “1) Parques Nacionales; 2) Zonas Protectoras; 3) Reservas Forestales; 4) áreas Especiales de Seguridad y Defensa; 5) Reservas de Fauna Silvestre; 6) Refugios de Fauna Silvestre; 7) Santuarios de Fauna Silvestre; 8) Monumentos Naturales; 9) Zonas de Interés Turístico; 10) Áreas sometidas a un régimen de administración especial consagradas en los Tratados Internacionales” (p. 9). Al igual que otras mencionadas en artículo 16 de la presente ley.

e. Los demás planes de ordenación del territorio que demande el proceso de desarrollo integral del país. (pp. 3-4).

Estos planes de ordenamiento que se deben elaborar a lo largo de todo el territorio venezolano con el fin de lograr un desarrollo sostenible que promueva las transformaciones sociales, elevando la calidad de vida, expandiendo la capacidad de bienes y servicios y cambiando a su vez la cultura, no concuerda con la concepción de territorio y de calidad de vida de los pueblos indígenas, lo cual se reafirma cuando los territorios indígenas no están inscritos en los Planes de Ordenamiento Territorial que describe la LOPOT en los distintos niveles y sectores del territorio venezolano, incluyendo las ABRAE.

De acuerdo con lo anterior, el arquitecto Gustavo Agredo (2006) nos señala que:

[...] la visión actual sobre Ordenamiento del Territorio puede considerarse como una manifestación metodológica cuya finalidad persigue el conocimiento de este y su buen manejo. Desafortunadamente la aplicación del modelo europeo trae sus dificultades, al no entrar a interpretar el sentido de las comunidades que habitan el territorio, especialmente las etnias indígenas, quienes ocupan de manera afortunada gran parte del mismo, que son consideradas reservas ecosistémicas. Para los indígenas particularmente, la Ordenación del Territorio no persigue fines de carácter mercantilista ni económico, sino una forma de vida de integralidad ser humano-cosmo. Sin embargo, este derecho de carácter ancestral se ve afectado por situaciones de orden público, político-administrativo, estrategias de gobierno, intervención extranjera, apertura económica, globalización, entre muchos más factores desequilibrantes. (p. 28)

Siguiendo a Gustavo Agredo, una ordenación en hábitat y tierras indígenas implicaría comprender el vínculo cultural que estos pueblos y comunidades desarrollan con su entorno en esa suerte de apropiación del espacio a partir de ritos, mitos y costumbres, entre otros, que le dan pertenencia y determinan su uso y ocupación.

En el caso de Venezuela, validar la etnocartografía como Planes de Ordenamiento Ancestrales o lo que para el pueblo pemón son Planes de Vida, permitiría avanzar en el proceso de (auto)demarcación, facilitándole al Estado la elaboración de planes de ordenamiento en zonas indígenas bajo la óptica occidental o bajo la visión de ABRAE, pues si esto último se ejecutara, aún cuando se les haya reconocido y titulado el territorio a los pueblos indígenas, estos estarían en un proceso de desaparición como cultura, ya que la dinámica del territorio (usos) está estrechamente relacionada con su sistema de conocimientos locales para relacionarse con la tierra.

Mientras no exista una política de ordenamiento territorial en zonas indígenas que lleve implícita la dinámica cultural que cobra vida en los territorios ancestrales y tradicionales, reconociendo que existe una ocupación y uso ancestral de estas tierras, existirán otras políticas de Estado que, buscando paliar las carestías indígenas (creadas desde el despojo de sus territorios en tiempo de colonización y hasta la



actualidad), conducirán indirectamente a la transformación de estas culturas y a la inserción de las mismas en la dinámica de un sistema occidental que no las aceptaría bajo las mismas condiciones.

Para demostrar que se pueden ordenar hábitats y tierras indígenas a través de la etn-cartografía como una herramienta para fortalecer las formas de vida de estas comunidades y pueblos indígenas, se trabajará con la etn-cartografía de la “Nueva Periquera”, comunidad indígena pemón, ubicada en el Municipio Bolivariano de Angostura (llamado municipio Raúl Leoni hasta junio del 2009), en la parroquia Barceloneta, cuya capital es la población de La Paragua, llamada a su vez por los indígenas pemón *PARAWATA* en su idioma. Las razones se deben a la gran variedad de pueblos y comunidades indígenas que habitan en la zona y a la gran diversidad biológica que se encuentra amenazada, al igual que los pueblos y comunidades indígenas, por la actividad intensiva e irracional de la minería.

En el año 2006 se genera un conflicto social debido a la actividad minera en la zona que dejó cuatro muertos mineros y dos indígenas, además de la contaminación del río Paragua y de la degradación ambiental. El problema de la minería se ha convertido en insostenible,

[...] una simple revisión de los diagnósticos de la actividad minera en la cuenca del río Caroní y las reuniones de alto nivel que se han realizado en los últimos 15 años para erradicar la minería ilegal confirma que todo está dicho en esta materia. Sólo tres fechas para recordar. En el año 1991, la Vicepresidencia de Minería de CVG, Tecmin y Edelca⁵ realizaron el estudio integral de la actividad minera en la cuenca del río Caroní. Para ese entonces, el estudio evidenció la necesidad de ordenar la minería de oro y diamante en el mencionado sector por la existencia de “una minería con métodos de explotación irracional” que generaba entre otros impactos, los siguientes: afectación de 2.000 hectáreas de vegetación; una remoción aproximada de 71 mil toneladas métricas de suelo, valores de mercurio disuelto, entre otros. Este estudio generó la promulgación del Decreto N° 1.742 de fecha 25-07-91 mediante el cual se dictó el marco general para la normalización de la actividad de exploración, desarrollo y explotación de oro y diamante en la cuenca del Alto Caroní. Luego, el 14 de julio de 1994, Ministros, Gobernadores y CVG firmaron la “Declaración sobre la Minería en Guayana”, la cual estructuró una comisión de alto nivel y un comité operativo para “analizar la normativa regulatoria de la actividad minero-forestal-ambiental en los estados Bolívar, Amazonas y Delta Amacuro” y decretar “medidas urgentes para detener la minería irracional”. En el mismo documento se instó a “rechazar la minería irracional depredadora y las actividades mineras ejecutadas por ilegales. (Guzmán Bigott, 2006, s/p)

De esta forma, las 33 comunidades indígenas ubicadas en la cuenca de los ríos Parawata (Paragua) y Karoni (Caroní), dentro de las cuales “26 comunidades indígenas son Pemón y en ellas están representados en su mayoría, los tronco familia-

5 CVG: Corporación Venezolana de Guayana; Tecmin: Técnica Minera C.A., empresa pública de la CVG; Edelca: Electrificación del Caroní C.A., empresa de generación hidroeléctrica más importante de Venezuela, forma parte del conglomerado industrial de la CVG ubicado en la región de Guayana.

res *Kamarakoto* y *Arekuna*. Las seis comunidades restantes pertenecen a los pueblos *Uruak*, *Arutani*, *Sape*, *Ye 'kwana* y *Kurripako*” (Bastidas, Croes y Piña, 2006, p. 71), se encuentran en riesgo de desaparición cultural por los efectos de la minería, no sólo en la degradación ambiental del hábitat de estas comunidades indígenas, sino además por las condiciones sociales insostenibles que se derivan de esta actividad (prostitución, alcohol, minería ilegal, tráfico, etc.).

Los recursos ambientales que se ven afectados por estas actividades mineras son necesarios para la sobrevivencia de estas comunidades indígenas. En su dinámica cultural el territorio no es sólo productivo (concepción del minero al extraer de la tierra oro y diamante), sino que implica todo su desarrollo. Por ejemplo, los ríos, quebradas, lagunas, saltos y caños que se ven afectados por el mercurio, las máquinas y otros instrumentos para extraer el mineral, no sólo sirven de medios de comunicación sino, además, son vitales para el consumo (agua y pesca) y la recreación. Asimismo, los minerales que se extraen en algunos casos se encuentran en sitios identificados como sagrados, lo cual ha traído conflictos importantes con la actividad minera.

Debido a lo anterior y teniendo en cuenta que ningún decreto en la zona ha dado resultado para evitar la actividad minera ilegal e irracional con el objeto de proteger el ambiente, se hace necesario –frente a propuestas que sugieren que la solución es convertirlo en Parque Nacional, entendiendo que el mismo cuenta con un ordenamiento y reglamento que limita la vida de los indígenas a una parte de las zonificaciones que ellos realizan sobre el territorio de acuerdo con lo que determina el reglamento de uso de estas ABRAE–, diríamos que se hace imprescindible validar la etn-cartografía como planes de ordenamiento ancestrales de estas comunidades y el respeto de los mismos por parte del Estado.

Una propuesta de ordenamiento territorial en hábitats y tierras de pueblos y comunidades indígenas proporcionaría, por un lado, una estrategia para fortalecer y garantizar las formas de vida de estas culturas y la conservación del ambiente de acuerdo con los sistemas tradicionales con los cuales estas comunidades se han relacionado ancestralmente con su entorno, asumiendo que los propios pueblos y comunidades indígenas son los protectores de sus hábitat; y por otro lado, permitiría desarrollar una relación directa entre el deslinde y las titulaciones. En tal sentido, lo que se titule debe ser lo que los indígenas han plasmado en la etn-cartografía sobre su territorio y el plan de ordenamiento, así como los proyectos y programas que se desprendan del mismo deben elaborarse de acuerdo con su relación cultural con el territorio dirigiéndose estas políticas a fortalecer su cosmovisión de pueblo.



II. PROPUESTA. LOS PLANES DE VIDA COMO HERRAMIENTAS DE GESTIÓN TERRITORIAL

Según la visión indígena, la ordenación del territorio sería un proceso ancestral en el que, de acuerdo con la mitología y la conexión con el territorio que ancestral y tradicionalmente han ocupado, se logran transmitir de generación en generación aquellos sistemas de conocimientos tradicionales capaces de determinar la ocupación y el uso del territorio. Esta ordenación del territorio responde a sus creencias y necesidades como pueblo.

Por tanto, transcribimos el concepto de ordenación del territorio (occidental) al de Planes de Vida desde la visión indígena. En este sentido,

[...] el plan de vida fortalece el vivir dentro de los principios y valores como pueblo y comunidades y ser protagonista de las decisiones de su propia vida, logrando construir desde la interculturalidad una propuesta de gestión pública de los espacios que se ocupan [...] Se concibe al hábitat indígena como punto de partida para la elaboración de los planes de ordenación, sustentados desde la perspectiva indígena, léase Plan de vida, quienes deberán involucrar más la facilitación de los conflictos socio-ambientales. (Pizarro, 2008, p. 17)

CUADRO N° 3. DIFERENCIAS CONCEPTUALES.
ORDENACIÓN DEL TERRITORIO Y PLANES DE VIDA

Definición Europea	Definición realizada por el pueblo indígena pemón
Según la visión técnica de lograr la mayor armonía territorial mejorando la calidad de vida de los ciudadanos.	Según la visión indígena de fortalecer sus formas de vida y lograr establecer la armonía entre territorio y cultura, pese a las injerencias externas a través de una visión intercultural.

FUENTE: Elaboración propia.

Estas diferencias nos demuestran que existen visiones distintas para abordar un plan de ordenamiento en áreas indígenas. Esto nos permite puntualizar sobre tres elementos que nos ayudarán a tener una visión intercultural al momento de validar y fortalecer los Planes de Vida:

1. Los indígenas, además de tener una visión distinta del significado de tierra en su cultura, también tienen diferencias en la forma de interpretar los límites de territorio. Para ellos no existe el concepto de frontera, definición creada desde la con-

figuración del Estado-Nación Westfaliano en 1648 y que define los límites políticos territoriales entre un territorio y otro. Para los indígenas los territorios son continuos y, por ser pueblos anteriores a la existencia del Estado-Nación, su noción de frontera es inexistente. Un ejemplo de ello es que se encuentran pemón en Guayana, Venezuela y Brasil y en su relación se identifican como pueblo pemón.

2. Según la división política-territorial del Estado venezolano, existen tres niveles: el nacional, el regional y el municipal. Así, por ejemplo, el estado Bolívar, donde se desarrolló el presente trabajo, se divide en once municipios. Para la concepción indígena el territorio donde se encuentra distribuido el pueblo pemón,⁶ que es a lo largo de todo el estado Bolívar, se divide en VIII sectores, encontrándose cada uno representado por una autoridad tradicional. En este sentido, el concepto de municipio no es lo que rige su dinámica sino el de los sectores.

3. Los Planes de Ordenamiento Territorial se aplican conjuntamente en el área urbana y rural y utilizan las potencialidades y las limitaciones para buscar el desarrollo sostenible del espacio geográfico a ordenar, después de un proceso de diagnóstico, planes, programas y proyectos que nos permita ver la visión a futuro que deberá tener este territorio organizado. Sin embargo, en el caso del hábitat y tierras indígenas, precisamente las que se encuentran en áreas de gran fragilidad ambiental son todas rurales y están ordenadas según sus usos ancestrales. Los planes, programas y proyectos que surjan por la incorporación de nuevas dinámicas, propias o externas, deberán realizarse a través de políticas interculturales que busquen el fortalecimiento de sus modos de vida.

Los conocimientos tradicionales son los que han dado la dinámica al territorio sin necesidad de estudios técnicos. Para los indígenas cada lugar representa algo y el respeto por la naturaleza es parte de sus creencias.

Así mismo, cuando utilizamos el término de calidad de vida, que constituye uno de los presupuestos de los planes de ordenamiento territorial, señalamos que la calidad de vida de la población

[...] está asociada a la satisfacción de un conjunto de necesidades relacionadas con la existencia misma de los seres humanos, el acceso real de las personas a los bienes y servicios, el mejoramiento del ingreso, los beneficios que se derivan de un ambiente sano, seguro y confortable y de disponer de un territorio organizado, donde la gente quiere vivir y trascender. (Méndez, 2005, p. 15)

En el caso del pueblo pemón, la calidad de vida se sustenta en la “seguridad por el territorio” (Pizarro, 2008, p. 15). En virtud de ello y

6 Esta categoría de sectores es utilizada según la organización territorial pemón y, siendo el pueblo indígena con el que vamos a trabajar, se hace importante tener presente la división que ellos han creado sobre su territorio.



aunado a esta consideración la calidad de vida tiene relación con el sistema de valores definido a través de una evaluación que de su propia vida tienen los Pemón: disponibilidad y calidad de los recursos dentro de un equilibrio que supera lo meramente ecológico, esto es, la consideración del territorio para el conocimiento, uso y manejo de los recursos asociada a la producción alimentaria, la salud, la educación, acompañados de las premisas de sostenibilidad, seguridad personal y jurídica. (Croes, 2007, p. 28)

El objetivo preciso de la calidad de vida de los pueblos y comunidades indígenas está directamente asociado con la protección de sus territorios y sus recursos.

III. METODOLOGÍA GENERAL PARA LA ELABORACIÓN DEL PLAN DE VIDA DE LA COMUNIDAD LA PERIQUERA DEL PUEBLO PEMÓN. VENEZUELA, ESTADO BOLÍVAR⁷

A continuación se presenta el procedimiento metodológico que se siguió en la investigación:

Primera Fase. Revisión y recopilación de información bibliográfica y cartográfica

Esta primera fase consistió en la revisión de textos, libros, revistas, mapoteca, internet y cualquier otra fuente que arrojó información del tema, así mismo se desarrolló un trabajo de investigación en las instituciones que tenían información relacionada sobre nuestro tema de interés, como: la Fundación la Salle y la Federación de Indígenas del Estado Bolívar. De igual forma, se realizó la revisión de la cartográfica base y temática y de fotografías aéreas e imágenes satelitales.

Segunda Fase. Delimitación del área de estudio

En esta fase se procedió a delimitar el área objeto de estudio de esta investigación, empleando criterios topográficos y político administrativos (visión intercultural), trabajando sobre la base de una escala 1:500.000 para el caso de los mapas base y temáticos.

Tercera Fase. Análisis del marco legal indígena nacional e internacional

En esta fase se estudió el marco legal en materia de derechos indígenas que reconocen su derecho al territorio y a la propiedad colectiva de sus hábitats y tierras, con el objetivo de obtener elementos jurídicos que permitiesen validar la etnocartografía como planes de ordenamiento territorial indígena.

7 Para una metodología más detallada sobre la elaboración de Planes de Ordenamiento en Territorios Indígenas se puede ver el artículo de Linda Bustillos (2011).

En esta fase a su vez se estudió el proceso de (auto)demarcación y lo que determinan las normativas legales para su ejercicio. Lo anterior permitió entender la relación entre (auto)demarcación, deslinde, etn-cartografía y títulos de propiedad con su respectivo ordenamiento territorial.⁸

Cuarta Fase. Interpretación de la etn-cartografía de la comunidad indígena La Periquera

En esta etapa se interpretó la etn-cartografía realizada por la comunidad de La Periquera, con la finalidad de determinar que los usos ancestrales que los indígenas le dan a su territorio tienen una connotación eminentemente cultural. De esta forma, se interpretó la etn-cartografía como instrumento base para la construcción de un plan de ordenamiento en territorios y hábitats indígenas, para lo cual fue necesario realizar una representación cartográfica de la misma. Para ello, se realizaron los siguientes pasos:

1. Revisión de la cartografía nacional

Se llevó a cabo una revisión, en la mapoteca del Instituto de Geografía y Conservación de Recursos Naturales, de las hojas de Cartografía Nacional a escala 1:500.000, que permitió ubicar el área de estudio. En este caso, por la ubicación geográfica de la comunidad La Periquera se revisó:

- La Hoja NB-20-IV “Ciudad Piar”, escala 1:500.000, Caracas, Servicio Autónomo de Geografía y Cartografía Nacional, Edición 2-SAGECAN;
- La Hoja NB-20-I “Guri”, escala 1:500.00, Caracas, Dirección de Cartografía Nacional, edición 1-DCN.

2. Representación cartográfica de la etn-cartografía de la comunidad de La Periquera del municipio de Angostura en el estado Bolívar

Se tomó como referencia las hojas 1:500.000 de Cartografía Nacional con la finalidad de ubicar en la imagen *Landsat* el área de interés. Posteriormente, con el apoyo del software *Global Mapper* se extrajeron los temas correspondientes a hidrografía, curvas de nivel y toponimia.

Apoyados en esta información, se procedió a georreferenciar la información al datum WGS84 y a digitalizar con el sistema de información geográfica ARCVIEW 3.2 la información temática contenida en el mapa mental, como es el caso de: cobertura vegetal, conucos, sitios madereros, de manare, sagrados, de palma, barbasco, zonas de cacería, zona de pesca, asentamientos, carreteras de tierra y caminos.

8 Se puede ver: Bustillos, Aguilar y Grimaldo (2015).



Se elaboró, así, el mapa base y la cartografía temática, en esta última se crearon cuantos mapas temáticos como usos existen representados en el mapa mental, entendiendo que cada uso representa una construcción cultural.

3. Interpretación cartográfica

Con los resultados obtenidos, se sintetizó en un mapa los usos ancestrales de la comunidad indígena La Periquera, a partir de los cuales se propuso una zonificación. Esta propuesta permitió construir, a partir de cada uso, políticas interculturales para fortalecer los planes de vida, siguiendo las necesidades expresadas por la comunidad indígena a ordenar.

Quinta Fase. Propuestas y Resultados de la investigación⁹

En esta fase se desarrollaron las propuestas (planes, programas y pautas, a partir de una visión intercultural) para fortalecer el plan de ordenamiento expresado en la etn-cartografía. Así mismo, se enunció a grosso modo una propuesta teórica para abordar los planes de ordenamiento en territorios indígenas.

Es preciso señalar que no se pretendió con este estudio desarrollar una metodología exhaustiva para elaborar planes de ordenamiento en territorios indígenas. El objetivo central de la investigación fue validar la etn-cartografía a partir de elementos socio-jurídicos, no obstante, los resultados fueron más extensos, ya que se logró abordar la interpretación de la etn-cartografía y definir propuestas, las cuales sirven como base para un posterior plan de ordenamiento en el caso de la comunidad que se estudió. No haber logrado operativizar en la práctica la propuesta teórica de un plan de ordenamiento, responde a las limitaciones de carácter de acceso, tiempo, talento humano y financiero. Sin embargo, para el caso de estudio sólo faltaría validar en campo lo representado en la cartografía, así como legitimar a través de la asamblea indígena de la comunidad las propuestas que resultaron como consecuencia del diagnóstico realizado.

A continuación presentamos la Figura N° 1 sobre el Plan de Vida de la comunidad indígena La Periquera (etn-cartografía) y la Figura N° 2 sobre la Traducción de la etn-cartografía en Cartografía Nacional.

9 El área de estudio ha sido visitada en tres oportunidades donde se ha logrado percibir la realidad indígena y se elaboró con ellos, y bajo la supervisión de uno de los autores de este artículo, el profesor Vladimir Aguilar, de la Universidad de Los Andes, los mapas de conflicto socio-jurídicos, así como la obtención de información amplia y suficiente para la interpretación de la etn-cartografía.





FIGURA 1. Etnocartografía de la Comunidad indígena pemón La Periquera. Fuente: Comunidad Indígena La Periquera.

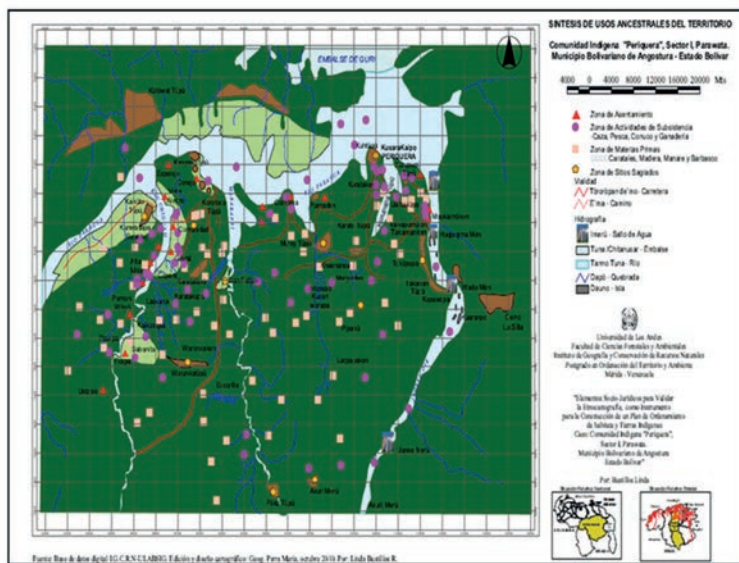


FIGURA 2. Traducción de la etnocartografía en Cartografía Nacional. Fuente: geógrafa Magaly Parra.



CONCLUSIÓN

La etn cartografía realizada por los pueblos indígenas representa la dinámica territorial que estos pueblos han tenido ancestral o tradicionalmente sobre sus territorios, así como los límites son parte de su imaginario antes de la construcción del Estado-Nación venezolano. Por tanto, la etn cartografía, debe ser el instrumento fundamental para deslindar (demarcar) y para justificar el uso del territorio, el cual será ordenado y reglamentado siguiendo los conocimientos tradicionales que han generado los pueblos y comunidades indígenas sobre su entorno.

Esto serviría para destrabar el proceso de demarcación. Lo que se titule debe coincidir con los planes de ordenamiento indígena (etn cartografía), pues cada uso del territorio es consecuencia de una expresión cultural, siendo el territorio el resultado de una construcción cultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agredo, G. (2006). El territorio y su significado para los Pueblos Indígenas. *Revista Luna Azul*, (23): 28-32.
- Bastidas, J., Croes, G. y Piña, I. (2006). *Evaluación de Políticas Públicas del Pueblo Pemón: componente socioeconómico y ambiental*. Caracas, Venezuela: Dirección General de Asuntos Indígenas, FIEB, ECONATURA, TNC.
- Bustillos, L. (2011). Una propuesta metodológica para diseñar Planes de Ordenamiento (Planes de Vida) en territorios indígenas como herramienta de gestión territorial. *Revista Venezolana de Gestión Pública*, (2): 141-174.
- Bustillos, L., Aguilar, V. y Grimaldo, C. (2015). Derecho territorial indígena como derecho humano. Un análisis del proceso de autodemarcación de territorios indígenas en Venezuela (1999-2014). *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 26(2): 169-185.
- Guzmán Bigott, E. (18 de octubre de 2016). La pequeña minería no está bajo el control del Estado (blog). *Ciencia Guayana*. Recuperado de <http://cienciaguayana5.blogspot.com/2006/10/la-pequea-minera-no-est-bajo-el.html>
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. (1999, Diciembre 20). Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, 5.908 (Extraordinario). Febrero 19, 2009. Recuperado de http://www.asambleanacional.gob.ve/documentos_archivos/constitucion-nacional-7.pdf
- Crawhall, N. (2003). *Dar una nueva voz a las culturas en peligro: identificar y explicar los contenidos locales*. Recuperado de portal.unesco.org/ci/en/files/14487/...sp.../working-paper1-sp.pdf
- Croes, G. (Coord.). (2007). *Aproximación Pemón para la elaboración de las Políticas Públicas*. Caracas, Venezuela: Ministerio de Educación y Deporte, Federación Indígena del Estado Bolívar, Econatura, TNC.

- González, P., Carpizo, J. y Fajnzylber, F. (1983). *No intervención, autodeterminación y democracia en América Latina*. Distrito Federal: Siglo Veintiuno Editores.
- Kramsch, O. (1998). El horizonte de la nueva geografía cultural. *Revista análisis geográfico*, (34): 53-68.
- Ley Orgánica para la Ordenación del Territorio* (1983, Julio 26). Gaceta Oficial de la República de Venezuela, 3.238 (Extraordinario). Agosto 11, 1983. Recuperado de http://www.ucv.ve/fileadmin/user_upload/cenamb/ley_organica_para_la_ordenacion_del_territorio.pdf
- Malo González, C. (2002). La antropología cultural: El humanismo del siglo XXI. *Revista de la Universidad de Azuay*, (27): 9-34.
- Méndez, E. (2005). *Ordenación del Territorio y el Plan de Ordenamiento Territorial*. Mérida, Venezuela: CIDIAT.
- Pizarro, I. (2008). El Plan de Vida del Pueblo Pemón. En B. Medina y C. Aguilar, C, *Conservación de la biodiversidad. Una construcción de futuro*. Mérida, Venezuela: TNC, ULA.



ALGUNOS PROBLEMAS TEÓRICOS Y PRÁCTICOS DE LA REVITALIZACIÓN DE NUESTRO PATRIMONIO LINGÜÍSTICO

ESTEBAN EMILIO MOSONYI

Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad Central de Venezuela
Caracas, Distrito Capital, Venezuela

INTRODUCCIÓN

La amenaza de desaparición que se cierne sobre los idiomas menos hablados o menos favorecidos por las estructuras de poder locales y mundiales constituye un motivo de preocupación ontológicamente muy similar a la problemática que involucra la desaparición de la biodiversidad o de la sociodiversidad tomadas en su sentido amplio.

En forma lapidaria, cuando se pierde un idioma —aunque sus hablantes no pasen de una decena— desaparece irreparablemente un bien cultural valioso en sí mismo, un mundo de textos y discursos que es inherente a cada sistema expresivo, y también un universo de conocimientos y saberes necesarios y hasta irremplazables: para la supervivencia de la humanidad y del planeta como un todo, según las investigaciones que últimamente se vienen realizando sobre las etnociencias y otros aportes de los pueblos no occidentales, y aun de algunos occidentales no dominantes sino más bien oprimidos y excluidos. Paradójicamente, cuando el mundo más necesita de la presencia y del mensaje de estos pueblos subordinados y para algunos ya condenados y sentenciados, una avasalladora corriente globalizadora econocéntrica, pero culturalmente elemental y monista, se vale de una estructura de poderes mundialmente concentrados para eliminar todas estas formaciones sociales de la faz de la tierra, con la clara intencionalidad de no dejar rastros.

También hemos documentado en diversos escenarios, y así lo manifestamos en algunas publicaciones nuestras, que por lo menos en Venezuela tal tendencia a la supresión de la linguodiversidad y de la sociodiversidad, especialmente en el ámbito de las aproximadamente cincuenta etnias indígenas, se ha mostrado perfectamente reversible, en gran parte gracias a una resistencia inesperada y sorprendente de los mismos pequeños pueblos involucrados, que no se dejan borrar del mapa ni del diccionario. Afortunadamente existe una multitud de situaciones paralelas en América y



en el mundo. De este modo, hablamos de una recuperación de última hora en el seno de etnias casi extintas, como los añú (arawak del estado Zulia), los mapoyo (caribes de los estados Amazonas y Bolívar), y aquellos que nos ocupan en la formulación del presente proyecto: baré, baniva, warekena (arawak del río Negro), en la frontera tripartita Venezuela-Brasil-Colombia. Dicho renacer étnico y lingüístico es particularmente perceptible entre los baré, verdaderos militantes de su propia causa, y algo menos definido pero siempre presente y en proceso de consolidación entre los baniva y los warekena. Esta diferencia es digna de mención, ya que son los baré quienes han perdido su lengua en grado más notorio, mientras que entre los baniva y warekena subsisten buenos hablantes y también semihablantes, no sólo entre los ancianos y ancianas sino en cohortes poblacionales de edad menos avanzada.

Las estrategias y paquetes metodológicos para la recuperación y, posiblemente, ulterior reinserción y difusión de idiomas semiextintos son muy variados y todavía experimentales en el mundo. No obstante, se puede hablar de experiencias exitosas –al menos parcialmente tales– en algunas latitudes, y Venezuela no es una excepción. Se suele citar mercedamente el caso espectacular de Nueva Zelanda, donde se ha logrado una revitalización casi prodigiosa del idioma polinesio maorí, el cual ha pasado en pocas décadas de un estado de decaimiento aparentemente terminal a la reconquista de espacios no tan sólo de índole coloquial-comunal, sino de estandarización y oficialización a niveles muy altos del democrático y pluralista Estado neozelandés. Hasta ahora, en Venezuela el ejemplo más admirable es la recuperación y densificación del idioma añú, hasta hace muy poco irremediabilmente desahuciado, en la Laguna de Sinamaica, en el estado Zulia, si bien faltan muchos pasos todavía para poder hablar de un éxito definitivo e irrevocable.

Para volver muy brevemente a las estrategias y variantes metodológicas, podemos mencionar los nichos lingüísticos y otras formas de inmersión en el ambiente transmisor de la lengua nativa, la instauración de cursos formales e informales de todo tipo, la creación de círculos lingüístico-culturales dedicados al cultivo de la conversación espontánea, de la oratoria, de la escritura, del autoestudio, de videos y grabaciones tomados de la vida cultural propia de estos pueblos. Como en este momento no parece pertinente alargar esta explicación, vamos a concentrarnos exclusivamente en los “nichos lingüísticos” que tenemos planteados en el marco del presente proyecto, justamente en el seno de la etnias y comunidades baré, baniva y warekena, de la subfamilia arawak del río Negro y residentes en diversos espacios del estado Amazonas. Tampoco es preciso ser muy prolijos en la descripción de lo que es un nicho lingüístico, ya que lo hemos hecho en otros contextos, además de que el sentido general de este concepto pedagógico es de muy fácil asimilación.

De todos modos y para concretar, el nicho lingüístico es básicamente una suerte de institución intermedia entre una familia extendida y un preescolar de naturaleza



familística. Su dinámica se acerca lo más posible a la transmisión de la lengua materna por la normal vía generacional, es decir, de la madre y otros familiares a los hijos, de la generación anciana e intermedia a la generación de relevo, a los infantes que se van socializando en la comunidad. Ahora bien, cuando la mayor parte de las madres y otras personas de edad adulta intermedia dominan poco o nada el idioma originario, a causa de la generalización exclusiva del idioma dominante —en nuestro caso el castellano—, por razones de lógica elemental hay que recurrir a las ancianas y ancianos. Ellos son los mejores garantes de tal vez la última posibilidad histórica —en multitud de casos— de convertir mediante su acción directa a los niños más pequeños, y por ende psíquicamente mejor dotados para la adquisición plena del idioma nativo, en verdaderos hablantes y futuros transmisores generacionales de la lengua originaria en proceso de semiextinción, suministrándoles igualmente los elementos básicos de la cultura específica, tan amenazada como el idioma que le sirve de vehículo portador.

En otros términos tal vez más institucionales, cualquier buen nicho lingüístico consta de un grupo de ancianas y ancianos que tienen como su responsabilidad principal el transmitir a las nuevas generaciones su propio acervo lingüístico-cultural; un grupo de alumnos que pueden ser los nietos, familiares y otros niños de la comunidad, que reciben directamente la enseñanza y mensajes comunicacionales del grupo de ancianos o a veces un solo anciano o anciana; y finalmente un grupo periférico de adultos facilitadores, pedagogos, evaluadores y otros colaboradores interesados en acompañar activamente y catalizar la recuperación lingüístico-cultural en un tiempo más bien breve. Para mantenernos en el terreno de lo práctico, hemos de manifestar desde ahora que en cada nicho tanto las ancianas y los ancianos maestros de las nuevas generaciones y hablantes prolíficos de la lengua vulnerada, como un número mínimo y selecto de facilitadores y colaboradores deberán recibir alguna remuneración en efectivo —bajo la figura administrativa que sea más viable y eficiente en cada caso— para medianamente garantizar su desempeño y acrecentar su motivación durante el tiempo que sea necesario.

FUNDAMENTOS DE UNA NUEVA ANTROPOLINGÜÍSTICA INTERCULTURAL

Hay que señalar que hablar de patrimonio lingüístico constituye una actividad relativamente nueva y aún no bien comprendida por muchos sectores poblacionales, incluyendo parte de los intelectuales. Tanto es así que quienes abogan por la defensa de la diversidad en materia biológica e incluso sociocultural a veces no captan o no quieren entender el correlato paralelo de la diversidad lingüística, es decir, la defensa irrestricta de la inefable pluralidad de los sistemas lingüísticos, cada uno de ellos con



su rico mundo discursivo. Todavía pesa mucho el mito de Babel en la humanidad. Hasta hoy día vengo oyendo de parte de algunos amigos la aspiración de que ojalá todos habláramos el mismo lenguaje, que no hubiera esa complicación de traducir de una lengua a otra, de aprender distintos y a veces difícilísimos códigos idiomáticos con su retahíla de reglas y particularidades.

Solo muy a fines del milenio pasado empiezan a surgir algunas voces, más bien tímidas, según las cuales la posibilidad de resolver el nudo problemático de la incompreensión lingüística entre los pueblos podría, y hasta debería, solventarse a través de uno o, en todo caso, un corto número de idiomas de uso supranacional, pero salvaguardando al mismo tiempo la integridad y creatividad de los miles de idiomas de alcance nacional, regional y local, con que afortunadamente cuenta la humanidad como producto y adquisición de valor incalculable desde cualquier punto de vista. Sin ánimos de colocarme en primer plano, ha habido un reducido número de investigadores que aproximadamente desde mediados del siglo XX hemos elaborado un conjunto de trabajos, cada vez más precisos y focalizados, en torno al valor y perfección irremplazables de los sistemas lingüísticos; en tanto creaciones humanas monumentales existentes en todas las culturas y, al mismo tiempo, sobre la multitud y complejidad siempre dinámicas de los tipos de discurso de pertinencia social y cultural emanados de cada lengua particular, muchas veces sin posibilidad de traducción precisa a otros códigos idiomáticos.

Sin la pretensión de exagerar, recuerdo perfectamente que nuestros archienemigos fueron los propios lingüistas de las más diversas orientaciones teóricas, y en segundo lugar los científicos sociales, especialmente los antropólogos. Precisamente aquellos que en honor a la verdad habrían debido ser nuestros mejores aliados. En aquel momento ese estamento académico –al menos a nuestro modo de ver– cayó en la trampa de ver en el lenguaje un simple fenómeno de alcance instrumental, sometido a todas las exigencias del pragmatismo más banal. Cualquiera de las lenguas servía solamente para comunicar ideas y otros contenidos mentales, y su utilidad se agotaba en ese ámbito. Nadie parecía pensar en el valor propio e intrínseco de un idioma como fruto del esfuerzo transgeneracional de cada sociedad portadora. A veces se exceptuaban lenguas como el latín, al cual se le atribuía –un poco exageradamente– una logicidad impecable para la expresión correcta de todo tipo de pensamiento; el griego clásico en el que se quería ver un prototipo de flexibilidad y exuberancia formal, lo cual es rigurosamente cierto excepto por el hecho de existir innumerables lenguas que podrían caracterizarse de la misma manera; el alemán, por su rigor conceptual y su enorme capacidad de formar un sin fin de palabras compuestas y derivadas con múltiples matices para cada vocablo así obtenido, pero igualmente sin reparar en que muchos otros idiomas pueden realizar lo mismo.



Podría agregarse un corto número de sistemas lingüísticos aparentemente apreciados por sí mismos, más allá de los textos y discursos producidos por su intermediación. Así, por ejemplo, se habla de la elegancia innata del francés, la dulzura y musicalidad del italiano, la fulminante energía y sonoridad del árabe, la versatilidad y riqueza léxica del inglés. Se trata de verdades para mí irrefutables que incluso pueden apuntalarse con experimentos de fonética instrumental, entre otros procedimientos. Pero aquí volvemos a nuestro planteamiento anterior. De la misma manera podríamos referirnos, entonces, a la evidente dulzura y refinamiento del idioma arawak warekena, a la energía y sonoridad de la lengua karibe pemón de la Gran Sabana, a la exuberancia morfosintáctica del wayuu, también de la familia arawak, a la finísima matización, tanto fonológica como morfológica, del yaruro o pumé, idioma por ahora considerado independiente.

Y hasta el momento solo hemos hecho referencia a algunos idiomas indígenas hablados en Venezuela. Con el mismo derecho podríamos aducir la musicalidad tan profusamente vocalizada del samoano, idioma polinesio, la riqueza tonal casi ilimitada del chino cantonés o el fuerte pero armonioso consonantismo posvelar del aymara, el cual además ha sido ampliamente utilizado como insumo informático por su regularidad morfológica, al igual que el esperanto. Sin embargo, la mayoría de la gente no suele discurrir acerca de la riqueza o belleza interna de las lenguas aunque se trate de los mismísimos inglés y francés, sino sobre su aparente o real importancia demográfica, económica, política, militar y mediática; siempre en términos de una valoración mucho más instrumental y pragmática que propiamente cultural en cualquiera de los sentidos de esta palabra. Valdría la pena enriquecer y detallar toda esta argumentación, mas por el momento me limito a decir que de esta forma ha nacido la especie de que en algún momento, más temprano que tarde, el inglés vencería a todos sus supuestos rivales, emergiendo tal vez como idioma único o por lo menos predominante, dejando en la penumbra hasta a los competidores más conspicuos. Se comprenderá fácilmente que en un contexto tan neoliberal y globalizador los idiomas indígenas —llamados todavía peyorativamente dialectos— no tienen nada que buscar: están de antemano, más que condenados, sentenciados.

Ya con estos antecedentes no hay por qué extrañarse ante la actitud evasiva y esceptica de todo tipo de público, incluso en los grandes congresos de corte académico, cuando un corto número de investigadores venezolanos inclinados hacia la antropolingüística comenzamos a plantear y en cierto modo a realizar acciones concretas en pro de la revitalización del idioma arawak baré de la frontera venezolano-brasileña, a orillas del río Negro. Todos nosotros fuimos condenados y apedreados, hasta el punto de arriesgar el seguimiento de nuestra carrera universitaria. Allí se nos cayeron encima con toda suerte de contra-argumentos, como dejar que la historia siguiera



su curso, permitir la muerte de las lenguas minoritarias para simplificar la prolijidad babélica, promover económicamente a los indígenas a través del uso exclusivo y excluyente del castellano, posibilitar una educación nacional relativamente sencilla y homogénea reduciendo a cero las lenguas y culturas nativas. Pero lo que más se comentaba era la mera conveniencia de no preocuparnos demasiado por cosas inútiles, sobre todo si en tantos casos los propios indígenas parecían dispuestos a renunciar sin mucha resistencia a sus respectivos acervos culturales y lingüísticos.

Sin embargo, ahora podemos afirmar retrospectivamente y con pleno conocimiento de causa que el tiempo y sus avatares nos han venido dando la razón. Muy paulatinamente al principio, ya en gran medida a partir del nuevo milenio, las ciencias sociales y humanas se vieron en la obligación de aceptar como hecho y como desiderátum indeclinable el reconocimiento y ante todo el mantenimiento de la linguodiversidad o diversidad lingüística, aunque fuese a manera de corolario de la diversidad biológica y sociocultural, aparte de otras diferencias que el tiempo no nos alcanza para mencionar. Por fin, entró en la agenda de los organismos internacionales, también de la mayoría de los gobiernos, la necesidad de considerar la totalidad de las lenguas habladas y usadas de alguna manera en los territorios sujetos a la soberanía de los Estados –igualmente en el nivel planetario general– como patrimonios de la humanidad, más allá de su carácter de mero legado nacional o regional. Al mismo tiempo, y con mutuas influencias ubicadas en el mundo de los aliados académicos y otros similarmente significativos, surgen y se fortalecen cada día las organizaciones de los pueblos indígenas minoritarios y tradicionales, los cuales –ahora sí– quieren y están dispuestos a luchar por la existencia y vitalidad de todo aquello que constituye lo específico colectivo, en cuyo ámbito el idioma propio y los discursos generados a partir de este código ocupan un lugar privilegiado. Entiéndase además que tal preocupación, lejos de concentrarse en una baja proporción de intelectuales rebeldes y políticos regionalistas, se ha diseminado en forma tal vez inesperada en las propias comunidades, sus familias e integrantes de distintas generaciones; desde los más ancianos hasta los jóvenes, que lograron comprender en el último momento el inmenso riesgo que constituía la escasa o ninguna reproducción de su patrimonio lingüístico-cultural, incluido el irrespeto hacia las generaciones futuras, que ya no tendrían la opción de salvaguardar sus propias creaciones milenarias.

En la literatura especializada y semiespecializada se establece, no sin un grado considerable de razón factual y objetiva, que a pesar de estas reacciones de última hora, aun con el cúmulo de iniciativas orientadas hacia actividades revitalizadoras con mayor o menor apoyo interno y externo, todavía sigue desapareciendo o reduciéndose a su mínima expresión una cantidad impresionante de idiomas en todos los continentes, cuyo número o proporción prefiero en este momento no explicitar. En todo caso los pesimistas señalan que en doscientos años o aun menos los millares



de idiomas actualmente vigentes podrían disminuir hasta unas pocas decenas como máximo, también debilitadas en su mayoría. Mi respuesta categórica frente al gigantesco reto es la necesidad de actuar como si verdaderamente el peligro fuese enorme e inminente, habida cuenta de la lentitud e ineficiencia de la planificación social y cultural en cualquiera de sus expresiones. Pero mi propia experiencia introduce inequívocamente algunos matices y precisiones que me siento obligado a compartir. Comenzaré diciendo que si bien nosotros mismos, durante los años 60 y 70 del siglo pasado, hemos dado por cierta la desaparición inmediata del idioma baré a pesar de todos los esfuerzos, la muerte del baré a estas alturas aún no ha ocurrido. Estamos en presencia de una docena de agrupaciones en Venezuela y Brasil trabajando activamente en insuflarle una nueva vida a este código irremplazable, al igual que cualquier otro de similares características.

En efecto, nuestro conocimiento directo e indirecto en la materia, apoyado en multitud de lecturas y experiencias, nos asegura que las lenguas amenazadas, aun las de menor base demográfica, tardan mucho tiempo más en desaparecer de lo que está en capacidad de observar el más avezado de los especialistas. Lo que ocurre más a menudo es la simplificación y merma de recursos de las lenguas menos habladas, en las cuales los propios hablantes van perdiendo fluidez hasta hacerse semihablantes. Solo en última instancia se entra en la etapa de pérdida total. Siempre quedan familias o algún miembro de ellas, dispuestos a continuar usando —en cierto modo mimando y acariciando— el idioma heredado de los antepasados, por lo menos en algunos contextos de uso cada vez más reducidos hasta llegar a lo meramente ritual y ceremonial. Tal hecho es especialmente notorio cuando la lengua en cuestión se extiende sobre un territorio muy amplio, aunque los hablantes sean pocos. Además, ya tratándose de lenguas demográficamente mejor sustentadas, en realidad no es imprescindible que todo un país o incluso una provincia entera utilice habitualmente una lengua determinada, para asegurarle una supervivencia casi indefinida. Aun cuando no es lo ideal, basta con que un sector, una comunidad o parte de ella conserve tenazmente el empleo cotidiano y transgeneracional de su idioma para impedir que el desvanecimiento del mismo llegue a consumarse en las próximas generaciones. El caso más notable, al menos el más conocido, que tenemos en mente es el del irlandés, que si bien aun no se ha generalizado a partir de la conformación de una Irlanda libre y soberana, debido a la excesiva anglicización de su mayoría poblacional, sin embargo, cuenta con territorios, comunidades y barrios donde el gaélico —el idioma céltico originario— por un lado se conserva históricamente y por el otro genera colectividades que, no obstante ya ser angloparlantes, readquieren con éxito creciente la lengua que se creía perdida, a tal punto que a veces se les reprocha injustamente algún grado de fanatismo lingüístico. Hemos citado el caso de Irlanda, pero lo mismo podría decirse



de varios idiomas amerindios de Venezuela como el kariña o el warekena, quizás también el baniva.

En Venezuela somos testigos de una recuperación casi milagrosa de algunos idiomas ya extintos o a punto de perderse, aparte del baré ya mencionado. El caso del chaima es realmente espectacular, hasta increíble si no estuviésemos enterados por experiencia directa e incontrovertible. Todo parece haber ocurrido bastante después de la muerte del último o última hablante con conocimiento confiable de la lengua nativa. Tal vez hubiera uno que otro semihablante poseedor de vocablos o expresiones casi aisladas. Para muchos de nosotros inexplicablemente, la población convirtió la recuperación idiomática en un asunto de honor y acudió a un conjunto no muy amplio de textos escritos; la mayoría de ellos misionales del siglo XVIII, pero también a una interesante síntesis gramatical que Alexander von Humboldt incluye en su magna obra. Con tan exigüos materiales la comunidad chaima aprendió primero de memoria algunas palabras y frases; luego las fue conectando hasta adquirir la capacidad de construir párrafos y discursos enteros, ya en camino de utilizar el idioma así restablecido en una diversidad de contextos. Evidentemente, estamos solo en el comienzo, porque es a partir de ahora cuando los lingüistas empezamos a intervenir, asesorar y actuar, utilizando no pocas veces nuestros conocimientos procedentes de otras lenguas karibe, especialmente del pemón y el akawayo que son muy similares al chaima resurrecto. Es interesante observar, con carácter casi anecdótico, que todos los textos antiguos en chaima vienen solamente con las cinco (5) vocales del castellano por razones atribuibles a la época. Como consecuencia los chaima actuales también hablan con estas cinco vocales, aun a sabiendas de que la mayoría de las lenguas karibe poseen siete (7) en dos versiones fonémicamente diferenciadas: una corta y una larga. En realidad, sigue siendo impredecible si en algún momento ellos recuperarán parcialmente algunos de los fonemas perdidos. Aquí cabe decir que ni siquiera el hebreo moderno lo ha hecho en relación con el bíblico; sin embargo, funciona con maravillosa perfección con algunos fonemas menos como si se tratase de jugadores retirados de la cancha. Estas consideraciones se esfuman ante el hecho mismo de la reaparición en escena de idiomas tenidos por extintos.

Junto a varios colegas, especialmente Marie-France Patte, José Álvarez, María Teresa Bravo, Alí Fernández y otros, estamos en proceso de realizar distintas modalidades de planificación lingüística para lograr la plena recuperación del idioma añú; su difusión en la comunidad de todas maneras ya se hace sentir, gracias a la instrucción proporcionada a un importante grupo de no hablantes y semihablantes. Podemos afirmar sin ambages que por fortuna Jofris Márquez, quien adquirió el añú de su abuelita recién fallecida, ya no es el único capaz de expresarse en añú de modo coherente, aunque sigue aventajando a los demás por su condición de hablante experimentado. Siguen existiendo dificultades administrativas y de otra índole, mas



no nos cabe duda alguna de que el reaprendizaje es y será irreversible, aun cuando la mayoría de los aún continúen ignorando su lengua durante algún tiempo, quien sabe de cuánta duración. Pero ya hemos dicho que la cobertura no tiene por qué ser total si el objetivo es evitar la muerte lingüística.

Otro caso de marcado interés de naturaleza análoga es el del mapoyo, donde coexiste igualmente la decisión de la comunidad por recobrar su patrimonio con la ayuda profesional, sincera y desinteresada, de lingüistas como Marie-Claude Mattei-Muller y María Eugenia Villalón. El antropolingüista Omar González Nández viene realizando de manera continua y hace varias décadas una labor de investigación y recuperación muy importante en la zona arawak del sur del estado Amazonas, con las etnias warekena, baniva, kurripako, piapoko y baré. Con este último idioma también han trabajado con mucho éxito el antropólogo y lingüista Rafael López Sanz y la educadora Luisa Borgo, descendiente de dicha etnia con importantes conocimientos de su idioma indígena. Para concluir –reconocemos que este final es un poco abrupto dada la complejidad de la materia– nos parece imprescindible mencionar los nombres de un número creciente de investigadores y educadores indígenas con méritos más que significativos en materia de recodificación y revitalización lingüísticas, ya que en algunos casos no han trabajado con idiomas amenazados de extinción: Miguel Ángel Jusayú, experto en el wayuu, su idioma materno; Jorge Pocaterra, importante escritor y traductor del mismo wayuu; Librado Moraleda, recientemente fallecido, que ha realizado un significativo trabajo con su cultura e idioma warao; Hernán Camico, quien en el transcurso de su vida contribuyó a restaurar el idioma baniva (familia arawak), al cual se le suma otra hablante nativa, la abogada Lucila Clarim; la antropóloga Margarita Lauchó, que trabaja con ahínco por mejorar la situación del ñengatú (familia tupí-guaraní) en Venezuela; Plinio Yacame, hablante competente del idioma baré, quien –como tantos indígenas responsables– tampoco se resigna a dejar perecer su herencia cultural y lingüística por indiferencia o inaniación. Por todas estas razones, el panorama que tenemos por delante –sin dejar de reconocer la gravedad de situaciones particulares y del conjunto bajo escrutinio– no puede menos que inducirnos a cierto optimismo realista y mesurado, ante lo altamente positivo de los resultados adquiridos en circunstancias extraordinariamente difíciles, a veces virtualmente inabordables.

RESUMEN DE ALGUNAS EXPERIENCIAS RECIENTES

Dada la complejidad polifacética del tema propuesto, sería aún muy prematuro intentar una respuesta total y definitiva a los múltiples desafíos que nos hemos planteado. Sin embargo, dentro de las limitaciones previsibles que es preciso asumir con valentía y sinceridad, podemos afirmar con bastante satisfacción que nuestro



trabajo ha sido –y seguramente continuará siendo– exitoso, hasta más allá de las expectativas iniciales, tal vez algo sombrías debido al escepticismo generalizado frente a la suerte futura de las culturas no-occidentales, casi todas ellas minorizadas. Frente a obstáculos de esa índole, el esfuerzo investigativo serio y comprometido, orientado a cambiar la realidad, suele traer más temprano que tarde sus recompensas cada vez más visibles.

El tema del idioma propio y de la oralidad es recurrente y ocupa un lugar privilegiado y fundamental en los trabajos antropológicos y antropolingüísticos orientados hacia las culturas diferenciadas. Para dar un ejemplo concreto, entre los indígenas arawak, wayuu y añú –ubicados en el noroeste venezolano junto a nuestra frontera con Colombia– el tema lingüístico es de interés primordial.

Con los añú el problema es más grave. Su idioma dicen que está dormido, prácticamente fuera de uso hace por lo menos cincuenta años, salvo algunos hablantes excepcionales, especialmente el profesor Jofris Márquez en el presente momento. Pero está codificado gramatical y en buena medida léxicamente, y su recuperación total ha cobrado un buen ritmo. Lo dice un aliado como mi persona, que es también usuario fluido y traductor permanente de este idioma: se lo agradezco a nuestros espíritus tutelares. Porque si bien pueden existir y persistir culturas sin idioma propio, el hecho de poseer un código lingüístico específico facilita y acelera muchísimo la conciencia identitaria y la asertividad sociocultural, además de contar con un valor intrínseco y comunicacional de significación inestimable.

En Venezuela, tal vez como en ninguna parte del mundo, ha florecido y florece una antropolingüística comprometida, dedicada con todo corazón y alma a la revitalización incluso de idiomas ancestrales que solo sobreviven a través de un número limitado de documentos, como el caribe de la costa chaima-cumanagoto-caraca, el idioma hablado por el emblemático cacique Guaicaipuro, que hoy reposa en nuestro Panteón Nacional. Es fácil citar una cantidad de nombres de investigadores e investigadoras irreprochables dedicados a esta noble actividad, ya nombrados en párrafos anteriores: la ya fallecida María Eugenia Villalón, una de las precursoras, y los que continúan activos y comparten sus tareas con nosotros, José Álvarez, María Teresa Bravo, Omar González Náñez, Marie-Claude Muller, Marie-France Patte, Francia Medina, Jeini González, un servidor que les habla, y otros.

Palabras más o menos, la Organización de Naciones Unidas (ONU) sostiene que para fines de este siglo XXI la mitad de los 6.000 idiomas actualmente existentes y hablados habrán desaparecido del mapa, con todo lo triste y negativo que ello sea para el patrimonio no tangible de la humanidad. Pues yo, hablando con toda responsabilidad, no estoy de acuerdo con esto. Aquí en Venezuela, a pesar de tantos obstáculos aparentemente insuperables, estamos a punto de vencer este peligro tan monstruoso. Ya poseemos o estamos planeando programas de revitalización –junto a

las comunidades y pueblos dolientes— para casi todos los idiomas vulnerables, y con mucho éxito, superando incluso incertidumbres y expectativas negativas. Seguros estamos de que la situación pronto va a mejorar y algo similar podrá hacerse en todos los países.

En lo que compete a mi práctica profesional y personal, estoy trabajando con los TAAI, lo que se traduce como Talleres Antropolingüísticos de Activación Inmediata. Estos son cursos muy breves, de pocas semanas de duración, que permiten la obtención de importantes conocimientos coloquiales en cualquier idioma del mundo, aunque nos concentremos en los más vulnerables de nuestro repertorio originario: aúñ, yavitero, baré, baniwa, guarekena y algunos más. Los TAAI se fundamentan, además de en la ciencia lingüística propiamente académica, en la etnociencia lingüística de los pueblos indígenas que estamos logrando codificar en medida importante: los pueblos originarios son verdaderos maestros en la adquisición práctica de idiomas ajenos a su sistema lingüístico nativo, sin grandes limitaciones ni interferencias.

Estamos además creando nuevas terminologías, haciendo traducciones de toda índole, motivando a las familias indígenas para mantener su lengua originaria como primer idioma por adquirir en la infancia. Todo esto va combinado con nichos etnolingüísticos a modo de propuesta para la educación inicial. En algunas publicaciones nuestras aparecen otras iniciativas. Lamentablemente, como somos antropólogos y lingüistas del Sur, nos tropezamos con graves problemas para comunicar mundialmente nuestros resultados, que son muy alentadores. También hacemos antropolingüística con lenguas mucho más extendidas como el español de Venezuela. Ojalá estas palabras sirvan de motivación adicional para fortalecer nuestras Antropologías del Sur hasta lograr todos —o más modestamente— la gran mayoría de sus objetivos.

Volviendo a los aportes específicos de nuestro tema de investigación, conviene ahora retomar su objetivo general y sus objetivos específicos.

OBJETIVO GENERAL

Sobre la base de la exitosa resistencia y resiliencia histórica de las culturas indígenas, se intentará demostrar hasta qué punto los conocimientos ancestrales y específicos que ellas ostentan han permeado y transformado la nueva antropolingüística, de procedencia eurocéntrica y occidental —con sus teorías y métodos científicos y humanísticos productos de una episteme unicultural— en una entidad claramente pluricultural y cada vez más intercultural, favorable a la sociodiversidad e incluso a una mayor biodiversidad.



OBJETIVOS ESPECÍFICOS

1. Revalorizar plenamente nuestras lenguas y oralidades originarias, en cuanto patrimonios de una humanidad más diversa y multifacética.
2. Conocer con más profundidad y desde adentro estos idiomas, oralidades y saberes, derivados de su presencia milenaria y su exitosa resistencia.
3. Consolidar las experiencias –especialmente las nacionales– conducentes a la revitalización, fortalecimiento y dinamización de este valioso patrimonio cultural y lingüístico aún poco conocido.
4. Apoyar las iniciativas nacionales e internacionales que incidan en estos procesos, dándoles primacía a las que despliegan las propias comunidades autogestorias.

Frente a este planteamiento inicial, veamos ahora hasta dónde se han cumplido los logros esperados en el transcurso de nuestra praxis postdoctoral.

1. Reforzar la Educación Intercultural Bilingüe en todos sus niveles: inicial, básico, intermedio y superior

Cuento, afortunadamente, con suficientes antecedentes en la materia, ya que me tocó ser uno de sus iniciadores hace más de cincuenta (50) años. De ello guardan testimonio mis publicaciones, opiniones de colegas y aliados a través del mudo, participaciones en eventos nacionales e internacionales, relaciones de diversa índole con instituciones y organizaciones competentes en la materia y, más allá de todo esto, una excelente inserción en el mundo indígena como tal: hace más de un año fui adoptado como miembro con plenos derechos del Clan Aapüshana del pueblo wayuu. Tengo también relaciones privilegiadas con el variado mundo de la afrodescendencia.

Pero en esta oportunidad quiero concentrarme en algunas actividades concretas realizadas en estos últimos meses y vinculadas directamente con mi investigación postdoctoral.

Estoy participando en calidad de asesor y miembro del Instituto de Idiomas Indígenas, ya aprobado oficialmente y en pleno funcionamiento. Trabajo simultáneamente con varios idiomas indígenas. Ahora prontamente me tocará enfrentar la –gramática verbal– de la lengua barí –familia chibcha– en la ciudad de Machiques, Perijá, del estado Zulia. He de añadir que estoy trabajando en equipo con la comunidad barí –especialmente con sus docentes– quienes participan junto conmigo muy gustosamente en la descripción y sistematización de su propio idioma, en calidad de “colaboradores”, jamás “informantes”.

Como la Educación Intercultural –más plurilingüe que bilingüe– se extiende sobre todo el país, uno está obligado a prestar su asesoría y conocimientos a más de



un pueblo indígena, y ello significa abarcar –de uno a otro modo– una gran variedad de idiomas, absolutamente diferentes entre sí: wayuu, añú, yukpa, entre otros, incluso el yavitero que está en proceso de reinserción luego de ser declarado extinto. En este último caso tuve la suerte de contar con una excelente gramática-diccionario –aún inédita– de mi hermano fallecido años atrás, Jorge Carlos Mosonyi. Aún así tuve que aprender a hablar yavitero coloquial y corrido, para poder motivar mucho mejor a los descendientes de esta etnia; si bien ellos manifiestan un ávido interés en recuperar su idioma “dormido” –así se expresan los indígenas– junto con toda su cultura e identidad. No obstante, tampoco deseamos que se vaya a creer –de manera alguna– que se trata de un rechazo a la cultura mestizo-criolla, de la cual están muy empapados; lo que buscan realmente es un sano equilibrio entre sus identidad prístina y una interculturalidad creadora con el mundo occidentalizado, para optimizar su desenvolvimiento en estas nuevas circunstancias del siglo XXI, ya plenamente afincado.

Quiero destacar la importancia del hecho de que el lingüista o antropólogo-lingüista aprenda a usar activamente el o los idiomas propios de los pueblos con quienes trabaja en calidad de aliado. Esto multiplica el fruto de sus esfuerzos y tiende a crear relaciones interculturales óptimas. Así me sucede también con el idioma añú cuyo reimpulso comparto con varios/as colegas –también con el único hablante yavitero que heredó la lengua de sus antepasados, el profesor Jofris Márquez. Hay muchas estrategias para el fortalecimiento de la Educación Intercultural y ninguna de ellas debe ser descuidada.

2. Revertir definitivamente la tendencia secular al debilitamiento y desaparición de los idiomas y saberes originarios

Hasta apenas hace muy pocos años se creía dogmáticamente y se sostenía con la mayor firmeza que no había salvación posible para los llamados idiomas minoritarios –nosotros los llamamos “minorizados”– y que su desaparición total sería cuestión solamente de unas décadas, salvo quizá excepciones muy especiales. Hoy el panorama aparece mucho más mestizado, pero hay demasiado escepticismo todavía. Nosotros no solo creemos firmemente en su derecho a la supervivencia, sino que trabajamos denodadamente por su revitalización y reinserción, cada vez con mayor éxito. Aquí me referiré solamente a lo que he podido hacer en estos últimos meses siempre en el marco de mi actual investigación postdoctoral.

Participé en tres eventos de especial importancia para el tema tratado. Dos de ellos se realizaron en la ciudad de Mérida con la denominación de las Jornadas preparatorias para el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, realizado en octubre del 2015, y el propio Primer Congreso, que se hizo en octubre del 2016; y el tercero bajo los auspicios de la Universidad de Los Andes en la Universidad de



Carabobo, titulado XXI Encuentro Nacional de Docentes e Investigadores de la Lingüística (ENDIL), en su sede de la ciudad del Valencia, que tuvo lugar en octubre del 2016. Tuve varias intervenciones en los dos ámbitos académicos, refiriéndome a este tópico en distintas oportunidades; mas para ser breve y conciso voy a referirme a lo que considero esencial. En Mérida recibí las siguientes correspondencias de parte de un grupo representativo de la juventud indígena añú, del barrio Santa Rosa de lo Agua de la ciudad de Maracaibo, Zulía, uno de los asentamiento antiquísimos de este pueblo, ahora bastante recuperado pero hasta hace poco casi borrado del mapa indígena de Venezuela por un largo proceso de etnocidio radical y campesinización conducente a sus invisibilización total que lo empujaba al anonimato.

Marükai, Anturü wiin, 15/10/2016.

Watiyerarikai Mosonyi, anein we pütüma, kanuye añuwe.

Profesor Mosonyi, estamos muy bien gracias a usted. En esta carta queremos expresarle nuestro profundo amor y respeto a usted y su valioso aporte que ha compartido con nosotros, el pueblo añú del Estado Zulía.

También queremos comunicarle nuestro deseo y decisión de seguir con la revitalización de nuestro idioma, el añüññükü, y toda nuestra cultura ancestral.

Somos un colectivo de jóvenes añú de Santa Rosa de Agua en Maracaibo que estamos dispuestos a recibir de Jofrís Márquez y de usted una serie de talleres en el área de idioma añú; curso básico, talleres antropolingüísticos de aplicación inmediata y sobre la conformación de los nichos etnolingüísticos.

Nos gustaría recibir estos conocimientos en Caracas, para que no tenga que trasladarse tan lejos al Zulía, y que también en Caracas un amigo aliado nos ha ofrecido su casa para hospedarnos.

Nosotros saldríamos de acá de Maracaibo con Jofrís. Iríamos 5 jóvenes más Jofrís, seríamos 6 para rencontraros con usted y seríamos en total un grupo de 7 con usted, que conformaríamos este grupo de compartir de saberes, certificado y avalado por Jofrís y Usted.

Tenemos disponibilidad a partir del mes de febrero 2017 y por una semana entera para desarrollar la experiencia, con el horario y lugar donde usted también esté disponible aunque en el espacio donde nos vamos a hospedar el amigo nos ha informado que existe un área para poder realizar la misma. Pero dejaos a su criterio el horario y el espacio donde usted tenga disponibilidad.

Aniin we ye añu,

Anny Guerra

Gretzy Atencio

Danny Ortega

Rafael Nieves

Lisibeth Ortega

Jofrís Márquez

Wattaa! Rafael Nieves.



Para el caso de Valencia quisiera más bien destacar la invitación que se me hizo en términos de homenaje a mi persona y a las investigaciones por mí realizadas. El XXI ENDIL fue convocado por la Asociación Venezolana de Docentes e Investigadores de la Lingüística (AVEDIL), la Asociación venezolana de Enseñanza del español como Lengua Extranjera y la Escritura, y la Cátedra Libre *Mario Benedetti*.

Valencia, 12 de septiembre de 2016

Nº ENDIL32/H01.-

Ciudadano

Dr. Esteban Emilio Mosonyi

Su despacho.-

Estimado profesor:

Nos dirigimos a usted, muy respetuosamente, para informarle que la Universidad de Carabobo ha sido designada sede del XXXII ENCUENTRO NACIONAL DE DOCENTES E INVESTIGADORES DE LA LINGÜÍSTICA (ENDIL), el cual se realizará del 17 al 21 de octubre de 2016, específicamente en el Edificio de Postgrado de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.

Se espera que participen cuatrocientas personas, entre ponentes, conferencistas, profesores universitarios, docentes de Educación Básica y Media, estudiantes y público en general. Desde su creación en 1980, el ENDIL ha logrado congregarse a investigadores y docentes con gran espíritu académico y fraterno quienes han fraguado progresivamente, a través de los años, un cuerpo teórico y aplicado que ha ido delineando los objetivos del encuentro.

Sirva esta misiva, Dr. Mosonyi, para comunicarle que la Asociación Venezolana de Docentes e Investigadores de la Lingüística (AVEDIL), la Asociación Venezolana de Enseñanza del Español como Lengua Extranjera (ASOVELE), la Cátedra UNESCO para la Lectura y la Escritura y la Cátedra Libre Mario Benedetti, hemos acordado rendirle justo homenaje a usted, quien con sus investigaciones ha contribuido a la preservación de nuestra memoria cultural, expresada en nuestras lenguas originarias, y a la formación de investigadores e investigadoras que han recibido de usted sus orientaciones y el ejemplo de dedicación, de pasión por nuestra tierra venezolana. También serán reconocidos los profesores e investigadores de la Universidad de Carabobo: Manuel Navarro y Luis Andrés Rodríguez.

El día del homenaje está estipulado para el miércoles 19 de octubre de 2016.

Agradecemos su atención y le reiteramos sentimientos de alta estima.

Dra. María Auxiliadora Castillo E.

Coordinadora Subsede Cátedra UNESCO para la Lectura y la Escritura

Coord. General del XXXII ENDIL



Doc. William Porras
 Coord. Cátedra Libre Mario Benedetti
 Coordinador Operativo ENDIL XXXII

Dr. Rudy Mostacero
 Presidente AVEDIL

Ahora bien en términos aún más concretos, considero que mi aportación fundamental durante este período a la reversión de la tendencia lingüística en Venezuela y el mundo podría resumirla en el documento siguiente –ya repartido en algunas instancias nacionales e internacionales– sobre los Talleres Antropolingüísticos de Activación Inmediata (TAAI).

LOS TAAI (TALLERES ANTROPOLINGÜÍSTICOS DE ACTIVACIÓN INMEDIATA): INNOVACIÓN METODOLÓGICA FUNDAMENTAL PARA LA REVITALIZACIÓN ORAL DE IDIOMAS AMENAZADOS

Podemos afirmar con fundamento y conocimiento de causa que los Talleres TAAI, apoyados por otros componentes de la nueva antropolingüística intercultural, constituyen una metodología altamente innovadora y exitosa a fin de restablecer la competencia coloquial para idiomas de uso muy restringido, que se encuentran al borde de la desaparición aparentemente definitiva.

Se trata, sin duda, de un aporte importantísimo que ataca de frente uno de los problemas fundamentales de índole sociocultural que hoy atraviesa la humanidad. Se viene hablando por lo menos hace cincuenta años del retroceso, aparentemente inexorable, de las lenguas pertenecientes a comunidades y pueblos minoritarios, minorizados o meramente subordinados a políticas públicas que de alguna forma propician su extinción regresiva. Si esto se cumple, sería una terrible pérdida para la humanidad: miles de idiomas, oralidades y otras creaciones antropolingüísticas están en juego.

Se impone, sin embargo, matizar un poco la situación prevalente. Hay lenguas otrora oprimidas que actualmente gozan de reconocimiento legal, son objeto de Educación Intercultural Plurilingüe y tienen acceso a los medios de comunicación, entre otras garantías adquiridas. En cualquier caso, los idiomas más inexpugnables son aquellos que disfrutan de la adhesión total de sus hablantes, quienes los practican en todas las situaciones posibles y los transmiten a sus descendientes –con la mayor lealtad y fidelidad– aun siendo ellos pocos en números absolutos y estando inmersos

en ambientes bilingües y plurilingües, además de sujetos a otros idiomas oficiales. Contra tales lenguas –podemos decir– no hay represión que valga.

Pero volvamos al tema de los idiomas ya de hecho desplazados, con un mínimo de hablantes generalmente ancianos/as, porque estos son los que conforman el campo de trabajo más específico para los TAAI. Trataremos de ser explícitos. Una larga experiencia profesional nos enseña que, en la práctica, hay pocas tareas más difíciles que reinsertar plenamente una lengua en el uso diario, una vez que esta haya perdido la gran mayoría de sus hablantes. Y aquí entramos en una verdadera paradoja. Muchas comunidades desean y necesitan reconquistar su lengua originaria, y no es por simple capricho. Una identidad social sin lengua propia, una cultura bien configurada sin un habla distintiva puede ser hasta cierto punto viable, pero es extremadamente difícil. En términos generales y mayoritarios, el debilitamiento de un idioma significa también el inicio de la disolución de lo identitario y de lo cultural.

Es eminentemente contradictorio que mientras los pueblos indígenas vienen recuperando sus derechos colectivos a lo largo de estos últimos sesenta o setenta años, estén sufriendo en forma paralela el desgaste de sus lenguas, lo que conlleva también la erosión de sus culturas, identidades y vínculos de solidaridad.

Ahora bien, algunos pueblos han recuperado, por lo menos parcialmente, el uso de sus idiomas, pero son los menos. La gran mayoría que lo ha intentado ha tenido que satisfacerse con ocasionales cursos de iniciación que no conducen a nada, algún conato de educación escolar o extraescolar que se concreta en breves saludos, canciones, nombres de plantas y animales fuera de contexto, alguna que otra frase suelta, y así por el estilo. El techo es bajo en extremo.

II

¿Qué ofrecen, entonces, los TAAI frente a ese panorama tan desolador? Estos talleres, en primer lugar, no son comparables a ningún curso de idioma convencional, donde el cursante –si persiste durante largo tiempo– logra aprender algo sobre el idioma, pero raras veces llega a dominarlo como tal, a hablarlo con cierta fluidez y con capacidad de perfeccionarlo. En general, ni los Nichos Lingüísticos ni los cursos de inmersión –salvo contadas excepciones– producen verdaderos hablantes “todo terreno”. En cambio, los TAAI están precisamente diseñados para formar hablantes de verdad, primero de código restringido, para transformarlos en hablantes competentes al cabo de poco tiempo. Mas, en lugar de continuar nuestro discurso argumentativo, veamos cómo funcionaría en la práctica una secuencia de tres talleres –con una duración de una semana cada uno– dedicados a la recuperación oral y coloquial del idioma arahuaco baré, más o menos suficientemente documentado pero solo residualmente hablado por muy pocas personas, en Venezuela y tal vez en el Brasil.



Los talleres serán conducidos por un facilitador, secundado por uno o dos asistentes. El facilitador tiene que ser experto en antropolingüística, además de conocedor del idioma baré, del cual ha de tener dominio gramatical y coloquial. Los asistentes podrán tener un dominio parcial de estos tópicos, o un proceso de formación profesional. El alumnado estará constituido por unas veinte a veinticinco personas, preferiblemente, mas no exclusivamente de la etnia baré y docentes de Educación Intercultural Bilingüe. De esta manera se asegura la aplicabilidad inmediata de los conocimientos adquiridos en el taller para enriquecer y perfeccionar la Educación Intercultural Bilingüe, tal como esta se imparte a estudiantes baré venezolanos. No sería realista exigirles a los cursantes un conocimiento previo del idioma baré, pero sí podría haber algunos semihablantes. Lo importante es la motivación que exterioricen desde el principio y a lo largo del trayecto.

III

El primer taller estará dirigido a lo más elemental del idioma baré. Pero, eso sí, desde el primer día, inclusive el primer momento, las/os estudiantes estarán obligados a usar activamente la lengua, a pronunciarla lo mejor posible y, en consecuencia, a memorizar las oraciones, frases y palabras escritas y proferidas por el facilitador.

El método es completamente holístico, en el que confluyen fonología, escritura, gramática, vocabulario y fraseología en una sola entidad interdependiente; haciéndole al propio tiempo el análisis necesario a cada componente y respetando así la autonomía de cada uno de estos niveles que juntos conforman la lengua y el habla. Si se enseñaran por separado todos estos niveles, se tardaría meses enteros en hacer posible una activación lingüística mínima por parte de las/os cursantes, lo cual desmotivaría y cansaría demasiado a los participantes, provocando la deserción como a menudo sucede.

Ya en la primera sesión se enseñarían los principales saludos, algunas preguntas y respuestas elementales, y otras oraciones necesarias para un primer acto comunicacional. Se designarán hablantes A y B para posibilitar breves diálogos. Como al mismo tiempo se realizan los análisis fonológicos, gramaticales y léxicos pertinentes al breve texto, se lograrán hacer pequeños cambios y variaciones en las oraciones, para evitar toda propensión a memorizar fórmulas fijas e inalterables. Además, cada oración nueva recogerá los elementos de cada una de las anteriores, de manera que el conocimiento adquirido será siempre acumulativo; tal como ocurre en la vida real, cuando el/la niño/a va aprendiendo su propio idioma. En el transcurso de las otras sesiones de esta misma semana se introducirán nuevas oraciones siempre con suficientes variantes, con referencia a los temas básicos que requieren una mínima interacción inicial entre cualesquier hablantes de una lengua, sin dejar de respetar los valores culturales específicos. Por eso es necesario introducir desde esta primera etapa

el tema del por qué del aprendizaje y de la retoma conversacional del idioma baré, que ya estuvo a punto de caer en desuso y aún sigue en peligro.

El segundo taller, además de afianzar y repasar con nuevas variantes lo aprendido en el primero, agrega importantes temas y elementos propios de una conversación algo más avanzada. Se introducen áreas como el trabajo, el descanso, la vida cotidiana, el desplazamiento en el espacio, la comida y la bebida, las necesidades básicas de las personas; todo ello sujeto a un múltiple diálogo permanente entre los facilitadores y los cursantes. Se les dará primacía a los tópicos de la cultura baré, pero no en forma exclusiva, ya que está siempre presente la interculturalidad. El carácter acumulativo del desempeño de cada participante y la constante variación y cambios intercalados en las oraciones hacen que las conversaciones sean cada vez más vivas, naturales, fluidas, parecidas a las interacciones típicas entre los hablantes nativos experimentados, acentuándose así su carácter lúdico y placentero, casi humorístico.

El tercer taller tendrá su comienzo, igualmente, al recoger el fruto de los dos anteriores, mezclando, variando, cambiando e intercambiando –junto con los respectivos análisis gramaticales y léxico-semánticos– los múltiples contenidos ya presentes y diseminados en los dos talleres anteriores; si bien tendrá que haber una distancia temporal máxima de dos semanas entre uno y otro taller, a fin de asimilar y apropiarse adecuadamente de todo lo aprendido. Luego se agregan temas nuevos, complementarios y algo más complejos, tendientes a formar, primero, un buen hablante de código restringido. Entre los tópicos están las historias de vida, pequeñas narraciones, descripciones paisajísticas y culturales. Todo esto lo hemos ensayado y realizado en experiencias anteriores con otros idiomas indígenas aunque de forma provisoria. De esta manera se va perfilando un nuevo hablante proactivo, orgulloso de su saber y preparado para perfeccionarse cada día de su vida.

1. Socializar estos idiomas y saberes tanto nacional como internacionalmente

Es muy fácil comprender que esta labor de revitalización, reinserción y difusión de los idiomas amenazados por la tendencia secular mencionada no se puede restringir al estrecho ámbito de los especialistas en estos temas: ni siquiera a las comunidades tradicionales y semitradicionales usuarias y dolientes de estos idiomas todavía muy vulnerables. Hace falta, paralelamente, ganar la batalla convirtiendo al menos una parte significativa de la opinión nacional y mundial crítica y progresista en aliados nuestros, incluyendo una cantidad importante de simpatizantes, mas también de activistas capaces de colaborar en algún aspecto de esta problemática. Dicha tarea no es particularmente fácil, pero sí perfectamente posible, dado los antecedentes expresados por los sectores que han apoyado la promulgación de los derechos colectivos de los pueblos indígenas –tanto en la esfera nacional de cada país como supranacionales y en el ámbito mundial–, incluso muchísimo más allá de nuestras modestísimas



expectativas iniciales que prontamente fueron rebasadas: Ello no quiere decir que gocen de estricto cumplimiento.

Durante el período ya citado, mi labor en ese sentido se viene orientando hacia la realización de artículos, ponencias y traducciones publicables y publicados en una diversidad de lugares y ambientes de naturaleza social, cultural, intelectual, incluso política. En lugar de favorecer la acumulación de abstracciones, daremos algunos ejemplos concretos, que esclarecerán en seguida nuestros intentos comunicativos.

Precisamente, estoy concluyendo la versión definitiva de una gramática tipológica del idioma pumé –también conocido como Yaruro– del estado Apure, el cual no pertenece a ninguna familia lingüística científicamente establecida, y presenta además unas particularidades gramaticales y fonológicas sumamente interesantes que lo convierten en un sistema lingüístico muy original y atípico, mas también inmensamente rico y estéticamente hermoso. Entre otras cosas, en pumé el género gramatical no está solamente determinado por el sexo masculino o femenino del referente semántico de un sustantivo, sino también por la identidad sexual del interlocutor o –al no haberlo– la identidad sexual del hablante que hace el enunciado. En esto se parece un poco al idioma vasco de España y Francia –aunque muchos vascos preferirían ser independientes– lo cual no significa en absoluto la existencia de algún nexo de parentesco genético entre ambas lenguas. Esta gramática tipológica está escrita en inglés, en el marco de un gran manual de las lenguas autóctonas amazónicas a ser publicado por una importante editorial alemana. Esto constituye una buena forma de contribuir con el conocimiento de nuestro inmenso acervo lingüístico más allá de nuestras fronteras.

Estoy haciendo también una serie de traducciones de muy variada índole, también con la intención de divulgar y con ello salvaguardar ese tesoro aún no muy apreciado en nuestro medio. Para muestra presento aquí la traducción al wayuunaiki y al warao de un poema griego de corte posmoderno, a petición de una institución del país heleno.



La mar plácida hace avanzar sus arrugas con las caricias del viento Las gotas de lluvia se llenan de estrellas de una fuente maravillada emerge la luz un viento ardiente enlaza las esferas La Tierra toca el vacío La mar se trastorna De repente la tempestad se desencadena esta voz grave traza signos indescifrables un glaciar brillante electrizado estalla una inmensa ola lo conduce hacia el océano nubes densas acarician la última línea del Sol el rojo de la pasión resiste los deseos se despliegan ¿hablan las letras? ¿se mueve la música? dominando la última ala de Dédalo toca la inmensidad.	Wayuunaiki Tüü Palaa jimate'ekalü kapüleerna atumalü hijirulairna sümma nüsipejün Joutaiki. Ashipitüi Juyakai kashiliwaisseshi Shikii wüin hamalainshaanajee Shiweetaka Awaralea. Eeshi Joutai ja'ishi ma'in süpü ko'oyoowaairua nia, shipetüin Malu'uwa tüü.. su'wanaasü tüü Mmakalü, palaa. Asi'wajawaa müshi Wawai, laüta amüralu'uchi naa'inrüin ayaawasee matüjainsalüirua aashaje'etnaa. Wanee süpüna saamatüin wüinipain sümaa nükapüla Juya süsotooitka akas shi'ikünaka sütuma wane sushi wane mülo'ushaatasü ma'in. Eemüin Palaa Mülo'ukalü, Anüükala aka Siruma kojosiürua sümain asipejaa chii achiiruaashikai nolu ka'ikai. A'alijiraasü tüü ishoo sulu'ukolu tüü kaa'inwaa Apülaa. Eerulaasü tüü kee'iree Aa'inwaakalüirua?. Aashajaayaasücheje'e tüü ashajiakalüirua. Akutulaasücheje'e saa'in tüü Jayeechikalüirua?. Tüü achiiruaasükalü nütüna chira Jashichi Waawatüikai, Shipetüin tüü Mmapa'a Matüjainsalü Aakajawaa.	Warao a ribu Nabaida muareta a yajoruna ka ebisaba konaruya ajaka yajojome. Naja a takatuma kuratuma aisiko tobótia, naba akua a mianare isimo abeja ejoboya. Ajaka ijidaja ina koboidatuma Jobaji ekóyatuka toria, Nabaida wite inamonia, Ajakaida dubujidaja jotanaya. Aiwaroba taeraja isimo sinariatuma yamonibaka naoya. Jojoyo a naba baribari Tabitabine abobuya, Jo maramarera taisi konaruya nabaida iridaja yata. Kojé mutua isia yakajebuya Jokojina jabataya awajukatu. Turuwitu a jaba sino ngibataya, obojonatuma emurabuya. Jabatatuma dijibuya bajama? Dokotutuma dikobuya bajama? Kuai a jakatu a wiji awajukatu Idawitu kotaisi Kuana toria.

Si bien estoy acostumbrado a trabajar con distintos idiomas originarios para afectos de su mayor socialización y divulgación en el país y en el extranjero, en los meses finales del año pasado y comienzos del presente me ha tocado la grata tarea de elaborar traducciones del español al pemón y del pemón al español para jóvenes cineastas que necesitaban esta colaboración. Una de las obras en que participé de esa forma fue una hermosa versión en dibujos animados del mito pemón “El cocuyo y la mora”, recogido hace largos años por el Padre Cesáreo de Armellada. Otra es un bonito cortometraje sobre el camino de los españoles, cuyo autor quiso que fuese hablado en un idioma de la familia caribe de la costa venezolana –del cual la lengua



“karaka” de nuestro gran Cacique constituía una variante–, que actualmente ya no se habla: aunque se encuentra en plena etapa de reconstrucción. El tercer trabajo al que me refiero es un excelente largometraje sobre la famosa Piedra Kueka, una roca emblemática de la Gran Sabana, que el presidente Rafael Caldera le regaló a un escultor austríaco –hoy día se encuentra en la ciudad de Berlín– y el pueblo pemón sigue esperando su devolución y recuperación.

2. Contribuir a la consolidación de políticas favorables a los pueblos y culturas indígenas

La lucha por mejores políticas públicas hacia el mundo indígena ha sido siempre y continúa siendo el desafío más grande que hemos tenido que confrontar. Pero hemos logrado conquistar unos objetivos que ya, hoy por hoy, se hacen irrevocables. Para entender esto hay que hacer un poquito de historia. Si bien existen antecedentes muy importantes ya a partir de la segunda mitad del siglo XX, fue la Constitución e la República Bolivariana de Venezuela de 1999 la que implantó definitiva e inequívocamente los derechos colectivos de los pueblos indígenas, entre ellos la Educación Intercultural Bilingüe. Sobre este tema se ha acumulado una literatura considerable que nos permite reconocer los hechos de una manera adecuada y balanceada. Así mismo hay que recalcar que el papel del presidente Hugo Chávez en este reconocimiento histórico fue crucial: no aceptar esa verdad sería erróneo y mezquino.

Ahora bien, continuando con el desenvolvimiento coyuntural, hubo en el primer lustro del presente siglo una suerte de luna de miel entre la llamada “Revolución Bolivariana” y el mundo indígena, que augura un excelente futuro para los venezolanos originarios. Lamentablemente, las cosas no nos han resultado tan así, para expresarnos con mesura y la mejor apertura dialógica. Primero, el gobierno de Chávez y luego el de Nicolás Maduro han incumplido casi totalmente con el urgente mandato constitucional –claramente expresado en la disposiciones transitorias de nuestra Carta Magna– de llevar a cabo y concluir la demarcación colectiva de las tierras indígenas: las razones están muy claras.

La Revolución Chavista se inició como un proceso transformador bien inserto en la izquierda política –hasta donde sea posible definir dicho concepto en nuestros días–, pero al mismo tiempo original, libre de ataduras, con mucho aprecio por nuestras especificidades identitarias y societarias; empezando por los pueblos originarios, el espléndido pluralismo cultural y lingüístico de nuestro país, nuestra diversidad territorial, política y económica articulada dentro de un modelo de bienestar, libertad con equidad y justicia social, amplio respeto de los valores ambientales, ante la amenaza inminente de la muerte del Planeta. Es obligatorio agregar aquí que el aporte de los pueblos originarios de América, África, Eurasia –el compuesto nominal e internacional– y Oceanía ha sido inmenso y reconocido como tal por las Naciones



Unidas y otras instancias internacionales y refrendado en los grandes foros mundiales de Río, Kyoto, Copenhague, París, y nos quedamos cortos.

Volviendo ahora a nuestro planteamiento central, es doloroso constatar –para nosotros, respetando otras opiniones– que al menos a partir de los últimos años del segundo quinquenio del siglo, nuestro sistema de gobierno haya dado, un vuelco hacia el modelo socialista históricamente existente –en términos generales anterior a la caída del Muro de Berlín– y expresado en una versión del neoestalinismo, fuertemente restrictivo para cualquier renovación significativa del pensamiento y la ejecutiva de la izquierda mundial.

¿Cómo repercute ese contexto coyuntural en las políticas públicas frente a nuestra diversidad sociocultural, especialmente las culturas e idiomas indígenas? De muy varias maneras. Nuestra política actual es estetizante, intervencionista hasta lo más recóndito de nuestras comunidades y otras formaciones microsocietarias, es extractivista y desarrollista más allá de las obvias limitaciones ambientales, específicamente el calentamiento global: en esto hay una curiosísima coincidencia con la ultraderecha. El neoestalinismo impone también un pensamiento único, un patriotismo basado en la concepción excluyente de la soberanía nacional; en la medida en que solo acepta el acercamiento y solidaridad con otros países de ordenamiento interno más o menos similar, autodenominados “progresistas”. En cierto modo, el neoestalinismo parece constituir una versión extrema del eurocentrismo occidentalizante que no tolera fácilmente las formaciones societarias diferenciadas con sus propias manifestaciones culturales y lingüísticas: tiende a verlas más bien como aberraciones precapitalistas históricamente superadas.

Sin embargo, aun en estas condiciones desfavorables, las culturas indígenas continúan resistiendo y para nada desisten de sus conquistas absolutamente irreversibles. La diversidad biológica y social es una condición *sine qua non* para la existencia continuada de la humanidad y del orden planetario. Por consiguiente aún en este último año hemos incidido en las políticas públicas, para que respeten y hasta promuevan una gestión diferenciada para los pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes, que favorezca y refuerce su existencia autónoma y autogestionaria, su estabilidad ambiental económica y social: todo dentro del marco del pluralismo e interculturalidad prescrito por nuestra Constitución Nacional.





TECNOLOGÍAS LIBRES

TENSIONES Y DISTENSIONES ENTRE EL ORDENAMIENTO JURÍDICO Y LOS SENTIPENSANTES DE LAS TECNOLOGÍAS LIBRES. HACIA LA IDENTIFICACIÓN DE UN LENGUAJE DESDE LAS PRÁCTICAS COMUNES

MARÍA ANGELA PETRIZZO

Universidad Nacional del Turismo, Núcleo Hotel Escuela de Los Andes
Venezolanos
Mérida, Venezuela

EL RECORRIDO

Lo que sigue es una narrativa de la historia vivida por esta activista sentipensante de las tecnologías libres y estudiosa de la conformación de leyes en lo que ha sido, desde el año 2000, aproximadamente, el devenir del diseño y la creación de instrumentos legales para garantizar su uso en espacios de la administración pública nacional.

Uno de los hitos memorables referidos a la vinculación de las tecnologías de información libres con el proceso de deliberación nacional, lo constituye la experiencia de Conexión Social. Con los posteriores quiebres y rupturas entre varios de los involucrados en sostener la plataforma, es importante señalar que en nuestro país esta constituye la primera experiencia de participación ciudadana mediada por TIC (Tecnologías de la Información y la Comunicación) en procesos deliberativos. En su momento, este mecanismo permitió la vinculación de los ciudadanos y de las ciudadanas con consultas sobre temas públicos habilitadas desde el entonces Ministerio de Planificación. En este contexto, el software libre era uno de los temas abordados por quienes participaron y ese espacio fue, en muchas formas, el germen de lo que luego se transformó en la Ley de Infogobierno, la cual, siendo presentada inicialmente en el año 2004, vio la luz en el año 2013.

Dicha ley, que inicialmente se orientó a establecer los modos y formas en los cuales el Estado regularía el uso de herramientas y sistemas informáticos en sus ámbitos, pudo ser configurada a través del espacio de Conexión Social, como un vínculo con los activistas de software libre del país. Sin embargo, no faltó la participación de activistas allende las fronteras, como el mismo Richard Stallman, y también de

TENSIONES Y DISTENSIONES ENTRE EL ORDENAMIENTO JURÍDICO ... / MARÍA ANGELA PETRIZZO



instituciones públicas y empresas públicas como PDVSA,¹ que tuvieron interés en intervenir en el proceso de regulación del uso de tecnologías libres en el Estado venezolano.

De esa interacción entre actores, y de sus propias agendas, devienen entonces dos proyectos para regular el uso de las tecnologías libres en el Estado venezolanos: uno presentado por PDVSA y otro presentado a partir de las sinergias en Conexión Social y que involucró a activistas de Venezuela y otras latitudes, forjándose a través de un debate no exento de diferencias, pero en todo caso enriquecedor. Un tercer actor interviene de modo insospechado para muchos y eleva una singular propuesta al presidente Hugo Chávez: bajo la dirección de la profesora Yadira Córdova, se aprueba el conocido decreto 3.390, del 28 de diciembre del 2004, que regulaba el uso de software libre en la administración pública venezolana y que congeló durante varios años el trabajo adelantado en la Asamblea Nacional para la promulgación de la ley.

Para ese entonces la Ley de uso de aplicaciones libres en el Estado Venezolano (introducida por la comunidad de activistas y ex integrantes del Ministerio de Planificación), había cambiado su nombre a Ley de Infogobierno y había sido engavetada. Varias acciones emprendimos como activistas en rechazo de algunas modificaciones que se pretendían hacer desde la Asamblea Nacional y que identificamos, de modo claro cercenaban el sentido último de la Ley: posibilitar, sin ambages, el uso de aplicativos libres en el Estado venezolano y, además, impulsar una industria nacional con francas posibilidades de expansión en corto plazo. Sin embargo, cada cierto tiempo resucitaba su búsqueda por parte de los y las activistas de tecnologías libres y el año 2012 marca el inicio del último empujón de discusiones, debates y ajustes que derivan en su posterior aprobación en segunda discusión en el año 2013. En la construcción de ambos procesos de debate y refinamiento del articulado, se utilizaron herramientas de tecnologías libres que mediaban la interacción de los ciudadanos no involucrados de modo directo con la construcción de la ley, y también las consultas públicas por estados.

La Ley de Acceso Abierto y Difusión Libre del Conocimiento tiene un origen distinto. Aunque para el año 2014 ya había una conciencia algo más arraigada sobre la necesidad de insistir en liberar al conocimiento de los secuestros cotidianos en que se encuentra: libros que no pueden reproducirse, pistas de música que no pueden ser escuchadas sin autorización y aulas de clases llenas de referencias a producciones intelectuales que no reflejan nuestro contexto nacional, entre otros. Sin embargo, quedaban aún algunas tensiones no resueltas entre instituciones y activistas. De tal suerte que el encuentro sobre desarrollo endógeno y conocimiento libre, realizado en Corpoandes en septiembre de 2014, da la bienvenida con la noticia de la próxima in-

1 Estatal petrolera de Venezuela.

roducción en la Asamblea Nacional de una propuesta de ley, llamada Ley de Conocimiento Libre, que, ante la sorpresa de quienes nos autonombramos y reconocemos como activistas del conocimiento libre, había sido organizada sin consulta abierta.

A la pregunta: ¿requerimos una ley para regular el conocimiento libre?, sucedió el impulso de activistas por abrir brecha en instituciones y en la propia Asamblea Nacional e incidir en la modificación de su articulado. El texto inicialmente propuesto por CENDITEL,² entendimos tiempo después que a encargo de la Comisión de Ciencia y Tecnología de la Asamblea Nacional, fue colocado a consulta pública en un Wiki para que se hicieran las observaciones y sugerencias de rigor. Desconocemos las estadísticas de uso de esa plataforma, sin embargo, un proceso similar que se adelantó desde las comunidades de conocimiento libre, con un texto reformulado que pasó a discusión por parte de la Asamblea Nacional, llegó a concentrar hasta 120 personas revisando el contenido simultáneamente desde distintos puntos del país.

Una vez aprobado en primera discusión el texto propuesto por CENDITEL, se hizo público su contenido y entonces pudimos los activistas participar en un proceso de construcción de una nueva propuesta basada en lo que entendíamos, desde las comunidades de conocimiento libre, eran las necesidades nacionales en términos de poder garantizar que de lo dicho en esta Ley se avanzara hacia el logro de derechos tan básicos y esenciales como el derecho a la cultura y a la educación.

Así es que tres quijotes reunidos en un colectivo que llamamos “Comunalizar Conocimiento”, con el documento aprobado en primera discusión procedimos a organizar el trabajo en varios frentes. Uno de ellos fue el frente de socialización de la información, pues sabíamos que pensar una ley para abrir conocimiento y hacer su difusión libre tocaría con varios intereses institucionales y también empresariales. Presentamos varias entregas en el medio de comunicación digital venezolano Aporrea, destinadas inicialmente a responder a la Oficina de Intangibles de la Universidad de Los Andes (ULA), de Venezuela, desde donde se enfilaron baterías directamente a oscurecer la información sobre la ley y sus potencialidades. Por tanto nuestras columnas pretendieron “desenmarañar” las mentiras y mitos divulgados sobre la propuesta de Ley.

Pero también asumimos de modo responsable el compromiso con lo que entendimos suponía una mejora del articulado de la Ley. Así es que tomamos el documento inicial de la Ley de Conocimiento Libre y lo sometimos al escrutinio de otros activistas nacionalmente e, incluso, compañeros de fuera del país, que son compañeros y compañeras de luchas, para proponer un nuevo texto a partir de aquel.

Una primera “batida” con el articulado inicial nos condujo a su reordenamiento, profundización del alcance y la reconducción del sentido de la Ley. La propuesta

2 Centro Nacional de Desarrollo e Investigación en Tecnologías Libres (CENDITEL), adscrito al Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología.



de Ley pasó de ser entonces un documento que pretendía apenas legislar sobre la disposición de producción intelectual dentro de las instituciones públicas del país, a ser una ley con alcance mucho más amplio, llegamos a pensar que merecía denominarse orgánica por sus implicaciones sobre derechos fundamentales, y que, sobre todo, permitiera hilvanar cabos sueltos en nuestra producción cultural.

Pero quizás el frente que exigió mucha mayor dedicación y compromiso de nuestra parte fue la interacción directa con la Comisión de Ciencia y Tecnología de la Asamblea Nacional y la Comisión Técnica de esta, pues implicó un trabajo codo a codo en la revisión de cada artículo de los propuestos y su ajuste incluso por parte de otras instituciones del ámbito de competencia de ciencia y tecnología en el nivel nacional. No fue un debate sencillo y por supuesto no fue fácil tampoco, pues permitió dejar en evidencia las contradicciones inmanentes en algunas instituciones dentro del Ejecutivo nacional y que afectan la percepción sobre la ciencia, la tecnología y los modos en los cuales la ciencia, la tecnología y los conocimiento pueden tributar al proyecto país.

Como activistas aprendimos. En las relaciones con instituciones públicas, como el Ministerio para el Poder Popular de la Cultura y el SAPI,³ entendimos que en este trabajo con la ley, bien sea con su propósito y bien sea con sus alcances, no basta decir que el conocimiento, que es producto de proyectos financiados con fondos públicos, debe ser libre para que esté de acceso abierto. Entendimos que hay un acervo patrimonial viviente que no muchos funcionarios e instituciones tienen claro en cuanto a su alcance o cómo preservarlo, pero que nos llevan a requerir preservar, por ejemplo, el saber hacer de una Yolanda Moreno⁴ y que también eso tiene que ver con el acceso abierto y la difusión libre del conocimiento.

Parecía haber una claridad por parte de la institución que entonces era dueña del proceso de creación de la Ley, sin embargo, esa claridad no se compadecía con la que esperamos ver en las instituciones de ciencia y tecnología. Entonces se nos hizo evidente la necesidad de partir del lenguaje como el mayor de los puntos de encuentro: ¿qué es conocimiento?, ¿dónde ocurre?, ¿cómo se conserva o transmite?, ¿por qué resulta trascendental para un país definir los modos en que aquello que se derive de la inversión pública esté habilitado para el acceso de todas y todos? Vimos cómo estos primeros lugares de encuentro podrían ayudar a identificar como parte de un proceso inicial.

En ese proceso de aprendizaje, donde saber de los ritmos legislativos del país y la generosidad y genuino interés de quienes estaban allí para acompañar el trabajo que

3 Servicio Autónomo de la Propiedad Intelectual (SAPI).

4 Yolanda Moreno es una bailarina y coreógrafa, bautizada “la bailarina del pueblo venezolano”. En 1962 fundó la agrupación venezolana Danzas Nacionalistas y ha viajado por el mundo dando a conocer las danzas tradicionales del país.



“simples” activistas pretendimos llevar adelante, fue un aspecto más que lográramos construir una Ley, que si no contó con la suerte de ser aprobada en condiciones legislativas favorables, estaba llamada a ser un hito más en nuestra histórica vanguardia en legislación en pro de las tecnologías y el conocimiento libre.

Sin lugar a dudas, el revés político de diciembre del 2015 constituyó un mazazo a las aspiraciones de la Ley: el tiempo resultó muy estrecho para que fuera aprobada en segunda discusión y siguieran los canales regulares para lograr la configuración progresiva de todo un sistema de apertura, defensa y divulgación del conocimiento desde todos los ámbitos sociales posibles. Sin embargo, uno de los golpes más irrefutables fue la evidencia de que, en ocasiones, los intereses institucionales emergen y se autoerigen como superiores al bien colectivo, aun cuando pretenden defenderlo. La mayor de las sorpresas y punto de quiebre en esta andanza de la Ley de Acceso Abierto y Difusión Libre del Conocimiento, fue evidenciar posiciones institucionales contrapuestas, personificadas en actores que, en principio, estaban llamados a transitar en la misma acera de quienes propusimos la segunda versión de la Ley.

LOS ARGUMENTOS

Afirma Carlota Pérez (2004, p. 65) que

(...) el proceso de instalación de cada nuevo paradigma tecnoeconómico en la sociedad comienza con una batalla contra el poder de lo viejo, el cual se encuentra engranado en la estructura de producción prevaiente y enraizado tanto en el ambiente sociocultural como en el marco institucional. (p. 65)

Desde distintos ámbitos de competencias y conocimiento, son varios los argumentos que se esgrimen para analizar fenómenos como las rupturas enunciadas líneas atrás. Curiosamente no se identifica de modo claro, como parte del proceso de emergencia de un nuevo paradigma tecnoeconómico, cosa que resulta evidente a nuestros ojos, vistos en perspectiva. En todo caso, para no desviarnos de nuestro argumento central, diremos que no siempre la perspectiva normativa y la de aquellos/as que hacen vida en la construcción de las tecnologías libres tienen puntos de encuentro. Este es un primer argumento.

Apoyándome en Borda (1968) y Escobar (2014), llamaré a los activistas de las tecnologías libres sentipensantes de tecnologías libres (TIL). A nosotros, los sentipensantes de las TIL, parece resultarnos evidente que tanto el conocimiento libre como las tecnologías libres y sus acciones derivadas constituyen espacios de resistencia ante procesos de colonización del capitalismo cognitivo. Como todo núcleo de resistencia, genera espacios de tensión con el centro normativo dominante e, incluso, espacios de conflicto que no siempre suponen una resolución inmediata.



Pero como hemos pretendido evidenciar en nuestro anterior relato, todo proceso de disenso y resistencia encarna la búsqueda de la autonomía y la construcción de la autonomía resulta en parte el propósito de una educación que ocurre en y desde el activismo.

Hakim Bey (1991) habla de las zonas temporales de autonomía como lugares (espaciales, temporales o imaginativos) donde la construcción de la autonomía tiene una posible realización, y que puede funcionar como “aliviadero” de las tensiones habituales que coexisten entre iniciativas ciudadanas y el sistema cuando este es contrario a la organización social. Así, las zonas temporalmente autónomas son espacios neurálgicos de auto-organización social que, a juicio de Bey, requieren un uso y manejo privilegiados de la información para poder salvar las limitaciones propias de estructuras de control institucionalizadas de manera formal y que, por supuesto, suponen el ejercicio de la actividad social (o socioproductiva) de una forma casi subversiva o, al menos, oculta de la mirada de los grandes medios. Pero además, las zonas temporalmente autónomas pueden agruparse entre sí, como un entramado o red, y es bastante probable que algunas de ellas puedan, con el tiempo, superar su carácter temporal y establecerse de modo permanente.

En ambas experiencias, nuestras zonas temporales de autonomía tenían puntos de encuentro con instituciones del sistema, gracias a la presencia de particulares, personas cuyos intereses y voluntades eran conexos con los nuestros, porque, admítamoslo, que un sistema sea contrario a la organización social supone que, de modo deliberado, coordinado, sistemático y sostenido, habrá un sabotaje a cualquier iniciativa colectiva de orden progresista y social.

Dicho lo anterior, resulta evidente que los/as ciudadanos/as buscan la constante construcción de zonas temporales de autonomía, porque se encuentran seducidos por la idea del trabajo en equipo y la construcción colectiva de sus acciones y convencidos de su eficacia, en medio de espacios de trabajo alienante y relaciones sociales sin ningún impacto o trascendencia.

La construcción de imaginarios, representaciones sociales, discursos colectivos y conjuntos lingüísticos identificativos de un grupo, voluntad o tendencia, supone la articulación de zonas de autonomía temporal que, ocurriendo como respuesta a dichas necesidades frente a las restricciones del sistema, constituyen un lugar de ocurrencia, a pequeña escala, de su deconstrucción y su desarticulación. Esto hace que la búsqueda de ciudadanos/as y colectivos por construir zonas de autonomía temporal emerge como algo naturalmente orientado.

Siendo esto así, las comunidades de software libre parecen ser en parte eso: espacios que agrupan de modo coordinado o semi-coordinado, acciones colectivas o individuales tendentes a propiciar la difusión de uso, apropiación y desarrollo de estas tecnologías. Todo ello porque buena parte de los miembros de grupos, colecti-



vos y comunidades de software libre dedican una parte importante de sus esfuerzos a resolver problemas puntuales en su área con la esperanza de que, haciéndolo, pueda, a su vez, ampliarse el número de personas que están satisfechos con el uso de sus soluciones.

Sin embargo, el interior de esta zona de autonomía temporal oculta un dilema radical: la autonomía individual o colectiva supone un grado de conciencia de la acción política y sobre esta, y no es una tarea sencilla que, en el caso de las comunidades de software libre, se logre la aceptación consensuada del contenido político de la acción tecnológica. Esto último porque en especial el trabajo de software aún está concebido como una actividad individualizadora y particularizante. De allí que las iniciativas sostenidas hacia la búsqueda de cambio o mejora del marco normativo, por ejemplo, sean generalmente sostenidas por sentipensantes de las tecnologías y conocimiento libre que acaban mirándolo bajo una perspectiva multiversa y no exclusivamente técnica.

La tensión que este dilema encierra y constituye, según la argumentación de la que nos ocupamos, la substancia última de los debates sociotecnológicos que ocupan, en buena medida, horas de lectura en listas de distribución en castellano. Quizá por el carácter político que algunos gobiernos, como el nuestro, han dado al uso de la tecnología libre. Por otro lado, la resolución de este dilema no parece estar cerca de encontrarse al adolecer estas comunidades de procesos de sistematización de discusiones claros y abiertos.

Quedan servidos elementos comunes y distintivos que sustentan estas tensiones casi naturales entre los actores y actrices involucradas en estas dos iniciativas de leyes ilustradas a modo de relato. Parece, sin embargo, que subsiste aún por resolver un elemento de orden superior y es el poder constituir, de un modo efectivo y operativo, al conocimiento, a la ciencia y a la tecnología como aspectos configurantes de eso que llamamos bien común y que entendemos se define como tal en tanto que se enraíza, de modo profundo, en la responsabilidad por el devenir de nuestras sociedades.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bey, H. (1991). *TAZ. La Zona Temporalmente Autónoma (I)*. Disponible en <http://biblioweb.sindominio.net/telematica/taz.html>
- Borda, F. (1968). *Las revoluciones inconclusas en América Latina: 1809-1968*. México: Siglo XXI.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Colombia: Ediciones UNAULA.
- Pérez, C. (2004). *Revoluciones tecnológicas y capital financiero. La dinámica de las grandes burbujas financieras y las épocas de bonanza*. México: Siglo Veintiuno Editores.



IDENTIDAD, CULTURA Y PENETRACIÓN DE TECNOLOGÍAS EN VENEZUELA: UNA PROPUESTA DE ESTUDIO CULTURAL A PARTIR DE LAS REDES SOCIALES

NORELKYS ESPINOZA

Grupo Multidisciplinario de Investigaciones en Odontología (GMIO),
Departamento de Investigación, Facultad de Odontología
Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela
norekys@ula.ve, norelkysespinoza@hotmail.com

LA CULTURA DEL VENEZOLANO, FRUTO DE UN MESTIZAJE

Hablar de cultura, y más aún de la cultura de los países latinoamericanos, es un reto debido a la pluralidad característica de nuestros pueblos, los cuales han sido fruto de un mestizaje. Es así como la cultura del venezolano tiene sus raíces en la conquista, la cual fue un proceso integrador de las culturas europea, africana e indígena, que confluyeron en la conformación de una nueva simbiosis cultural. Este fue, en sí, un proceso de transculturación con grandes visos de dramatismo, que se inició con la llegada de Colón a nuestras tierras, pero que tuvo lugar a lo largo de varios siglos en los cuales finalmente prevalecieron ciertos aspectos de cada una de ellas.

De tal forma, la cultura europea forma parte de la cultura venezolana por la influencia de los conquistadores españoles, los cuales trasladaron su cosmovisión desde el otro continente al nuestro. Los conquistadores impusieron su lengua, su religión y sus estructuras de orden social, en un mundo moderno en el cual, como indica Mignolo (2010), la colonización era propia del paradigma dominante.

Ciertamente, las comunidades indígenas asentadas en ese momento en lo que hoy forma parte de nuestro territorio no fueron totalmente sumisas ante la invasión de los conquistadores españoles, puesto que de acuerdo con la historia hubo enfrentamientos liderados por los caciques para resistir esta invasión. No obstante, tales intentos de rebelión finalmente fracasaron ante el mayor poderío en número y armas de los conquistadores, por lo cual nuestros indígenas adoptaron un papel de sumisión ante aquellos a quienes percibieron como más poderosos y finalmente se integraron de manera pacífica al proceso de conquista.



De esta manera, la cultura indígena aportó en este proceso de transculturación, entre otros elementos, su tradición oral, su artesanía, su gastronomía. Asimismo, la cultura africana (que llegó con el proceso de esclavitud forzada desde el continente de ébano) aportó, entre otros, su música y bailes, elementos religiosos, gastronómicos, de artesanía y arquitectura.

Puede afirmarse, por tanto, que en el caso de Venezuela la conquista tuvo características peculiares. Según Ribeiro (1992), entre los países latinoamericanos Venezuela puede ser considerado un pueblo nuevo, porque en su proceso de conquista se dio la fusión e interculturación de matrices indígenas, africanas y europeas para componer entidades étnicas distintas de sus matrices étnicas constitutivas. En América Latina son considerados pueblos nuevos, según este autor brasileño: Venezuela, Brasil, Colombia, Chile, Cuba, Puerto Rico y República Dominicana.

Pero si hay algo que para todos los países latinoamericanos fue común en el proceso de conquista de nuestros pueblos, fue su carácter dramático. En este sentido, si se consideran los planteamientos de Gadamer (1994,1998) cuando indica que estamos influidos por nuestra condición de seres históricos, puede decirse que la sociedad venezolana ha sufrido por siglos las heridas de ese pasado traumático que representó la conquista y colonización, cuyas cicatrices aún están por cerrarse, puesto que, de acuerdo con Quintero (2010), se observan en ellas sus legados: podemos enumerar la discriminación de clase, el racismo, la violencia, el machismo, entre otros, como algunos de los problemas que aún son arrastrados por la sociedad y que siguen presentes en la identidad del venezolano en estos tiempos postmodernos.

LA POSTMODERNIDAD Y EL ARRIBO DE LAS TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN Y LA COMUNICACIÓN (TIC)

La postmodernidad, de acuerdo con Lyotard (1989), es una época en la cual cambia la concepción del mundo debido a que la idea y proyecto de la modernidad, con sus fines de libertad, igualitarismo y progreso, fracasan. Se llega al fin de los grandes relatos; la historia deja de concebirse en el sentido lineal y unitario; la ciencia entra en crisis debido a que sus fundamentos teóricos y metodológicos demuestran vacíos insuperables; se pierde el sentido unívoco de la sociedad y los sujetos se individualizan; se llega al “fin de la historia”, tal como indica Vattimo (1986).

Pero al mismo tiempo la era postmoderna tiene como una de sus características histórico-sociales la irrupción de grandes avances tecnológicos, que han hecho posible un cambio en el sentido de la realidad en una sociedad de comunicaciones generalizadas. De esta manera, se dieron cambios en la forma de comunicarnos y de relacionarnos, cambios que paradójicamente llegaron gracias a la Internet, una invención que, aunque inicialmente perseguía fines bélicos en la guerra fría, final-



mente se puso al servicio de la humanidad a finales del siglo XX para contribuir con la llegada del fin de la modernidad.

Autores como Vattimo (1989), Castells (2006) y Mirés (1996), han explicado que la sociedad postmoderna es el producto de una tercera revolución, a la cual estos autores denominan revolución microelectrónica o tecnológica, denominando igualmente como el fruto de esta revolución a la sociedad de hoy, a la que han dado en llamar la sociedad del conocimiento, o de los *mass media*. También Rainie y Wellman (2012) consideran que se ha producido una *triple revolución* que comenzó con Internet, prosiguió con las redes sociales y hoy continúa gracias a los dispositivos móviles.

En la presente cultura postmoderna, avanzada tecnológicamente, el hombre interactúa en una construcción artificial de la realidad, un mundo que es más *real* que el real: la noción de *hiperrealidad* que menciona Baudrillard (2005). Así vemos que diversas realidades humanas se expresan en la actualidad en otros planos, en otros espacios creados por la Internet, lo que de acuerdo con Vattimo (1989) ha transparentado a la humanidad misma. Las hoy denominadas Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) han disipado los límites y barreras de tipos fronterizos, religiosos, ideológicos, sociales y culturales. Los sujetos comparten hoy en las redes sus diferentes cosmovisiones del mundo, contribuyendo a producir una heterogeneidad cultural no sólo en los continentes, sino también entre ciudadanos de un mismo país.

La Internet abrió una ventana al mundo, desde la cual fue posible observar una realidad diversa. Siguiendo las ideas de Vattimo (1989), hoy en día es posible observar a través de las redes que existen diferentes realidades, todas las cuales se conjugan en una historia compleja, en un mundo plural. Grupos anteriormente invisibilizados por una tradición histórica lineal, propia de la modernidad, tomaron un lugar protagónico para mostrar al mundo que no hay una realidad única, una historia única; por el contrario, existen tantas verdades como personas en el mundo, cada una viviendo su propia realidad, tal y como lo han señalado Maturana, Morin, Prigogine, Vattimo, Foucault, entre otros pensadores.

Se dice que una de las características socio-psicológicas de la sociedad postmoderna es el individualismo, el cual pareciera acentuarse con el uso de las TIC. Hoy es común observar cómo la interacción entre grupos de personas pareciera detenerse en momentos en los cuales los sujetos se disipan del mundo real, pero al mismo tiempo interactúan con otros a través de medios electrónicos. Así el hombre postmoderno se ha virtualizado, alejado de la interacción persona-persona, para preferir la utilización de este medio en sus relaciones interpersonales y posiblemente se encuentre abrumado debido a la atención que su propia identidad virtual le exige. Pero de esta manera también participa y opina, produce y consume información, lo cual le da una mayor difusión a sus ideas y lo convierte en un individuo aún más participativo, ampliando sus límites de acción en el mundo real.



Así, puede decirse, en el sentido de Williams (1961, citado en García-Bedoya, 2005), que en el paso a la postmodernidad ha habido un cambio trascendente que ha alcanzado a la humanidad entera, no en lo político, ni en lo económico, sino más bien un cambio cultural, ya que las TIC han permitido una transformación social cabal y radical que ha provocado en el hombre cambios de mentalidades, de valores, de ideas, de sensibilidades, incluso una modificación de las pautas de la vida cotidiana. Así, la cultura latinoamericana actual ha sufrido un proceso de hibridación, de acuerdo con los planteamientos de Néstor García Canclini (1989), o de postransculturación, de acuerdo con González (2009), en el cual América Latina se integró un poco más tarde que los países del llamado primer mundo, pero del que finalmente no quedó excluida.

En el mismo sentido, Lemos (2015) utiliza el término *cibercultura* como una forma de vida en la cual la utilización de las tecnologías de la información y comunicación transforma al que las utiliza en un hombre más informado, más autodidacta, más interactivo y más multicultural. Desde el término cibercultura se engloba la manera en que el hombre de la era de la postmodernidad, de acuerdo con Castells (2006), vive, piensa, aprende, produce, consume, se comunica y, a lo cual agrego, socializa.

Cada cultura adopta las tecnologías de un modo particular. Las integra a su vida cotidiana y les da el sentido que dentro de su cultura le otorgue significado. De esta manera, la mediación de los medios, tal como lo ha propuesto Martín Barbero (1987), es una teoría que puede explicar la importante penetración de las TIC en la región latinoamericana, puesto que es posible que en estas se vean simbolizadas las raíces culturales de nuestros países. Si en el mundo real la vida cotidiana de los individuos está articulada por la cultura, en el mundo virtual también debe estarlo.

Martín Barbero (1987), a través de su teoría de la “mediación de los medios”, explica que las tecnologías que son desarrolladas en los países del primer mundo han sido históricamente adoptadas por nuestros países de América Latina, entre ellos Venezuela, mencionando en particular el caso de la televisión, cuyo gran éxito en Latinoamérica se debió principalmente a que sirvió como un instrumento en el cual nuestros pueblos vieron expresada su propia cultura.

Por tanto, este fenómeno cultural presente en el ámbito latinoamericano necesita seguir siendo estudiado, ya que si la televisión le permitió a los países del mundo representar sus culturas y darlas a conocer, las tecnologías de hoy han contribuido en mayor medida con el fin de los grandes relatos, puesto que han permitido un proceso de transculturización postmoderno o, en términos de González (2009), una postransculturación nunca antes posible en el mundo moderno, rompiendo con las pretensiones de mostrar al mundo una realidad única, objetiva e inmodificable, de-

mostrando que no existe una historia unitaria y es mucho menos posible alcanzar un estado pleno de felicidad por la vía del orden y el progreso.

La penetración de las TIC en Venezuela y posibilidades para un estudio cultural
Existe una marcada penetración de las TIC en la región latinoamericana y una muestra de ello puede verse en nuestro propio país. Venezuela ha sido considerada como uno de los países latinoamericanos con mayor consumo de teléfonos inteligentes, y para el año 2015, según cifras de la Comisión Nacional de Telecomunicaciones, la penetración de Internet en Venezuela sobrepasaba la mitad de la población del país.

Además, Venezuela, según explica Marcano (2002), es un país naturalmente consumidor de tecnologías modernas y costosas. Un punto que ha jugado a favor de una mayor penetración de la Internet en la sociedad venezolana ha sido la preferencia por los dispositivos móviles, los cuales permiten a los usuarios estar conectados en todo momento y lugar. Esto está de acuerdo con lo que Rainie y Wellman (2012) denominan como la revolución móvil, la cual es la tercera fase en la triple revolución.

Es posible observar que el venezolano accede de forma cotidiana a Internet y podemos evaluar cuáles son sus preferencias. Entre los sitios web más visitados en la República Bolivariana de Venezuela, de acuerdo con rankings¹ como Alexa (2016) y Similar Web (2016), se sitúa a Google, Facebook y Youtube en los tres primeros lugares, de donde se puede catalogar a la red social Facebook como la preferida por los venezolanos.

Facebook es una red social que permite a cada individuo identificarse en el mundo virtual. Una de las condiciones del contrato de Facebook establece que las personas deben utilizar su identidad verdadera, lo que de incumplirse dará derecho a los administradores de esta compañía a cerrar el perfil que incumpla con tal disposición, para evitar la posibilidad de comisión de delitos bajo un perfil y una identificación falsa.

De esta manera, la red social Facebook reúne en el plano virtual a las personas que forman parte del entorno cotidiano de sus usuarios. Por tanto, los amigos de cada usuario en el plano virtual son los mismos de su entorno real: familiares, amigos y conocidos. No obstante, es posible contar con más amigos virtuales que reales, personas que, aunque no sean conocidos directos, tengan un amigo en común o formen parte de una cadena de conocidos.

Esto es posible porque la concepción de Facebook se basa en la teoría de los “seis grados de separación” del psicólogo social Stanley Milgram (1967, citado en Rainie y Wellman, 2012), según la cual es posible que cualesquiera dos personas estén

1 Los rankings web son el resultado de metodologías cuantitativas que miden el posicionamiento e impacto de páginas y sitios web.



interconectadas mediante cinco intermediarios conocidos. Por ello, la agrupación de personas que permite la red social podría permitir la obtención de una muestra representativa de nuestra sociedad, con lo cual se podría recurrir a metodologías cuali-cuantitativas que, aplicadas dentro de un estudio cultural, permitan apreciar la cultura del venezolano dentro de su heterogeneidad.

Esto ofrece grandes posibilidades para la realización de un estudio cultural, ya que estas redes sociales hoy en día pueden ser un espejo en el cual se vea reflejada la cultura de los países, y en particular, en el caso que nos ocupa, de la cultura del venezolano. Así, es factible que esté simbolizada y representada en ellas nuestra propia diversidad y heterogeneidad cultural, también propia de la postmodernidad. Por tanto es posible leer el Facebook como un texto cultural.

IDENTIDAD, CULTURA Y REDES SOCIALES

Existe una relación entre identidad y cultura. La identidad se gesta en el individuo desde la infancia, y de aquella forman parte indiscutiblemente aspectos culturales que son adquiridos y transmitidos de generación en generación, ya que constituyen parte de la comunidad en la cual el infante se desarrolla, como creencias, valores, prácticas y costumbres, relación con el entorno, conductas de comportamiento, estructura de normas sociales y pautas de interacción social. Entonces, cuando cada sujeto expresa su propia identidad en la red, no solamente realiza una representación de sí mismo sino que expone al mismo tiempo su cultura. Así, es posible estudiar a partir de la red social Facebook la cultura del venezolano, un estudio que pudiera extenderse posteriormente al ámbito latinoamericano.

En la red social Facebook cada individuo expresa su propia identidad. Desde su identidad virtual crea un perfil en el cual expone aspectos de su vida cotidiana, publica fotos y videos, comparte sus celebraciones. Asimismo, cada sujeto desde su identidad virtual y utilizando el lenguaje coloquial expresa su subjetividad, dice sus gustos, manifiesta sus creencias, expone su cosmovisión, escribe lo que piensa, lo que siente, manifiesta en la red sus problemas, sus preocupaciones, bien acerca de su propia vida o de la sociedad en la cual se desenvuelve. Puede decirse que en el Facebook se producen y circulan elementos culturales.

La lucha por nuestros derechos sociales también se hace notar en las redes, la cual puede pensarse que es una rememoración de nuestro pasado, de nuestra lucha por la independencia, que se mantiene presente en la sociedad real y por tanto en la virtual, puesto que si bien la Constitución Bolivariana de Venezuela establece que todos sus ciudadanos son iguales en derechos, hay una élite gobernante que toma las decisiones en materia política. Sin embargo, en la red social Facebook todos los individuos son iguales, expresan sus opiniones y discuten temas políticos. De esta

manera, los sujetos ejercen su ciudadanía y reclaman el derecho de ser oídos, de que sus opiniones sean consideradas, reclaman el derecho de ser ciudadanos de primera.

También resalta en la red la importancia del atractivo físico en el venezolano. Sea hombre o mujer, el venezolano se interesa por cuidar su apariencia. Puede decirse que hay en la sociedad venezolana actual un culto al cuerpo que hoy se acentúa en el plano virtual, donde el sujeto también puede representarse a sí mismo en la pantalla. Esto se evidencia en las imágenes publicadas en el perfil de los usuarios de Facebook, en las cuales, por lo general, cada sujeto destaca sus atributos físicos.

También Facebook abre espacios virtuales de interacción social. Cada sujeto puede escribir en su propio perfil o en la biografía de algún otro sujeto, con lo cual se abren espacios de comunicación. De esta manera se dan conversaciones virtuales entre cadenas de conocidos, en las que la participación de cada sujeto se da de forma espontánea. En los comentarios que escribe cada individuo es posible observar prácticas discursivas desde las cuales es posible percibir aspectos de la cultura del venezolano, con énfasis sobre las relaciones sociales.

Así es posible observar en las conversaciones virtuales entre los sujetos cómo se expresan las relaciones de poder que, dadas en el mundo virtual, reflejan lo que estas son en el mundo real. El poder es inmanente a toda relación humana, tal como lo indica Foucault (1979), como es propia de la cultura la forma en que se establecen las relaciones de poder en las sociedades. Además existen legados de dominación del proceso de la conquista, estigmas perceptibles aún hoy entre los individuos de la sociedad venezolana, vestigios de nuestro pasado histórico aún presentes y posiblemente manifestados en el plano virtual.

Entonces, posiblemente los problemas que arrastramos del proceso de conquista, tales como la discriminación de clase, el racismo, la violencia, el machismo, entre otros, también pudieran estar haciéndose notar en las redes sociales.

Es posible que exista discriminación de clase entre los sujetos en el plano virtual, porque seguramente hay algo en común entre aquellos que comparten una red social como lo sería su estrato social o cultural. Esto se explica porque, tal y como lo indica Bourdieu (1985, 1997), la posibilidad de interacción entre personas está sujeta, entre otras, a su condición de clase y capital cultural. Entonces posiblemente los grupos de personas que interaccionan en el plano virtual estén categorizados de acuerdo con los diferentes estratos de la sociedad venezolana.

Asimismo, el racismo se puede hacer presente en la red social Facebook cuando se publican chistes, memes² e inclusive comentarios entre usuarios con contenido degradante acerca de alguna etnia. Aunque es una contradicción que en Venezuela exista racismo, dados nuestros orígenes, María del Pilar Quintero (2010) indica en

2 Nmemotipos que se producen y circulan a través de Internet en forma de contenidos multimedia (texto, imágenes, videos).



su investigación que este es uno de los siete nudos conflictivos que afectan a nuestra sociedad, y como tal debe estarse expresando también en el plano virtual.

La violencia no es solo física, también puede ser psicológica, verbal o escrita, y se produce en la red social cuando ante alguna publicación en su biografía, un usuario es atacado por otro mediante comentarios descalificadores, detrás de los cuales hay intolerancia, irrespeto por las ideas y la libertad del otro. De esta manera se producen altercados que llegan a tales niveles que terminan cuando uno de estos usuarios bloquea al otro de su red virtual, siendo inclusive sujetos que en mundo real pueden ser conocidos directos.

La identidad de género está determinada por la realidad social en la cual se desenvuelve el individuo. El machismo es sin duda otro de los problemas a los cuales se enfrenta la sociedad venezolana y tampoco está fuera de las redes sociales. Se exhiben en la red memes, chistes y comentarios con contenido sexista a través de cuyos discursos es posible observar la opinión de quien publica, así como la de quienes, a su vez, comentan o indican que les gusta lo allí expresado.

CONSIDERACIONES FINALES

Lo que es producto en este caso de una reflexión requiere de un análisis mucho más profundo. Las TIC han traspasado la barrera de las ciencias de la comunicación para estar hoy día más ligadas a las ciencias humanas y sociales. Entonces, es necesario romper con los paradigmas que nos sujetan a una ciencia desde la cual se pretende estudiar los fenómenos desde una sola óptica. Hoy urge utilizar una mirada distinta, es necesario integrar conocimientos, metodologías, asumir retos, utilizar una mirada transdisciplinaria y compleja que permita hallar un punto de encuentro entre diferentes formas de conocer, valorando las bondades de cada una.

De esta manera, un estudio cultural en las redes sociales mediante el cual un equipo de investigación transdisciplinario pueda aproximarse a los ciudadanos aportaría una visión de la sociedad venezolana actual. Sociólogos, lingüistas, analistas del discurso, historiadores, antropólogos, abogados, psicólogos, comunicadores sociales, ingenieros de sistemas, informáticas o afines, son, entre otros, un grupo de profesionales que pudieran estudiar desde diversas perspectivas el fenómeno de la interacción social y cultural en las redes sociales, en la cual tienen lugar pequeñas historias, espacios de heterogeneidad, desde los cuales es posible realizar una genealogía para estudiar la cultura del venezolano en estos tiempos posmodernos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alexa Internet, Inc. (2016). *Top Sites in Venezuela*. Recuperado de <http://www.alexa.com/topsites/countries/VE>
- Baudrillard, J. (2005). *Cultura y Simulacro*. Barcelona, España: Editorial Kairós.
- Bourdieu, P. (1997). *Capital cultural, espacio social y escuela*. Bogotá: Siglo XXI.
- _____. (1985). The social space and the genesis of groups. *Theory and Society*, 14(6): 723-744.
- Castells, M. (2006). *La era de la información: economía, sociedad y cultura (Vol. III)*. Madrid, España: Siglo XXI editores.
- Comisión Nacional de Telecomunicaciones. (2015). *Informe de las cifras del sector telecomunicaciones. III trimestre 2015*. Recuperado de <http://www.conatel.gob.ve/informe-cifras-del-sector-tercer-trimestre-2015/>
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. (2da Edición) (Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría). Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- Gadamer, H. (1994). *Verdad y Método (Vol. I)*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- _____. (1998). *Verdad y Método (Vol. II)*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- García-Bedoya, C. (2005). Estudios culturales, ciencias sociales y ciencias humanas. Algunas reflexiones epistemológicas. *Investigaciones sociales*, IX(14): 433-447.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- González, V. (2009). *La crítica cultural latinoamericana y la investigación educativa*. Caracas, Venezuela: Fundación Centro Nacional de Historia.
- Lemos, A. (2015). *Cibercultura Tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. Porto Alegre, Brasil: Editora Sulina.
- Liotard, J. (1989). *La Condición Postmoderna*. Madrid, España: Cátedra.
- Marcano, L.F. (2002). El significado de la Ley Orgánica de Ciencia, Tecnología e Innovación. *Informe de investigaciones educativas*, XVI(1-2):147-149. Recuperado de <http://biblo.una.edu.ve/ojs/index.php/IIE/article/view/121/112>
- Martín Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Editorial Gustavo Gili S.A.
- Mignolo, W. (2010). La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. En *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (p. 39-49). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo. Recuperado de http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf
- Mires, F. (1996). *La Revolución que nadie Soñó (o la otra posmodernidad)*. Caracas, Venezuela: Nueva Sociedad.
- Quintero, M. (2010). Siete nudos conflictivos en la sociedad venezolana ¿Es posible un cambio psico-socio cultural en Venezuela? Una propuesta concreta: Hagamos de Mérida una Ciudad Educadora y del Conocimiento de acuerdo a las exigencias de la UNESCO. *Consciencia y diálogo*, 1(1): 133-145.



- Rainie, L. y Wellman, B. (2012). *Networked*. Massachusetts, EEUU: The MIT Press.
- Ribeiro, D. (1992). *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Similar Web (2016). *Website Ranking Top 50 sites in Venezuela, Bolivarian Republic Of for all categories*. Recuperado de http://www.similarweb.com/country/venezuela_bolivarian_republic_of
- Vattimo, G. (1989). *La Sociedad Transparente*. Milán, Italia: Editorial Paidós.
- _____. (1986). *El fin de la modernidad*. Barcelona España: Gedisa.



TECNOLOGÍAS LIBRES: APORTES PARA UNA GEOPOLÍTICA DEL CONOCIMIENTO DEL SUR

SANTIAGO JOSÉ ROCA PETITJEAN

Centro Nacional de Desarrollo e Investigación en Tecnologías Libres (CENDITEL)
Mérida, Venezuela

Lo que se llama a sí mismo Occidente y es llamado así por los otros, ese Occidente de tan separada identidad es una prueba de la circulación e interfecundación de los bienes culturales. (...) Los bienes culturales no son propiedad exclusiva de ningún grupo humano en particular, ni siquiera del que los ha creado en cada caso, sino que pertenecen a la humanidad. Además, el sello local no los vuelve inaccesibles a los que tienen otros sellos. Toda creación humana es transmisible entre hombres; hasta las técnicas del éxtasis.

J.M. Briceño Guerrero (1992), en *El Laberinto de los Tres Minotauros*

Una de las características notables de la transición de una sociedad industrial a una sociedad de redes en los países de capitalismo avanzado (Benkler, 2006; Castells, 2010) se encuentra en el surgimiento de una crítica filosófica hacia el tipo de producción industrial, basado en estructuras organizacionales centralizadas y jerárquicas. Esta crítica aparece en un primer momento como una objeción a los monopolios económicos y políticos surgidos en el siglo XX, pero da cuenta de un cambio discursivo enmarcado en una etapa del capitalismo en el que la transformación de los medios tecnológicos facilita el control distribuido de la producción y del trabajo. Una consecuencia de esta transformación la encontramos en la aparición de categorías como “tecnologías libres”.

Tomemos en cuenta que, como manifestación cultural, la tecnología tiende a reproducir los símbolos y las relaciones que son determinantes en una sociedad. La sociedad-red y las tecnologías libres apuntan no sólo hacia la modificación de la base tecnológica y las relaciones de producción del capitalismo industrial, sino también conllevan al cuestionamiento de las narrativas políticas y económicas vinculadas con el mismo. Desde la perspectiva de América Latina este escenario abre dos opciones: el cuestionamiento del capitalismo industrial (y para nosotros, del extractivismo) contribuirá con la reformulación de las relaciones de producción en términos técnicos y culturales o, por el contrario, servirá para actualizar una matriz cultural y productiva que integra al Sur con el capitalismo mundial a través del entramado de la modernidad colonial.



En este escenario, nuestro trabajo se propone estudiar las características de un enfoque de tecnología *abierto* gestionado de forma *comunal*, para explorar cómo puede abonar al estilo tecnológico de una sociedad/economía del conocimiento de orientación decolonial. Para ello mostraremos elementos que permitan establecer un diálogo entre la geopolítica del conocimiento y las tecnologías libres, particularmente desde la perspectiva de la decolonialidad del poder.

1. GEOPOLÍTICA DEL CONOCIMIENTO Y GEOPOLÍTICA DEL DESARROLLO

El término de “geopolítica del conocimiento” explora las maneras en que las prácticas civilizatorias de occidente lograron convertir al saber en un medio para la subordinación cultural de grupos humanos no europeos, a través de dispositivos sociales como el eurocentrismo y la institucionalización de las relaciones de dependencia en los sistemas nacionales de producción de conocimientos. La conformación del mundo “moderno” originó la difusión de una visión del mundo eurocéntrica que fue resultado de la combinación del etnocentrismo europeo en el contexto de las transformaciones de las relaciones de producción (Quijano, 2000). Este fenómeno atraviesa los campos de construcción de saberes de forma tal que los medios de validación del conocimiento, las políticas nacionales de investigación y los modelos tecnológicos de producción de bienes tangibles e intangibles se encuentran condicionadas de diferentes formas al mismo. De acuerdo con Quijano (2000):

La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo. (p. 218)

La geopolítica del conocimiento surge de la observación de que “el lugar de enunciación de las disciplinas es, precisamente, un lugar geopolíticamente marcado” (Mignolo, 2001, p. 13). Si el Norte se convirtió en el lugar central de una narrativa que hoy día decide el valor de las diferencias culturales en el contexto de la “modernidad”, la geopolítica del conocimiento da cuenta de las diferencias en cuanto a los lugares de enunciación:

Los lugares de enunciación generan, por un lado, las geopolíticas del conocimiento en sus diversas y complejas relaciones con los diversos imperialismos occidentales [...] y, por otro, las condiciones para la toma de decisiones éticas, políticas y epistémicas para la descolonización del saber y la contribución a crear un mundo críticamente cosmopolita. (Mignolo 2003, p. 54).

La colonialidad cognitiva es parte del impulso expansivo de la modernidad europea, es decir, de la colonialidad del poder. Se trata sobre todo de una geopolítica donde el lenguaje y el conocimiento son medios de integración en el sistema colonialista y generan mecanismos concretos de organización de la producción del saber en los países dependientes. Su carácter epistémico supone la generación de lógicas y contenidos que reproducen el eurocentrismo, y la construcción de un entorno organizacional para el mismo fin. En otras palabras, la colonialidad hace necesario diseñar instituciones que mantengan el poder colonial como parte de la modernidad y el capitalismo. La ciencia como institución abarcará, entonces, modos de regulación que permitan conservar una estructura en la cual la promoción del conocimiento eurocéntrico sea mejor valorada que el conocimiento endógeno, lo cual garantiza la orientación de recursos hacia ese área y el aislamiento de los grupos más “rebeldes” (Varsavsky, 2007).

La colonialidad del saber y el eurocentrismo, que apuntan a mantener la adhesión de los no-europeos, tienen consecuencias en la constitución de los procesos de generación de saberes, adecuación tecnológica, producción material y representación política de la ciencia y la tecnología. Por ello, la tesis de que los contenidos y los modos de reconocimiento del saber están determinados por el lugar de enunciación, pasa de ser una declaración culturalista a posicionarse como perspectiva sistémica de la interacción global. El eurocentrismo tiene visibilidad a través de dinámicas sociales precisas que pueden retratarse en la institucionalización de los procesos de producción de bienes tangibles e intangibles. La reproducción de tales modelos institucionales se constituye en uno de los motores de un esquema colonialista de dominación de los centros civilizatorios capitalistas sobre la periferia.

De esta forma es posible afirmar que la geopolítica del saber se relaciona con una geopolítica del desarrollo, tomando en cuenta la penetración del eurocentrismo en el campo académico y el papel de las instituciones en la producción e implementación de conocimientos. En general, si las políticas y acciones orientadas a fomentar el desarrollo sociocultural tienen carácter eurocéntrico y colonialista, es claro que las dinámicas de la vida social tenderán a reproducir estos esquemas y a reafirmar la dependencia cultural con respecto a los centros del capitalismo mundial. Así, el extractivismo como modelo de desarrollo puede interpretarse como un intento de emular los estándares de vida del centro capitalista a través del intercambio mercantil de materias primas por manufactura y tecnología.

El modelo de desarrollo se despliega a través de los estilos tecnológicos (Varsavsky, 2006), los cuales condicionan las tecnologías organizacionales e instrumentales que se implementan en razón de problemas estructurados socialmente. Así, un proyecto de sociedad neocolonial y un proyecto de sociedad desarrollista conciben de diferente manera los objetivos sociales y la selección de tecnologías, pero ambos



inciden en la adopción institucional de esquemas de producción de saberes que fueron determinados geopolíticamente. La subordinación cognitiva abre puertas para corrientes de cerco del conocimiento sobre la producción y la vida que son propias de formas actuales del capitalismo, como el capitalismo cognitivo (Boutang, 2004; Vercellone, 2004), lo que refuerza las desigualdades en la participación y la distribución de la producción mundial.

Ahora bien, ¿qué aporta este relato a la formulación de estrategias tecnológicas? La puesta en relieve del colonialismo abona a la creación de una conciencia situada geopolíticamente, que sustenta una apuesta por la complementariedad y la reciprocidad como expresiones de un modo de integración global basada en la interdependencia y la multipolaridad. A su vez, una perspectiva decolonial apunta a la construcción de dinámicas orientadas a subvertir el modo de relaciones que mantienen la dependencia colonialista, y a fomentar el establecimiento de modos de reproducción de la vida que permitan la participación equitativa en los bienes sociales de forma armónica con el entorno ecológico. En suma, la preocupación en torno a la colonialidad cognitiva se basa en la búsqueda de alternativas al “desarrollo” eurocentrista como modelo de racionalización de la vida en colectivo.

2. LAS TECNOLOGÍAS LIBRES COMO PROCESO DE PRODUCCIÓN ABIERTA

A instancias de un enfoque sociotécnico (Thomas y Fressoli, 2009) consideramos la tecnología como un fenómeno sociocultural que vincula diferentes procesos sociales. El mismo encierra una dimensión físico-funcional (*F*) y una dimensión socio-organizacional (*S*) (Varsavsky, 2006). Si tomamos como ejemplo una planta de ensamblaje de vehículos, el instrumental y los equipos forman parte de la tecnología física (*F*), mientras que la organización que articula la funcionalidad del sistema de fabricación representa la tecnología organizacional (*S*). A su vez, existen tecnologías organizacionales que proporcionan la integración del sistema funcional en un contexto social, como la administración, la imbricación de las cadenas socioproductivas y el conjunto de relaciones enmarcadas en el modo de producción. El conocimiento, tácito o estructurado, constituye el componente sociocognitivo que entabla el vínculo entre *F* y *S*. Así, los sistemas tecnológicos son sistemas sociotécnicos articulados en procesos de producción simbólica y material, que se encuentran relacionados con el contexto político-institucional y que sirven de expresión concreta a modelos de “desarrollo” socioeconómico, por lo que tendrán diferentes características según el estilo de desarrollo/estilo tecnológico que sea dominante.

Esta introducción resulta útil para explicar qué entendemos por conocimientos y tecnologías “libres”. Una aproximación recurrente es que se trata de conocimien-



tos/tecnologías que pueden ser utilizadas, copiadas, modificadas y redistribuidas con permiso de los creadores o propietarios originales, según ciertas condiciones que pueden variar según la forma de aplicación. Tal concesión se establece con la utilización de un contrato o *licencia* que describe las condiciones de uso de un producto intelectual. Un ejemplo típico es el software libre, tal como es concebido por la *Free Software Foundation* y su licencia *General Public License*, y en el campo de los contenidos, la documentación abierta y la licencia *Creative Commons*.¹

Esta aproximación al conocimiento y la tecnología libre se encuentra sustentada en el derecho de propiedad intelectual y se enfoca en las condiciones que permiten participar en la transformación y distribución de un producto cognitivo. Las licencias libres se confrontan con las licencias privativas (*copyleft* vs. *copyright* en el derecho anglosajón), orientadas principalmente a mantener el monopolio sobre los derechos de explotación de los bienes intelectuales. Como fenómeno político, la emergencia de licencias libres se inscribe en la reacción a varios fenómenos relacionados con la mercantilización del conocimiento, observable, por ejemplo, en la ampliación internacional del derecho en propiedad intelectual (Bollier, 2016).

En concordancia con un enfoque sociotécnico, podemos hacer énfasis en otros aspectos del concepto de tecnologías libres. Las condiciones descritas en los términos de uso de una licencia de software libre reflejan implicaciones importantes en el proceso de producción que nos parece necesario retratar. En este sentido, podemos describir las tecnologías libres a partir de dos características, cada una concentrada en los productos y en los procesos respectivamente:

1. *El ciclo de producción de bienes es continuo*: La posibilidad de utilizar, copiar, modificar y redistribuir un bien intelectual describe un ciclo de producción que no finaliza con la manufactura del bien, por lo que no es determinado. El diseño y los datos fuente del “producto” se conservan en el centro de una espiral de producción de manera que el sistema sociotécnico puede utilizar el conocimiento elaborado por otras cadenas como insumo de trabajo y contribuir a su vez aportando otros resultados. Por ejemplo, el software libre requiere acceso al código fuente de los programas originales y los nuevos paquetes deben almacenarse en un banco abierto de información. Esta característica de las tecnologías libres se asocia con el acceso al código fuente y la infraestructura de soporte, y suele verse como aspecto definitorio del concepto. El acento en esta dirección nos permite hablar de un énfasis en el código fuente y en los repositorios.

1 Para cada caso, véase: GNU Foundation. (2016). *¿Qué es el software libre?* Recuperado de <https://www.gnu.org/philosophy/free-sw.es.html>; y Creative Commons. (2016). *Frequently Asked Questions*. Recuperado de <https://creativecommons.org/faq/>



2. *El proceso de producción es abierto*: podemos atribuirle al proceso abierto las siguientes características, de carácter no exhaustivo ni determinista:

(a) Horizontalidad: las unidades de producción no guardan una relación jerárquica entre sí, lo cual no niega que existan procesos y estaciones de “control”.

(b) Distribución: la cadena de montaje se encuentra desconcentrada territorial o virtualmente, incluso en manos de diferentes propietarios.

(c) No-linealidad: diferentes unidades pueden actuar en paralelo sobre el producto y no necesariamente existe una secuencia de prelación entre las mismas.

(d) Coordinación: todas las unidades tienen conocimiento del proceso y de los datos a utilizar para que puedan actuar de forma autónoma y de acuerdo con un plan general.

(e) Interactividad: los sujetos pueden entrar/salir de la cadena de producción en diferentes momentos de madurez del producto.

(f) No especializado: los sujetos pueden cumplir diferentes funciones dentro del proceso.

(g) Participativo: el proceso permite la incorporación de sujetos “externos” tales como usuarios y co-desarrolladores. La frontera entre “interno” y “externo” es difusa.

(h) Retributivo: los productos y subproductos se cargan al banco de recursos colectivo. Por ejemplo, el código de funcionamiento del software o las fuentes del documento de investigación entran en un repositorio de libre acceso.

Desde esta perspectiva, el sistema sociotécnico requiere la presencia de un conjunto social que garantice el carácter abierto y participativo del mismo. En un nivel elemental se trata de desarrolladores y usuarios que sirven de apoyo al sistema socio-técnico, pero en un nivel más complejo estamos hablando de una “comunidad”. El interés en las tecnologías organizacionales que sustentan a las tecnologías libres, en cualquiera de los dos niveles, nos permite referirnos a un énfasis en la comunidad.

En síntesis, la tecnología privativa como modelo organizacional se basa en ciclos terminados, procesos cerrados y licencias restrictivas para establecer el control mercantil de la concepción, el diseño, la manufactura, el uso y el desecho de los bienes. En contraste, la tecnología abierta como modelo organizacional se basa en ciclos continuos, procesos participativos y permisos de reutilización en un ecosistema de coproductores basado en el acceso libre a los recursos y la presencia de comunidades de gestión. En términos ideales, este modelo favorece la utilización compartida de los factores de producción a través del acceso a recursos distribuidos y esquemas de gobernanza colaborativa.

En la realidad no se aplican los tipos puros y encontramos variantes que combinan características del esquema libre y el privativo. Aquí radica una posible confusión con respecto al modelo de producción abierta: organizaciones cerradas pueden

utilizar tecnologías F y S de estándares abiertos para obtener beneficios privados, lo que de hecho se ha convertido en característica del capitalismo netárquico (Fernández y Del Moral, 2016) y de formas corporativas de economía colaborativa (Scholz, 2016). Tales organizaciones pueden integrar elementos tecnológicos libres con un modelo de negocios cerrado, arquitectura de redes centralizada, gestión privativa del conocimiento, concentración de recursos y creación artificial de escasez.

3. LA TECNOLOGÍA LIBRE COMO GESTIÓN DE LOS BIENES COMUNES

En lo que sigue nos referiremos a un tipo ideal de organización que implementa procesos de producción abierta con énfasis en la comunidad. Este campo requiere un modelo organizacional que facilite la gestión colectiva de procesos productivos abiertos y que apunte a la generación de valor social. En este sentido, cobra importancia política el componente sociocognitivo como mediador en el conjunto de relaciones sociotécnicas de un sistema de producción, en cuanto que el conocimiento no sólo se encuentra en los bienes de capital tecnológico sino que también forma parte del capital intangible del conjunto social.

Podemos caracterizar un sistema sociotécnico como un sistema de producción que además de bienes genera conocimientos que son internalizados o externalizados del mismo. El conocimiento estructurado puede codificarse en forma de *datos* o de *información* para convertirse en insumo de producción, y entra en dinámicas sociocognitivas para generar nuevos *conocimientos*, pero en ambos casos seguimos considerando los datos y la información como medios, recursos o bienes escasos. Desde la perspectiva que se abrió al diferenciar entre el énfasis en el código y énfasis en la comunidad, el conocimiento es tanto un recurso compartido como un bien común. Este es el sentido de términos equiparables basados en el vocablo inglés “*commons*”, tales como “bienes comunes” o “procomún”. Benkler (2003) define el procomún de la siguiente manera:

El procomún es un tipo particular de ordenación institucional para gobernar el uso y la disposición de los recursos. Su característica prominente, que la define en contraposición a la propiedad, es que ninguna persona individual tiene un control exclusivo sobre el uso y la disposición de cualquier recurso particular. En cambio, los recursos gobernados por procomún pueden ser usados por, o estar a disposición de, cualquiera que forme parte de un cierto número de personas (más o menos bien definido), bajo unas reglas que pueden abarcar desde “todo vale” a reglas formales finamente articuladas y cuyo respeto se impone con efectividad. (p. 6)

Esta aproximación plantea la presencia de una comunidad que actúa de acuerdo con un conjunto de normas para garantizar la gestión compartida de recursos. Estos elementos abarcan tanto los casos de grupos difusos con normas informales como los grupos cerrados con normas explícitas. La gestión colectiva de los recursos compar-



tidos por parte de una comunidad política convierte a aquellos en bienes comunes, porque las relaciones que se entablan para generar conocimientos buscan que este se mantenga como acervo de la comunidad. En un nivel más complejo, el procomún tiene sentido constitutivo en tanto que también puede verse como un “sistema social para la gestión sostenible de los recursos, que protege los valores compartidos por una comunidad y su identidad” (Bollier, 2016, p. 173).

Un hito conocido de los estudios sobre el procomún se encuentra en el examen de la gestión de los recursos naturales, que ha contribuido a la visibilización de ciertas pautas acordes con la presencia de una comunidad política como sujeto de gestión. Tales pautas incluyen la existencia de reglas y límites definidos de forma participativa; provisión de un sistema de supervisión, resolución de conflictos y sanciones; e implementación de una estructura de gobernanza de varios estratos (Ostrom, 1990, pp. 90-102). Ahora bien, es claro que los recursos naturales y los recursos cognitivos guardan diferencias entre sí, por lo que tenemos que preguntarnos cómo se adapta este enfoque a la gestión de la producción intelectual.

De acuerdo con Hess y Ostrom (2016b), en el contexto de los bienes comunes cognitivos,² los elementos que entran en juego pueden describirse en tres dimensiones: (1) *recursos, características* de la comunidad y *normas* en uso; (2) *campos de acción*, que surgen de la interacción de los sujetos mediatizada por estos aspectos, y (3) *patrones de interacción y resultados*, los cuales responden a determinados *criterios de evaluación* que servirán de retroalimentación positiva o negativa al proceso. El contenido de los resultados y de los criterios de evaluación afirman la intencionalidad de la cooperación: entre los resultados positivos pueden estar la calidad de la información y las relaciones de reciprocidad; mientras que entre los criterios de evaluación pueden hallarse el incremento del conocimiento, la participación, la eficacia económica y el logro de estándares de equidad (pp. 88-93). Hess y Ostrom (2016b, 72) clasifican los recursos como *ideas* (contenidos intangibles, como una fórmula matemática), *artefactos* (soporte físico de la expresión de una idea, como un libro) e *instalaciones* (infraestructura que facilita la disponibilidad de los artefactos, como una biblioteca); tales elementos funcionan como componentes del sistema de producción de bienes materiales y se vinculan para que el sistema genere resultados. Su incorporación supone la integración entre F y S a través de relaciones sociofuncionales y sociocognitivas.

No resulta difícil representarse este enfoque en la forma de un sistema sociotécnico. Un sistema sociotécnico abierto requerirá la intervención de pautas para orien-

2 Desde esta perspectiva el conocimiento no se ve como mercancía sino como bien común. Los bienes comunes son aquellos que, a diferencia de los bienes propietarios, están dispuestos para el disfrute de todos, negada la posibilidad de que una parte de la sociedad pueda restringir su acceso y uso a las demás. Pueden ser de diferentes tipos, dependiendo de dos criterios de clasificación: se encuentran abiertos a todos o solo a un grupo, y se encuentran regulados o no regulados (Benkler, 2006, p. 61; Hess y Ostrom, 2016a, p. 34).

tar la acción colectiva, en tanto que “para gestionar con éxito los bienes comunes se requieren una comunidad activa y unas normas en evolución que se comprendan y apliquen correctamente” (Hess y Ostrom, 2016a, 68). Hess y Ostrom (2016b) plantean entonces la necesidad de que existan diferentes criterios de gobernanza que garanticen la conservación de la institucionalidad alrededor del bien común, como por ejemplo el acceso a la información, la obligación de resolver los conflictos, la garantía del cumplimiento de normas y la disponibilidad de infraestructura (pp. 93-95).

El *procomún* es transversal al sistema sociotécnico en tanto que su carácter institucionalizado abarca todo el conjunto. La gestión colectiva se convierte en una necesidad para controlar la participación de los sujetos y la suerte de los recursos, dado el carácter distribuido y compartido de estos.³ El campo de acción puede identificarse con las relaciones del sistema sociotécnico (relaciones entre coproductores y prosumidores, por ejemplo), mientras que los patrones de interacción engloban las condiciones que atribuimos al sistema abierto (horizontalidad, coordinación, participación, etc.).⁴ En el siguiente punto vamos a explorar las implicaciones económicas de este tipo de producción con referencia particular a la producción de bienes de información.

4. LAS TECNOLOGÍAS LIBRES Y LAS RELACIONES SOCIOECONÓMICAS

En ciertos casos el esquema de producción abierta se considera asociado a prácticas económicas que plantean la superación de condiciones de explotación del conocimiento, el trabajo y la naturaleza. El término de “economía del conocimiento” surge en las economías industriales cuando las actividades relacionadas con la aplicación intensiva de conocimiento generan aportes a la suma total de capitales superiores a otras actividades. El capitalismo industrial muta en capitalismo cognitivo y comienzan a surgir formas de cercamiento y mercantilización de los recursos cognitivos (Bollier, 2016). Esta situación posee una dimensión geopolítica insoslayable tomando en cuenta el papel asignado al Sur como fuente de materia prima natural y proveedor de recursos (Lander, 2005).

Como reacción –particularmente en Estados Unidos y Europa– comienzan a explorarse formas de intercambio económico basadas en el reconocimiento del carác-

3 Es claro que las ideas, los artefactos y la instalaciones tienen una naturaleza muy diferente que deriva de su condición material o inmaterial. En el caso de las instalaciones parece problemático considerar que la infraestructura pueda tener carácter de bien común, en particular cuando se compara con la no rivalidad de las ideas. No obstante, es necesario garantizar las condiciones materiales para poder hablar de formas organizadas de compartir recursos. Autores como Benkler (2003, 2006) insisten en que la infraestructura debe ser compartida para garantizar la existencia del *procomún*.

4 Para el estudio de casos concretos, la dinámica sociotécnica puede ilustrar el campo de acción, en tanto que la trayectoria sociotécnica permite inferir los patrones de interacción. Sobre estos conceptos, ver Thomas y Fressoli (2009).



ter público del saber como bien no rival. Es decir, una economía que no esté basada en la escasez creada artificialmente por medios jurídicos y técnicos, sino donde se comparte el conocimiento como bien abundante. Aparecen nuevos términos cuyo horizonte se basa en la noción de que el conocimiento se puede compartir sin limitaciones, lo cual aumenta su importancia como condición favorable para el desarrollo integral del ser humano.

La “economía colaborativa” (*‘collaborative economy’*) es una corriente económica que se basa en los cambios tecnológicos y sociales que, análogamente, sirven de fundamento a las tecnologías libres. De acuerdo con Bauwens (2012), la economía colaborativa se encuentra relacionada con el surgimiento de prácticas de colaboración en el ámbito de la producción, tales como la innovación abierta, el diseño y la creación colaborativa, el financiamiento colectivo y el consumo colaborativo. En esta corriente se funden tres tipos de lógicas: la interactividad (interacción entre productores y usuarios, surgimiento de la figura del “prosumidor”), la conectividad P2P (comunicación horizontal directa sin intermediarios) y la colaboración (las comunidades pueden crear valor con sentido ético) (p. 21). Las prácticas relacionadas con este enfoque pueden organizarse en la siguiente tipología (Bauwens, 2012, pp. 51-54):

(a) *Economía colaborativa con enfoque inmaterial*: producción de pares orientada al procomún en conocimiento y software; plataformas para compartir conocimientos.

(b) *Economía colaborativa con un enfoque mixto*: infraestructuras compartidas; diseño y producción desde las masas (*‘crowdsourced’*); diseño compartido y manufactura distribuida; innovación abierta.

(c) *Economía colaborativa con enfoque material*: consumo colaborativo de infraestructuras materiales; mercados digitales.

La economía colaborativa podría competir por ser el referente económico de la forma de producción abierta. Por ejemplo, se hace énfasis en la relación entre recursos compartidos, acuerdos consensuados y presencia de comunidades. En tanto que se recurre al concepto de procomún, las cadenas productivas pueden poseer cualidades como asociatividad, propiedad colectiva y reciprocidad. Ahora veamos dos referencias de un estilo de producción basada en este tipo de economía.

Producción de pares basada en el procomún (*‘commons based peer production’*): de acuerdo con Benkler (2006, pp. 60-62), en este contexto el procomún se refiere a una forma particular de organizar los derechos de acceso, uso y control de los recursos, de forma contrastante con la idea de “propiedad” porque no tiene carácter de exclusión. La idea de “basado en el procomún” (*‘common-based’*) se refiere a que

las entradas y salidas del proceso de producción son compartidas a través de formas institucionales que las hacen disponibles para todos. El término “producción de pares” (*‘peer production’*) define un sistema de producción donde participan unidades autónomas y descentralizadas, en el sentido de que no dependen de una minoría de nodos de control. Benkler y Nissenbaum (2006) afirman que la producción de pares no está basada en los incentivos económicos y que abre espacio para la formación de relaciones motivadas por razones como el deseo de integrarse en la búsqueda de un fin común, de manera que puede captar diversos tipos de partidarios (pp. 402-403).⁵

Producción de pares (*‘peer to peer production’* o P2P): Bauwens (2006) concibe la producción de pares como un tercer modo de producción (diferente a la esfera del mercado y de la producción estatal), en el cual se genera valor de uso a través de la libre cooperación de productores con acceso a capital distribuido, en condiciones de gobernanza colectiva y dentro de un sistema de propiedad basada en el procomún (p. 1). El P2P se caracteriza porque: (1) los procesos ocurren en redes distribuidas, es decir, aquellas en que los agentes pueden relacionarse de forma autónoma sin intermediarios impuestos; (2) la participación de los sujetos no está condicionada (su integración depende de su capacidad de cooperar en la producción y es validada comunalmente); y (3) la jerarquía es flexible, la comunicación no sigue canales estrictamente verticales y la información está disponible para todos los participantes (Bauwens, 2006, pp. 2-3). En síntesis, la producción de pares se distingue por la libre disponibilidad de recursos, el procesamiento participativo de los mismos y los resultados orientados al procomún⁶ (Bauwens, 2009a, p. 121).

Aunque Bauwens señala las deficiencias del mercado, en cuanto que los individuos se relacionan en función del interés individual y no es posible formar relaciones de reciprocidad, también afirma que el P2P se encuentra vinculado con el mercado en su base material, y que lo que se propone es la superación de sus limitaciones a través de la libre cooperación entre los productores, el acceso a sus propios medios de producción y la creación de valor de uso. En este sentido, se le da importancia a

-
- 5 Un ejemplo de este modo de producción lo ofrece el software libre: “Free software offers a glimpse at a more basic and radical challenge. It suggests that the networked environment makes possible a new modality of organizing production: radically decentralized, collaborative, and nonproprietary; based on sharing resources and outputs among widely distributed, loosely connected individuals who cooperate with each other without relying on either market signals or managerial commands. This is what I call «commons-based peer production»” (Benkler, 2006, p. 60).
 - 6 “I define ‘peer to peer’ as a relational dynamic that emerges through distributed networks. Distributed networks are networks in which the structure is such that agents and nodes can take independent action and maintain relationships ‘on their own’, i.e. through voluntary self-aggregation and ‘without prior permission’” (Bauwens, 2009a, p. 121).



la generación de procomún inmaterial, como, por ejemplo, a través de la creación de contenidos y el diseño abierto (Bauwens, 2009a, p. 129).

La producción de pares constituye un campo en proceso de conceptualización, que ha generado propuestas organizacionales como el “cooperativismo abierto” y, en el área de la protección del conocimiento, la “licencia de producción de pares” (que permite el uso comercial del conocimiento sólo a organizaciones sin fines de lucro o donde los excedentes se reparten equitativamente).⁷ Como parte de un ecosistema de productores y para articular las iniciativas de producción de pares, se proponen organizaciones de beneficencia que administren la infraestructura de cooperación (Bauwens, 2009b). Fuera de este esquema y en el área de la economía colaborativa, otros autores han tomado figuras de la economía social para proponer maneras de gestión alternativa, como, por ejemplo, el cooperativismo de plataformas digitales como forma de contrarrestar el peso de las corporaciones en la economía del conocimiento (Scholz, 2016).

5. TECNOLOGÍAS LIBRES: ¿HACIA UN GIRO DECOLONIAL?

La búsqueda de alternativas al capitalismo y la modernidad no puede desprenderse del hecho de que surge en el capitalismo y la modernidad. Desde la perspectiva de la geopolítica del conocimiento, corresponde al Sur global pensar en alternativas culturales y tecnológicas que superen las estrecheces de la modernidad y el eurocentrismo también en el campo sociotécnico. Esto no significa dar la espalda a los avances tecnológicos contemporáneos, pero requiere reconocer que la estructura de producción mundial genera desigualdades que se trasladan al campo del conocimiento y la tecnología. La conciencia geopolítica resulta pertinente al momento de evaluar la importancia de un cierto esquema de producción. Mignolo (2007) se refiere a esta aproximación como “giro epistémico” o “giro decolonial”:

El giro decolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia. El pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad del poder (es decir, de la matriz colonial de poder). (pp. 29-30)

Como constructo cultural, la tecnología puede reproducir el contenido simbólico de las relaciones de poder que constituyen la modernidad colonial. El surgimiento de una sociedad y de una economía de redes ha facilitado la aparición de organiza-

7 Véase respectivamente el trabajo de Bauwens (2014), titulado “Open Cooperativism for the P2P Age”, disponible en: <https://blog.p2pfoundation.net/open-cooperativism-for-the-p2p-age/2014/06/16>; así como también el de P2P Foundation, nombrado “Peer Production License”, disponible en: http://p2pfoundation.net/Peer_Production_License



ciones que, sin desvincularse de los valores de la economía colaborativa, se valen de la explotación mercantil del trabajo cognitivo de productores y usuarios para apuntalar esquemas de acumulación de capitales. Es necesario evitar que el discurso de las tecnologías libres adquiera visos de determinismo tecnológico al estilo del discurso del *progreso*, que tan propicio fue para la modernidad eurocéntrica y la colonialidad. Para ello, resulta pertinente revisar de qué manera en América Latina, como región del Sur global, se han tocado temas que parecen relacionados con la narrativa del conocimiento libre, para entonces situar este discurso en el contexto de la decolonialidad del poder y generar propuestas afines con la decolonialidad del saber. A continuación nos planteamos algunos elementos que apuntan en esta dirección:

- *Comunidad y comunalidad*. Cuando Benkler (2006) afirma, al principio de su obra icónica, que está tributando a la teoría política liberal (p. 16), atestigua también que el pensamiento sociotécnico puede abordarse desde el punto de vista de la filosofía política. De hecho, en el discurso de las tecnologías libres es común encontrar referencias a los sistemas filosóficos del liberalismo, el libertarianismo y el comunitarismo liberal. Esto contrae la cuestión de si es posible plantear los temas de la comunidad y del bien común desde otra mirada filosófica y cultural. Marcos de pensamiento como la filosofía de la liberación (Dussel, 1984, p. 2014), y en particular el estudio de la tradición comunalista en América Latina, pudieran servirnos como referentes para explorar esta perspectiva.

Por ejemplo, García Linera (2009) realiza un examen de las organizaciones comunales en el contexto de la racionalización de la vida social originada por la transformación de las fuerzas productivas en el capitalismo y afirma que, a pesar del encuadre de las fuerzas productivas en la racionalidad del capital, la forma-comunidad puede proporcionar el sustento de una reorganización de la vida social a través de “proyectar la forma de comunidad ancestral local en la intercompensación universal contemporánea de la actividad creadora-productiva y consuntiva”, de manera que la comunidad forme parte de “la construcción de un nuevo sistema de organización social fundado en la producción y la apropiación comunitaria-universal” (p. 366). Según García Linera (2009), en el contexto de las contradicciones del capitalismo contemporáneo, las comunidades pueden adoptar el desarrollo material del capital sin tomar su lógica social, de manera que sea posible proporcionar “una nueva forma social a la intercomunicación e interdependencia mundializada de los productores (...) [y] a ciertas cualidades de la forma del desarrollo científico-tecnológico” (p. 367). En esto resuena la posibilidad de abrir un horizonte de racionalidad tecnológica orientado por valores de comunalidad.⁸

8 Desde la perspectiva de la experiencia histórica, García Linera (2015) presenta elementos de los levantamientos indígenas en Bolivia en 2001-2002 para inferir algunos aspectos de una *tecnología social de la organización comunal* (p. 408) en un contexto de movilización política y cultural. Los aspectos que menciona



Así mismo, estos elementos nos hablan del reconocimiento de la comunidad como sujeto político para la conceptualización de los bienes y la formulación de los modos de gestión de lo común. En este sentido toda “comunidad” es también una “comunidad política”, en analogía a lo que afirma García Linera (2015) con respecto a las comunidades nacionales:

[...] en tanto se trata de procesos de remodelación de la subjetividad colectiva que crea un sentido de “nosotros”, las naciones son también una forma de producir lo “común”, el bien común que une al grupo y lo diferencia de los “otros” grupos y, en ese sentido, se trata de comunidades políticas, pues su fuerza articuladora es precisamente la gestión, la distribución, la conservación de ese bien común [...]. (p. 420)

Además de la disponibilidad de la información, es necesario formar las redes humanas que permitirán resguardar el sistema de relaciones en torno a lo común, en el sentido de que “los bienes comunes autoorganizados requieren una sólida acción colectiva y mecanismos de autogobierno, así como un alto grado de capital social por parte de los actores involucrados” (Hess y Ostrom, 2016a, p. 30). Esta perspectiva favorece el punto de la gestión colectiva de las iniciativas sociotécnicas que se propongan trabajar en condiciones de socialización de los recursos, los procesos y los resultados.

- *Instituciones y estilos tecnológicos*. El capitalismo de la información ha generado formas de controlar las relaciones de trabajo cognitivo para favorecer la acumulación de capital. Fenómenos como el capitalismo netárquico (Fernández y Del Moral, 2016) y la precarización del trabajo en la economía digital⁹ pueden generalizarse gracias a la contratación de talento humano en cualquier parte del mundo. Así, una política desarrollista de capacitación técnica es compatible con la tendencia empresarial hacia el *outsourcing*, lo cual puede resultar en dinámicas de extracción del capital cognitivo.

La diferencia entre los estilos tecnológicos puede ser significativa para la orientación de las políticas de ocupación de los técnicos especializados. Varsavsky (2006)

son los siguientes: (1) reemplazo del poder estatal por un poder político comunal, descentralizado y supra-regional, que permitió darle una base participativa y coordinada a las movilizaciones; (2) implantación de un sistema productivo comunal, basado en la institución del trabajo comunal, en el que los trabajadores se rotan entre todas las parcelas y los productos son compartidos; (3) generación de una moral pública a través del ejercicio de las prácticas democráticas de las comunidades campesinas, que aportaron la “capacidad de intervención y gestión en la formulación del bien común y el uso de la riqueza colectiva” (p. 412); (4) política de igualdad a través de la eliminación de las diferencias simbólicas entre indígenas y no indígenas, lo cual trastocó los referentes del orden simbólico colonial; y (5) política de identidad y alteridad, a través de la resignificación de los componentes de la organización social para la superación de las estructuras simbólicas del orden colonial.

9 Véase, por ejemplo, a Arun Sundararajan (26-07-2015), en “The ‘gig economy’ is coming. What will it mean for work?”, publicado en *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/commentis-free/2015/jul/26/will-we-get-by-gig-economy>

presenta un esquema para visualizar el horizonte de una sociedad autónoma orientada hacia el conocimiento. El estilo tecnológico creativo es aquel que se concentra en proporcionar respuesta a las necesidades sociales y no en seguir las tendencias del mundo industrializado, por lo que tienen vigencia la planificación y el desarrollo de tecnologías sociales. El estilo tecnológico creativo, a diferencia del neocolonial y el desarrollista, presta mayor atención a una institucionalidad autónoma, basada en capacidades locales y no dependiente.

Sería raro encontrar diferencias importantes entre la perspectiva de Varsavsky y el planteamiento de las tecnologías libres y el procomún. ¿Acaso Varsavsky ostenta una inclinación hacia la planificación centralizada que no necesariamente está reñida con un modo de coordinación federada? En cambio, pueden encontrarse semejanzas entre el tipo ideal de sociedad que plantea y las alternativas que se proponen desde la filosofía del procomún. Por ejemplo, en tanto que Varsavsky (2014) afirma que el “libre acceso a la información y el conocimiento” es parte de un proyecto de sociedad creativa (p. 202), Bollier (2016) señala que el conocimiento es un “recurso abundante para el bien común de la sociedad” y que está “sujeto a control democrático y social” (pp. 178-179), lo cual evidentemente sería compartido por el primero.

Las consecuencias económicas y geopolíticas de este enfoque podrían apuntar a establecer relaciones de cooperación entre diferentes países para proporcionar respuestas complementarias a problemas similares.¹⁰ No obstante, habría que superar los incentivos de las sociedades de capitalismo avanzado por un lado, y por otro evadir la recepción colonialista del discurso alrededor del procomún.¹¹

- *Economía del conocimiento*. A la par del surgimiento de una economía del conocimiento orientada básicamente por los objetivos y problemas del capitalismo cognitivo, en diferentes lugares han aparecido alternativas para la transformación de las relaciones socioproduktivas en este campo. Un caso interesante lo representa el proyecto de la *Sociedad de Buen Conocer* en Ecuador, en el cual se propició la integración de las tecnologías libres en un proyecto político nacional. Con la crítica al desarrollo capitalista y utilizando el concepto de Buen Vivir como referencia opuesta, se ha venido apuntando a la formulación participativa de políticas públicas (Vila-Viñas y Barandiarán, 2015) orientadas a la formación de una “Sociedad de Buen Conocer”

10 En este sentido: “debe darse una importancia especial al octavo principio de gobernanza de los bienes comunes, detectado por Ostrom, el de las entidades interdependientes o anidadas, que supone organizar las actividades de apropiación, provisión, supervisión, resolución de conflictos y gestión de los bienes comunes en múltiples niveles de instancias incrustadas, que van de lo local a lo global, pasando por los niveles regionales, nacionales y transnacionales” (Reygadas, 2014, p. 352).

11 Por “recepción colonialista” entendemos una forma de asimilar el discurso del procomún enmarcado en la epistemología hegemónica. Pueden destacarse al menos dos versiones. La primera rentista o extractivista, según la cual el conocimiento como bien común se equipara con un recurso administrado por el Estado con criterios redistributivos; y la segunda neoliberal, que tiende a la invisibilización de las organizaciones políticas en favor de agentes del mercado.



que integre “las tradiciones indígenas originarias del yachay, de (re)producción de saberes comunitarios y, por otro, las nuevas formas de colaboración del procomún digital de la cultura y la ética hacker” (Barandiaran y Vázquez, 2013, p. 4). Con ello se propone “desarrollar el buen conocer, aquel que beneficia a todos, que crea un entorno rico y fértil para la vida cultural, social, económica, política” así como también “crear una matriz productiva basada en el conocimiento común y abierto” (p. 5).

El interés en superar la matriz productiva del extractivismo y la perspectiva de promover una economía del conocimiento como bien común para la transformación de las relaciones productivas, han generado puntos de encuentro entre dos marcos de interpretación aparentemente separados. Resulta interesante preguntar cómo la intervención de la tecnología de redes ha favorecido la reminiscencia de formas de cooperación anteriores al capitalismo, de forma tal que en el proyecto ecuatoriano “resuenan los principios de reciprocidad (randi-randi) y organización del trabajo comunitario (maki-maki) en lo que podríamos llamar una Pacha Mama digital del conocimiento” (Barandiaran y Vázquez, 2013, p. 4). La respuesta puede estar en que la “cooperación” de la producción industrial en cuanto que modo de adecuación entre la fuerza de trabajo y los sistemas funcionales, se reconoce ahora como limitación para la emergencia de economías de redes basadas en principios de integración voluntaria y coordinación mutua. Esto presenta una oportunidad para el retorno a formas de organización del trabajo que, como en los ejemplos de Bolivia y Ecuador, sean favorables para la integración colectiva.

- *Geopolítica del conocimiento.* En el escenario del colonialismo epistémico, De Sousa (2009) habla de la pertinencia de una epistemología del Sur para superar la epistemología devenida hegemónica en la modernidad. Tal búsqueda requiere trascender el “paradigma dominante” fundado en los límites impuestos por el positivismo científico: dualidades epistemológicas, desconocimiento del saber local, separación entre sujeto-objeto y separación entre conocimiento común y especializado. El contraste lo marcaría el “paradigma emergente”, en el cual el conocimiento se comprende como holístico, de raíces locales, que visibiliza al sujeto participante y que apunta a formar un sentido común integrador. En este sentido, la conciencia geopolítica puede ser un rasgo identitario de un sujeto que construye conocimientos de forma creativa y no dependiente.

Si la distribución de las cargas productivas (división internacional del trabajo) incide en la implantación de modelos institucionales de creación de conocimientos y producción (colonialismo cultural), parece necesario que el intento de transformar la matriz cultural traiga consigo la voluntad de generar procesos de resignificación y reinstitucionalización de las actividades científicas y tecnológicas para favorecer otro modo de relaciones productivas nacionales y regionales (Roca, 2015). La reciprocidad y la complementariedad pueden ser variables de un modo de relaciones que

favorezcan la producción de saberes en un horizonte de identidades geopolíticas claras. La epistemología del Sur como paradigma emergente situado geopolíticamente es parte entonces de la construcción de un sujeto plural que participa en este tipo de relaciones.

- *Postdesarrollo y Buen Vivir*. La discusión sobre los límites del “desarrollo” como crecimiento económico ha favorecido el recurso al concepto de “Buen Vivir” como contribución a la formulación de un planteamiento post-extractivista. Si el extractivismo aparece como medio de incorporación en la economía mundial y como mecanismo colonialista en la región, la superación del extractivismo supone también la deconstrucción de conceptos como “crecimiento” y “progreso”, en tanto que dispositivos del colonialismo epistémico entablados en un modelo dependiente de generación de capital.¹² El término de “post-desarrollo” podemos entenderlo como un intento de cuestionar la importancia del “desarrollo” y sus referentes en el campo del conocimiento (Escobar, 2014, p. 32), pero con este fin surgieron también un conjunto de conceptos tales como “decolonialidad epistémica”, “post-extractivismo” y “comunalidad”.¹³ Como alternativa al concepto de desarrollo, el concepto de Buen Vivir no se comprende desde la perspectiva lineal de racionalización de las fuerzas productivas para fomentar el crecimiento económico, y en cambio conjuga visiones que tienen en común la búsqueda de una ética no mercantilista, la decolonización del conocimiento, el diálogo de saberes, el interés en superar la instrumentalización de las relaciones sociales y con la naturaleza, y el protagonismo de las comunidades políticas (Gudynas, 2011, pp. 14-16). Quijano (2012) afirma que el Buen Vivir debe entenderse como una oportunidad para la creación de una sociedad democrática e independiente de la modernidad eurocentrista, por lo que sólo puede concebirse en el marco de la decolonialidad del poder.

- *Decolonialidad del saber y del poder*. Las tendencias que favorecen la reproducción de la colonialidad del poder/saber son mencionadas por Quijano (2012, p. 51) cuando se refiere a que la configuración actual de la colonialidad del poder se encuentra caracterizada por aspectos como la privatización de la esfera pública, la

12 El término “post-capitalismo” es utilizado por Bauwens (2009b) para referirse a la superación del modelo económico de la sociedad industrial, con la salvedad de que tal escenario no consiste en una renuncia a la productividad, sino en el fomento de formas distribuidas de productividad (pp. 14-15). El sentido de este término en el contexto de la crítica al desarrollo es más profundo.

13 De acuerdo con Escobar (2014): “Entre las áreas más interesantes, en la opinión de este autor, están las siguientes: un marco teórico consistente y fuerte: la llamada perspectiva de modernidad, colonialidad y descolonialidad (MCD), especialmente su énfasis en la descolonización epistémica; un imaginario teórico-político: las alternativas al «desarrollo» acompañado de la conceptualización del Buen Vivir (BV) como la expresión más clara de dicho imaginario emergente; una propuesta teórico-práctica de transformación económica y social: las transiciones al postextractivismo; un discurso aparentemente antiguo, pero en proceso de renovación y concreción: la crisis del modelo civilizatorio; y, finalmente, una postura teórica pero con gran resonancia en la práctica política de los movimientos, articulada alrededor de la relacionalidad y «lo comunal», incluyendo las perspectivas del «pluriverso»” (p. 38).



concentración del control del trabajo y los recursos de producción; la manipulación de los medios tecnológicos de comunicación y la exacerbación del comportamiento egoísta bajo la fachada de “libertad individual”. Este es el contexto en el que emerge la apuesta por el Buen Vivir como horizonte alternativo a la modernidad capitalista, y en particular como superación de la noción de desarrollo predominante en el siglo XX. En contraste, la decolonialidad del poder está representada por prácticas orientadas a fomentar la reciprocidad entre grupos e individuos para la organización del trabajo y la distribución de la producción; la redistribución equitativa de los recursos tangibles e intangibles; y la tendencia a la organización comunal en escala local, regional o global como “el más eficaz mecanismo de distribución y redistribución de derechos, obligaciones, responsabilidades, recursos, productos, entre los grupos y sus individuos” (Quijano, 2012, pp. 53-54). Se trata de conceptos que bien podrían incorporar el enfoque comunitario de las tecnologías libres en la formulación de otros modelos de producción material y sociocultural.

CONCLUSIONES

En este trabajo hemos intentado sustentar la idea de que un diálogo entre las tecnologías libres y la geopolítica del conocimiento del Sur es posible, desde la perspectiva de la *decolonialidad* como marco que incorpore críticamente el carácter *comunitario* de las tecnologías libres. Para ello caracterizamos al conocimiento y las tecnologías *libres*, desde un enfoque sociotécnico, como un modelo de producción abierta gestionado comunalmente. La producción abierta y la gestión comunal de los bienes cognitivos se propone como una vía institucional para fomentar el sentido decolonial de un proceso de transformación de las relaciones de producción, orientado a la participación equitativa en el cuidado y uso de los recursos. El hecho de insistir en la idea de comunalidad como modelo asociativo contrasta con la potencial inclinación hacia la desregulación económica que, en ocasiones, subyace al libertarianismo que nutre el marco filosófico de las tecnologías libres y que, en un contexto de impulso de políticas neoliberales orientadas a la mercantilización de los bienes públicos, pudiera convertirse en argumento para la extracción de recursos, talentos y conocimientos del Sur. Se concluye que una filosofía política decolonial proporciona elementos suficientes para pensar el conocimiento y la tecnología libre de manera que tributen a la formulación de estilos tecnológicos y modelos integrales de desarrollo que apuntalen la autonomía cultural y productiva del Sur en un sistema de interdependencia global.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barandiaran X. y Vázquez, D. (2013). *Sumak Yachay. Devenir Sociedad del Conocimiento Común y Abierto*. Quito, Ecuador: IAEN. Recuperado de flokksociety.org/docs/Espanol/0.1.pdf
- Bauwens, M. (2006). The political economy of peer production. *CTheory*: 12-1.
- _____. (2009a). Class and capital in peer production. *Capital & Class*, 33(97): 121-141.
- _____. (2009b). Hacia la estación de Finlandia, una revisión del siglo XXI. En *Inclusiva-net: #4. Redes y procesos P2P. Cuarto Encuentro Inclusiva-net*. Medialab-Prado, Madrid, España.
- _____. (2012). *Synthetic overview of the collaborative economy*. Orange Labs-P2P Foundation.
- _____. (2014). Open Cooperativism for the P2P Age [Mensaje en un blog]. Recuperado de <https://blog.p2pfoundation.net/open-cooperativism-for-the-p2p-age/2014/06/16>
- Benkler, Y. (2003). La economía política del procomún. *Novática*, 163.
- _____. (2006). *The Wealth of Networks. How Social Production Transforms Markets and Freedom*. Londres, Inglaterra: University Press.
- Benkler, Y. y Nissenbaum, H. (2006). Commons-based Peer Production and Virtue. *The Journal of Political Philosophy*, 14(4): 394-419.
- Bollier, D. (2016). *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*. EEUU, España; México, Perú, Argentina: Guerrilla Translation.
- Boutang, Y. M. (2004). Riqueza, propiedad, libertad y renta en el capitalismo cognitivo. En O. Blondeau, N. Dyer, C. Vercellone, A. Kyrou, A. Corsani, E. Rullani...M. Lazzarato, *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva* (pp. 107-128). Madrid, España: Traficantes de sueños.
- Briceño Guerrero, J.M. (1992). *El laberinto de los tres minotauros*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Castells, M. (2010). *The Rise of the Network Society. Vol. I: The Information Age: Economy, Society and Culture*. Oxford, Estados Unidos: Blackwell Publishing Ltd.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI, CLACSO.
- Dussel, E. (1984). *Filosofía de la producción*. Bogotá, Colombia: Nueva América.
- _____. (2014). Hacia la liberación científica y tecnológica. *América Latina en Movimiento. Ciencia, tecnología e innovación en la integración suramericana*, (493). Recuperado de <https://www.alainet.org/es/active/74134>
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Colombia: Ediciones UNAULA.
- Fernández, M. y Del Moral, L. (2016). La ética hacker frente al capitalismo netárquico: software libre y *peer production* en las iniciativas de Economía Colaborativa en Andalucía. *Revista Teknokultura*, 13(1): 141-168.
- García Linera, A. (2009). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. Bolivia: CLACSO.
- _____. (2015). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. México D. F., Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores, CLACSO.



- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento*, (462): 1-20.
- Hess, Ch. y Ostrom, E. (2016a). Introducción: una visión general de los bienes comunes del conocimiento. En Ch. Hess y E. Ostrom (Eds.), *Los bienes comunes del conocimiento* (pp. 27-50). Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- _____. (2016b). Un marco de análisis de los bienes comunes del conocimiento. En Ch. Hess y E. Ostrom (Eds.), *Los bienes comunes del conocimiento* (pp. 65-104). Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Lander, E. (2005). La Ciencia Neoliberal. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, (11).
- Mignolo, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Siglo.
- _____. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Akal.
- _____. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons. The evolutions of institutions for collective action*. Reino Unido: Cambridge University Press.
- P2P Foundation. (s/f). Peer Production License [Mensaje en un Wiki]. Recuperado de http://p2pfoundation.net/Peer_Production_License
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- _____. (2012). “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder”. *Viento Sur*, (122): 46-56.
- Reygadas, L. (2014). La biblioteca de Babel. Dilemas del conocimiento como bien común en América Latina. *Crítica y Emancipación*, (12): 297-357.
- Roca, S. (2015). Geopolítica del Conocimiento: repensar el Acceso Abierto desde el Sur. *Revista Conocimiento Libre y Licenciamiento. Conocimiento Libre a la luz del Pensamiento Bolivariano*, (10): 36-53.
- Scholz, T. (2016). *Cooperativismo de plataforma. Desafiando la economía colaborativa corporativa*. Barcelona, España: Dimmons.net. Internet Interdisciplinary Institute (IN3) / Universitat Oberta de Catalunya (UOC).
- Sundararajan, A. (26 de julio de 2015). The ‘gig economy’ is coming. What will it mean for work? *The Guardian*. Recuperado de <https://www.theguardian.com/commentis-free/2015/jul/26/will-we-get-by-gig-economy>
- Thomas H. y Fressoli, M. (2009). En búsqueda de una metodología para investigar Tecnologías Sociales. En D. Dagnino (Comp.), *Tecnologia social: ferramenta para construir outra sociedade* (pp. 113-137). Brasil: IG/UNICAMP.
- Varsavsky, O. (2006). *Hacia una política científica nacional*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.

- _____. (2007). *Ciencia, política y cientificismo*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- _____. (2014). *Proyectos Nacionales. Planteos y estudios de viabilidad*. Mérida, Venezuela: FUNDACITE.
- Vercellone, C. (2004). Las políticas de desarrollo en tiempos del capitalismo cognitivo. En Blondeau, N. Dyer, C. Vercellone, A. Kyrou, A. Corsani, E. Rullani...M. Lazzarato, *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva* (pp. 63-74). Madrid, España: Traficantes de sueños.
- Vila-Viñas, D. y Barandiaran, X.E. (Eds.). (2015). *Buen Conocer – FLOK Society. Modelos sostenibles y políticas públicas para una economía social del conocimiento común y abierto en el Ecuador*. Quito, Ecuador: IAEN-CIESPAL.





TURISMO DEL SUR

APORTE DE LA ORALIDAD AL TURISMO EN EL CASO DE UNA EXPERIENCIA CON “PATRIMONIO SOBRENATURAL”

GIOVANNI BOHÓRQUEZ PEREIRA

Facultad de Comunicación Social, Universidad Pontificia Bolivariana
Bucaramanga, Colombia

OSCAR EDUARDO RUEDA PIMIENTO

Grupo de Investigación Interdisciplinario de Estudios sobre Cultura, Derechos Humanos y Muerte, Departamento de Formación Humanística, Universidad Pontificia Bolivariana
Bucaramanga, Colombia

El municipio de Socorro, ubicado en el departamento de Santander, Colombia, ofrece en la actualidad gran cantidad de escenarios de interés para el turismo, conformados por diversas manifestaciones culturales, históricas y folclóricas, entre otras. Sobre el tema, los expertos coinciden en caracterizar su participación en el turismo regional como tradicionalmente orientado a la oferta de turismo histórico y religioso. El primero, como reconocimiento a su importancia durante los iniciales años de la historia nacional y a las evidencias arquitectónicas y monumentales que aún se conservan de esos tiempos. El segundo, por participar como escenario de peregrinación para los devotos de la Virgen de Socorro y también debido al reconocimiento de su Catedral con el título de Basílica menor en el 2015. Al tiempo, se lamenta la situación de riesgo originada por causa del descuido a su patrimonio arquitectónico y desatención de su importancia en la historia nacional, resultado de la priorización de otras formas de turismo en la región y de la ausencia de promoción por parte de la política pública hacia ciertas manifestaciones de nuestro patrimonio.

En el tema del patrimonio sobrenatural, el Socorro posee una sustanciosa tradición poblada de leyendas e historias (leyendas tradicionales como la aparición de la Virgen del Socorro, las vigas de oro que sostienen el pueblo y otras donde se reflejan la historia local y su folclore), cuyos escenarios son iglesias, conventos, cementerios, casas antiguas y otros edificios, donde se registra la memoria de los habitantes y el perfil distintivo de estos inmuebles. El barrio Santa Barbará, sus historias y los acontecimientos relatados por sus habitantes, forman parte de esta rica oferta cultural. En Colombia se denominan a estas historias “Cuentos de abuelos”, narraciones sobre



personajes y espacios sobrenaturales presentes en la tradición oral. En estos casos, el reto se traduce en la ausencia de orientaciones que puedan proporcionar los recursos pedagógicos, económicos, etc., necesarios para su financiación y sostenibilidad. Corregir esta situación exige brindar a las comunidades recursos que faciliten la gestión de su patrimonio para fortalecer la capacidad de gestión cultural en sus portadores, de manera que en el momento o a futuro, según sus propias dinámicas, puedan ponerlas en práctica para la activación del patrimonio.

La activación del patrimonio es el punto de partida para diversos objetivos, uno de estos es la salvaguardia (conjunto de procesos orientados a su fortalecimiento y promoción entre las nuevas generaciones). Por lo general, conseguir este objetivo inicia con su inventariado y catalogación, y supone proporcionar a las comunidades los medios necesarios para preservar la esencia de sus manifestaciones culturales y procesos de transmisión intergeneracional. La activación del patrimonio se concreta con la declaratoria. Esto representa la integración de manifestaciones culturales al inventario de expresiones culturales locales de un país, región o localidad, principales veedores del patrimonio. Sin embargo, resulta necesario que a este reconocimiento se asocie la puesta en valor de los patrimonios, condición que se materializa en la existencia de los recursos (pedagógicos, económicos, etc.) necesarios para su financiación y sostenibilidad. Realidad conformada por restos particulares para el caso de expresiones culturales como la oralidad.

El reconocimiento, valoración, difusión y apropiación del patrimonio exigen, en el caso de la oralidad, formas de comunicación altamente eficaces, que desplieguen diversos escenarios, imágenes y voces, y para lograr esto se hace necesaria la articulación de las formas de comunicación tradicionalmente establecidas por la gestión patrimonial y los nuevos recursos ofrecidos por el mundo contemporáneo para pasar de lo sensacional, anecdótico y trivial a lo informativo, educativo y recreativo (Tejeda del Prado, 2003).

La implementación de recorridos guiados y su integración a las redes de turismo resultan, en este sentido, alternativas prometedoras para la gestión de patrimonio y educación patrimonial.

La presentación de los avances de la investigación en curso pretende sustentar esta idea, particularmente, puntualizando los aportes de leyendas y tradiciones sobre espantos e historias asociadas a lo sobrenatural en la oferta local de turismo cultural.

CARACTERIZACIÓN DEL MUNICIPIO DEL SOCORRO: DESARROLLO LOCAL Y TURISMO CULTURAL EN LA REGIÓN

La relación cada vez más estrecha entre patrimonio cultural, desarrollo y turismo, es una realidad en nuestros países latinoamericanos (Moraguas, 2007; Tejeda del Prado, 2003; Hiernaux, 2006). Consecuencia de esto, se genera la necesidad de



diversificar la oferta de destinos y servicios (el turismo de aventura, el ecoturismo, el de salud y el turismo sobrenatural, son ejemplo de estas iniciativas), además de otras modalidades de aprovechamiento de recursos que resulten culturalmente compatibles con las realidades que desde esta coyuntura se promueven. Circunstancia que no debe desconocer el aumento del interés entre las diversas localidades que en la actualidad se consolidan como destinos turísticos por defender el respeto a sus tradiciones y tener más participación en la gestión de su patrimonio, como discurso alternativo a la demanda creciente por generar una oferta “más especializada y altamente competitiva” (Valdez, 2010).

El departamento de Santander (en Colombia) es ejemplo de esta situación. La consulta de fuentes documentales como el informe oficial *Lineamientos y Directrices de Ordenamiento Territorial del Departamento de Santander* (USTA-Gobernación de Santander, 2014) y *Memorias del primer curso en patrimonio cultural y turismo alternativo* (Pérez, 2017), ambas del 2014, destacan el paulatino aumento del interés por desarrollar el turismo en la región y su asociación con las propuestas de desarrollo local. Paralelo a esto, la oferta turística del departamento en la actualidad sigue siendo considerada “desordenada”, sin estructura temática o espacial definida (Pérez, 2017, p. 105). Con la intención de contrarrestar esta deficiencia, desde 1994 se propone el primer Plan de Desarrollo Turístico de Santander (derivado de los estudios regionales de competitividad que se iniciaron dos años atrás). En estos documentos una de las herramientas más reconocida y publicitada es la oferta de “corredores turísticos”, lo cual, para el caso del municipio del Socorro (escenario de nuestra investigación), supone su asociación con el turismo cultural. Por ejemplo, el observatorio oficial de turismo en Santander (Situ Santander) ubica el municipio dentro de lo que denomina “Ruta Colonial” (USTA-Gobernación de Santander, 2014, p. 163) y entre los cuatro centros históricos que integran la propuesta de un posible “distrito turístico de Cultura e Historia” junto a otros municipios de la troncal central (Barbosa-Arato-ca) (USTA-Gobernación de Santander, 2014, p. 290).

La caracterización del Socorro como potencial para el turismo cultural de la región fue igualmente recurrente en las respuestas de los expertos consultados. Al respecto, destacan su importancia en términos de la consolidación y expresión de la identidad nacional y local; esto es, su participación como escenario del levantamiento comunero de 1781 y su repercusión en la gesta de la independencia del Imperio español. Sumado a la declaratoria del Centro Histórico de Socorro como Bien de Interés Cultural de carácter nacional en 1963 y el reconocimiento mundial que recientemente ha supuesto para Colombia la integración de diversas manifestaciones de Patrimonio Cultural Inmaterial (PIC) a la categoría de Patrimonio de la Humanidad. Es decir, su valor testimonial para la región.

Resumiendo, el potencial del municipio para el desarrollo del turismo cultural en la región es desde años atrás reconocido, circunstancia que convive con la ausen-



cia de iniciativas a corto plazo que permitan “preservar” materialmente y “restaurar” la importancia social de su patrimonio, tras años en los cuales ha sobrevivido en situación de riesgo por falta de apropiación y desatención de estas expresiones en la región.

METODOLOGÍA

La primera fase de la investigación “Recopilación y realización de un inventario temático para el estudio de leyendas e historias asociadas a lo sobrenatural en el Socorro, Santander. Camino para formular itinerarios turísticos”, consistió en la recolección de historias de vida, previa selección de informantes, negociación de instrumentos de registro y diseño instrumental, entrevistas, transcripciones, etc. Para esto se eligió la recolección de relatos de vida paralelos como estrategia para la identificación del folclor sobrenatural; es decir, conseguir su reconstrucción a través de la acumulación de relatos de varios miembros de la comunidad. El tipo de muestreo fue realizado por aplicación del principio “bola de nieve” (Guber, 2004, p. 85), donde se espera que un informante pueda sugerir a otro. La identificación de los testimonios orales y leyendas populares, como los elementos recomendables para la investigación, se respalda en las recomendaciones formuladas por otros autores (Reguillo, 2003; Oliver-Frauca, 2006; Díaz, 2005), y debido a aspectos prácticos, como la facilidad de acceso a las fuentes y su utilidad para la investigación histórica. Con los primeros relatos recolectados fue posible identificar algunas de las características distintivas de estas expresiones culturales.

PATRIMONIO SOBRENATURAL: LUGARES Y PERSONAJES EN EL SOCORRO

“El Tunjo o encanto de agua”, “La burra de tres patas”, “La aparición de la Virgen del Socorro (Niña de Terán)”, “La Llorona de la Guayacana” y “La red de túneles que recorren por debajo el Socorro”, son algunas de las historias más recurrentes en los relatos aportados por nuestros informantes y pertenecientes al Socorro. Estas historias suelen tener diferentes versiones “homónimas”, la mayoría de las cuales son comunes en toda Colombia y algunas partes de Suramérica. Versiones que las comunidades han ido aportando, por adición, supresión o recreación de elementos, temáticas y personajes (Prat, 2008). Con todo, son relatos en los cuales es posible identificar aspectos que le asocian fuertemente a la localidad.

Las diversas versiones de un mismo relato persiguen en este caso dejar clara su asociación a un pueblo, actualizándole según la procedencia sociocultural de quien las cuentan e introduciendo en el relato acontecimientos o personajes locales. Así las cosas, los relatos no suelen variar exclusivamente como resultado de los cambios



que los narradores necesitan incluir, por lo general, en respuesta al propósito que se persigue en el momento de contar los relatos, las características de los oyentes y escenario donde se cuentan, lo hacen para poder practicar: “habla al pueblo del que habla” (Huerger, 2001, p. 95).

Los primeros cambios, aspectos que se explican por su forma de difusión (en la cual la replicación exacta es poco usual, incluso para un mismo narrador). Los segundos, asociados a su condición como patrimonio cultural.

La siguiente historia permite ilustrar esta “particularidad”, fue narrada por Luis Efraín García Durán, escritor, actor y promotor del teatro en el Socorro:

La historia es de dos personajes, uno se llamaba Ventarrón y el otro no me recuerdo muy bien el nombre; eran la funeraria de los pobres del pueblo. Eran dos personajes borrachos, guaraperitos del pueblo [...] Ellos habían hecho una carreta en forma de ataúd en palo, y el trabajo de ellos era que cuando moría alguien en el hospital (cuando el hospital era donde ahora queda la sede de la Universidad Industrial de Santander, sede Socorro) que no tenía dinero para el entierro, transporte o nada, pues llamaban a los dos personajes en la guarapearía de Doña Juana: “Oiga, que hay que trasladar un difunto para el cementerio”. Entonces, ellos venían borrachitos y lo echaban en esa vaina, y en el recorrido de ahí hasta el cementerio, se les caían los muertos y los insultaban los parientes del muerto. Eso era un espectáculo. Y lo primero que hacían era mirarle si [el muerto] tenía un “enchapito”¹ de oro, y con esto se cobraban, eso era para el gurapito. [...] Esos personajes existían, eran los enterradores de los pobres de la época. Ellos construyeron su carreta en forma de un ataúd y ahí tiraban los que no tenían dinero para pagar, de arriba abajo, y en el trayecto (medio borrachos) sucedían muchísimas cosas [...] Y ellos se pagaban algo del dinero que les daba el hospital y el otro dinero era de los enchapes de oro que le quitaban a los muertos. (L.E. Durán García, comunicación personal, 23 de junio de 2016)

La articulación de estos relatos al turismo cultural ofrece así una manera de favorecer que sus portadores en el momento o a futuro, según sus propias dinámicas, se conviertan en gestores de su patrimonio.

Esta forma de turismo es definida por el arquitecto Héctor López (especialista colombiano en el tema de turismo) como “turismo sobrenatural”, manifestación de la afición por visitar lugares en los cuales se promocionan experiencias esotéricas y extrasensoriales, resultado de la curiosidad a lo desconocido y sin explicación científica (López, s.f.). Por su parte, la bibliografía existente sobre el tema refiere algunos lugares de América y Europa donde el turismo sobrenatural se ha empleado para atraer la atención del turista hacia edificios, monumentos, viejas casonas y conjuntos arquitectónicos con valor histórico, según sugiere la bibliografía consultada (Valdez, 2010). Con todo, sus resultados no suelen ser difundidos en la comunidad académica, generado una ausencia de memoria sobre estas experiencias y de precedentes en la discusión acerca de sus posibilidades.

En el contexto local, el patrimonio sobrenatural se ha integrado con éxito a la oferta de turismo cultural en diversas ciudades colombianas, este es el caso del barrio

¹ Amalgama o empaste dental en oro.



Chapinero de Bogotá, y el recorrido “Mitos y Leyendas” ofrecido por el Hotel Alcaraván en Villavicencio (Meta), o de parques temáticos, como Mitos y leyendas del Alto Magdalena (en Neiva), el Parque Mitológico el Espinal (proyecto ecoturístico en las estribaciones del Nevado del Tolima) y El bosque de mitos y leyendas, ubicado en el municipio de Montenegro (Quindío), entre otros. Fuera de esto, los principales trabajos consisten en recopilaciones de mitos y leyendas locales que no se articulan al turismo.

Este desinterés es desconcertante. Por un lado, desconoce el carácter patrimonial de estas historias, reconocimiento que comparten justo a otras expresiones de oralidad y se deriva de su importancia como mecanismo para la preservación de las principales tradiciones culturales.² Por otro, ignora los aportes que estas manifestaciones culturales ofrecen al turismo cultural, aspecto que para el experto en turismo Raúl Valdés (2010) se asocia a las siguientes características que conforman el sello distintivo del Patrimonio Sobrenatural (Valdez, 2010), estas son:

El carácter integrador: el patrimonio sobrenatural vinculan elementos dispersos en las modalidades tradicionales de gestión del patrimonio (memoria e historia, material e inmaterial, iglesias, conventos, cementerios y otros conjuntos arquitectónicos geográficamente dispersos, etc.), aspecto que resulta de particular interés en los procesos de puesta en valor del patrimonio.

La intemporalidad: relata lo sucedido en un tiempo fuera del tiempo.

Especial atractivo: como expresión cultural tiene un “encanto especial” que puede suscitar el interés del turista por sitios, conjuntos arquitectónicos y regiones.

La primera, de particular importancia para los procesos de puesta en valor del patrimonio cultural por medio del turismo cultural. La segunda y tercera, necesaria en contextos como el regional, donde la gestión del patrimonio se orienta a dar respuesta a las exigencias de convertir el patrimonio en recursos rentables para el desarrollo de las localidades.

De las tres, el carácter integrador se discute en el siguiente apartado (los demás aspectos serán discutidos según los avances de la investigación arrojen evidencias para hacerlo).

TURISMO SOBRENATURAL

El carácter integrador del patrimonio sobrenatural se evidencia en diferentes aspectos. Por ejemplo, con la recreación de estos relatos en escenarios de importancia histórica y turística del Socorro, iglesias, colegios, calles, etc., donde el pasado se integra al presente y el territorio se integra al patrimonio para escenificar la cultura.

2 Entrevista con Dídimo Ernesto Romero, Consejero Departamental de Cultura de Santander, Colombia, en el área de Patrimonio Cultural, Bucaramanga, del 15 de julio de 2016.

ra. Condición necesaria para su reconocimiento como “escenarios de la memoria” (Nora, 2008). Es más, existen relatos que se encuentran asociados a varios de estos escenarios, integrando la oferta turística del Socorro de una manera que resulta altamente aprovechable por medio del turismo cultural. Es el caso de “La red de túneles del Socorro”, conjunto de pasajes subterráneos que, según relatos de nuestros informantes, conectan diferentes escenarios de la localidad: el Convento de los capuchinos, la Serranía de los Yariguies o “de los Cobardes”, el Colegio Avelina Moreno junto al Panteón de los Mártires y la Casa de Don Noel Rodríguez (antigua casa de comercio).

Paralelo a esto, la relación entre cuentos de espanto, mitos y leyendas con el patrimonio arquitectónico y monumental de Socorro, supone una oportunidad para restaurar la integralidad entre manifestaciones del patrimonio cultural tradicionalmente asociadas a categorías diferentes por la normatividad nacional e internacional; es el caso de la clasificación entre tangible e intangible para manifestaciones culturales difíciles de separar en la práctica. Aspecto que sumado a su “encanto especial” puede suscitar el interés del turista por sitios, conjuntos arquitectónicos y monumentales. Es decir, el patrimonio sobrenatural ofrece la posibilidad de la valoración del patrimonio monumental y arquitectónico “in situ”, por lo que su potencial para su puesta en valor es claro en un contexto donde el turista de interés cultural busca combinar diversión con adquisición de conocimientos (Fernández y Guzmán, 2005, citados por Valdez, 2010).

Las calles, casas y monumentos suelen ser sus escenarios principales, en tanto que los temas, materiales y estaciones en estos recorridos suelen depender de las condiciones del contexto.

Los testimonios orales y leyendas populares recopiladas hasta el momento, sus manifestaciones más comunes, numerosas y representativas, evidencian esta asociación de los “Cuentos de abuelos” con los sitios de interés turístico ofrecidos en diversas guías consultadas y escenarios reconocidos como manifestación del patrimonio monumental y arquitectónico del Socorro (ver Tabla 1).



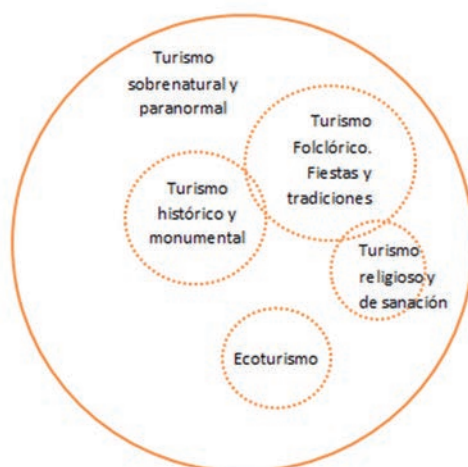
TABLA 1: DISTRIBUCIÓN DEL PATRIMONIO SOBRENATURAL DEL SOCORRO
SEGÚN SUS ESCENARIOS ASOCIADOS

Historias	Escenarios
Redes de túneles bajo el Socorro	Convento de los capuchinos - Entrada Serranía de los cobardes - Salida. Colegio Abelino Moreno junto al Panteón de los Mártires - Boca. Casa de Don Noel Rodríguez - Boca.
Conde de Cuchicute	Hacienda de Majavita Universidad libre - Obelisco en memoria del Conde (Socorro). Cascada de La Miel y La Luz.
La Llorona de la Guayacana	Quebrada la Guayacana - Por la calle 14 y 13.
Tunjo o encanto de agua	Quebrada La Jaboncilla y Guayacana.
Los sepultureros de Socorro	Sede antiguo hospital Colonial y Cementerio.
Pilares de oro sobre los que se sostiene el Socorro	Catedral del Socorro.
Los 5000	Acueducto.
Aparición de la Virgen del Socorro (Niña de Terán)	Sitio del Terán (a la entrada del Socorro).
Masones del Socorro	Antigua sede de la Logia Masónica estrella de Saravita - Centro de Artes del Socorro. Catedral del Socorro.
Antiguo cementerio del Colegio Avelina Moreno (Fantasmas del Panteón)	Panteón de los Próceres junto a las Ruinas del Capitolio- Colegio Abelino Moreno.
Sirena de la Catedral	Catedral del Socorro.
Cura sin cabeza	Barrio El Bosque, cerca al Colegio San Rafael, donde hoy hay un ancianato del mismo nombre. Nota: Para algunos informantes las ruinas corresponden a un antiguo ladrillar.
Virgen de la Iglesia de Santa Bárbara	Iglesia de Santa Bárbara junto al Convento de los Capuchinos.
La burra de dos patas	Casa de Berbeo.

FUENTE: Elaboración personal para presentación de los datos.

La situación ofrece elementos para contrarrestar una debilidad común en las disposiciones que tradicionalmente se emplean para proteger y promover el patrimonio en Colombia, la activación del patrimonio como si se conformara por unidades autónomas. Al respecto, es necesario recordar que mientras en la lógica oficial dominante para la gestión del patrimonio se piensan las diferentes manifestaciones de nuestro patrimonio como elementos autónomos, en la lógica de los habitantes de la ciudad y localidades estos elementos conforman una unidad no separada. Por ejemplo, este es el caso de las relaciones entre lo material e inmaterial. Ciertamente, las relaciones entre turismo sobrenatural y otras modalidades de turismo cultural se asemejan más a las de un conjunto que agrupa las diferentes manifestaciones de nuestro patrimonio, de forma tal que constituyan un todo vinculado por múltiples convergencias y relaciones de complementariedad. La Figura 1 representa esta situación:

FIGURA 1. Turismo sobrenatural o paranormal como elemento integrador de otras modalidades de turismo



FUENTE: Elaboración personal para presentación de los datos.

Así las cosas, el carácter integrador del patrimonio sobrenatural ofrece múltiples posibilidades para la puesta en valor del patrimonio cultural en general, potenciando dos componentes poco fortalecidos en el momento en la relación entre turismo y patrimonio cultural: la educación patrimonial y la puesta en valor del patrimonio. Resumiendo, compartimos con Valdez (2010) el interés por promover el patrimonio sobrenatural como un recurso complementario en el atractivo turístico de la localidad, esto último sin limitar sus posibilidades.



CONCLUSIONES

Las leyendas, cuentos de espantos e historias asociadas a lo sobrenatural en el Socorro, departamento de Santander, Colombia, comparten cualidades que favorecen su reconocimiento como alternativa para el turismo cultural, particularmente como material para construir itinerarios turísticos y experiencias de integración del patrimonio al turismo que tengan el beneficio de vincular a los portadores de estas tradiciones en su divulgación; destacan, entre otras, su carácter integrado. Esto es, la asociación del patrimonio monumental y arquitectónico con otras manifestaciones del patrimonio, debilidad común en las disposiciones que tradicionalmente se emplean para su protección y se promueven desde la normatividad vigente.

Respecto a esta relación entre patrimonio cultural y turismo, son diversas las posibilidades que el patrimonio sobrenatural puede ofrecer. Se trata también de una fórmula que no debe ser aplicada a la ligera, por muchos aspectos. Particularmente, los riesgos que supone la “mercantilización” de las manifestaciones culturales por medio del turismo, los cuales, para el caso de la oralidad, son seguramente diferentes a los de otras manifestaciones del patrimonio, como el patrimonio paisajístico, industrial y rupestre. Es decir, si en el caso del Patrimonio Material Cultural los riesgos son su posible destrucción derivada de la intervención y promoción como recurso turístico, para el Patrimonio Inmaterial los riesgos asociados son el posible sacrificio de su capacidad de renovación y expresiva, al “materializar” estos relatos para potenciar su atractivo como “espectáculo”.

Es decir, la urgencia de intervenir en la evidente desaparición de estas historias no puede hacernos olvidar los retos que representan.

El principal, no se debe desconocer que el deterioro del patrimonio es un suceso que se acelera incluso en la ausencia de propuestas para su promoción. Especialmente, considerando su “desplazamiento” fuera de los temas de interés en realidades cada vez más inmersas en un mundo donde la memoria —que es necesaria para mantener el puente entre presente y pasado—, aparenta estar ausente (Díaz, 2005).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Díaz Viana, L. (2005). Los caminos de la memoria: oralidad y textualidad en la construcción social del tiempo. *Acta Poética*, 26(1-2): 181-217.
- Guber, R. (2004). *El Salvaje Metropolitano: Reconstrucción del Conocimiento Social en el Trabajo de Campo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Hiernaux, D. (2006). Los centros históricos: ¿espacios posmodernos? (De choques de imaginarios y otros conflictos). En N. Hiernaux, A. Lindón Villoria y M.A. Aguilar (Coord.), *Lugares e imaginarios en la metrópolis* (pp. 27-41). México: Antrophos editorial.

- Huergo, J. (2001). Desbordes y conflictos entre la cultura escolar y la cultura mediática. *Revista Nómadas*, (15): 88-100.
- López, H. (s.f). Turismo sobrenatural. En *Diccionario de términos turísticos*. Recuperado de <http://www.boletin-turistico.com/diccionarioturismo/Diccionario-1/T/TURISMO-SOBRENATURAL-2082/>
- Moraguas, N. (2007). Patrimonio histórico, turismo y desarrollo local: un reto del siglo XXI. En D. Laguas (Coord.), *Antropología y turismo. Claves culturales y disciplinares* (229-245). México D. F.: ed. Plaza y Valdés.
- Nora, P. (2008). *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce.
- Pérez Pinzón, L.R. (Ed.). (2017). Patrimonio cultural y turismo alternativo en el Socorro (Pacta). Proyectos y proyecciones. En *IV y V Coloquio 2016. Memorias de la versión del Coloquio Nacional Pacta y del Primer y Segundo Encuentro de Semilleros en Turismo Cultural en 2016*. Colombia: Luis Rubén Pérez Pinzón. Recuperado de https://www.researchgate.net/profile/Luis_Perez_Pinzon/publication/317276756_Patrimonio_cultural_y_turismo_alternativo_Pacta_IV_y_V_Coloquio_2016_Proyectos_y_proyecciones/links/592f9a9645851553b67ec3e5/Patrimonio-cultural-y-turismo-alternativo-Pacta-IV-y-V-Coloquio-2016-Proyectos-y-proyecciones.pdf
- Prat, J. (2008). *Bajo el árbol del paraíso: historia de los estudios sobre el folclore y sus paradigmas*. Madrid, España: Editorial CSIC-CSIC Press.
- Oliver-Frauca, L. (2006). La ciudad y el miedo. En J. Nogué i Font y J. Romero González (Coord.), *Las otras geografías Las otras geografías* (pp. 369-388). Valencia, España: Editorial Tirant lo Blanch.
- Reguillo, R. (2003). Los miedos contemporáneos: sus laberintos, sus monstruos y sus conjuros. En J. Pereira y M. Villadiego (Eds.), *Entre miedos y Goces: Comunicación, vida pública y ciudadanías* (pp. 25-55). Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Javeriana.
- Tejeda del Prado, L. (2003). Cultura y Desarrollo: una opción necesaria. *PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, (42): 73-78.
- USTA-Gobernación de Santander. (2014). *Lineamientos y Directrices de Ordenamiento Territorial del Departamento de Santander*. Bucaramanga, Colombia: Litografía Iris impresores.
- Valdez, R. (2010). Leyendas de fantasmas del centro histórico de Puebla, México. ¿Un recurso complementario de atracción turística? *Estudios y perspectivas en turismo*, 19(4): 553-569.



INTEGRACIÓN DE PERSONAS CON DISCAPACIDAD A PARTIR DEL TURISMO ACCESIBLE

JUAN ENRIQUE LUJÁN ANZOLA

Universidad Nacional del Turismo, Núcleo Hotel Escuela de los Andes
Venezolanos (CUHELAV)
Mérida, Venezuela

Es pertinente remontarnos al nacimiento de la categoría “turismo accesible” como modelo que nace en 1980 en Filipinas cuando, a través de la Declaración de Manila, realizada por la Organización Mundial del Turismo (OMT) (1980), se relaciona por primera vez el término turismo al de la accesibilidad. Esta declaración reconoció el turismo como un derecho fundamental, así como un vehículo clave para el desarrollo humano, e introdujo la recomendación a los estados miembros de dicha organización para aquel entonces sobre la necesidad de la reglamentación de los servicios turísticos apuntando los detalles más importantes sobre accesibilidad turística, que debían ser pensados para potenciar los espacios de integración e inclusión social.

Mucho se ha discutido sobre los aspectos epistemológicos referidos tanto al proceso de integración como de inclusión en relación con esta población, llegándose a la conclusión de que el proceso de integración precede a la inclusión, permitiendo en el contexto social específico (en este caso el turístico) la participación de personas con discapacidad, pero con algunas excepciones en cuanto a la valoración de sus posibles aportes en los procesos que a bien se llevan a cabo en el entorno social que se refiera.

En este sentido, la posibilidad de lograr procesos de inclusión en el nivel nuestroamericano no ha logrado aún en el presente concretar espacios para una sociedad más justa en cuanto a igualdad de oportunidades, accesibilidad y la dinamización de procesos de interrelación armónicos que promuevan la valoración de las potencialidades con que cuenta cada integrante de la comunidad de personas con discapacidad. Por ello, los espacios de la actividad turística que implican de manera intrínseca la interacción social a partir de los servicios y la atención del turista, son a su vez un contexto potencial para que tanto la integración de esta población como la inclusión



de manera definitiva puedan pasar a ser prácticas comunes, sostenibles y sustentables en la sociedad.

Tales procesos (de integración e inclusión) han estado sujetos a una visión preestablecida eurocéntrica y contextualizada a otra visión que no termina de asumirse como propia para los países que conforman Nuestra América, esto es el sentido de identificación en cuanto a los procesos que refiere la integración a partir de una idiosincrasia multidiversa, dinámica, empática y mucho más cercana en la interacción de quienes conforman el entorno social latinoamericano.

A partir de un redimensionamiento del *turismo accesible* como espacio potencial para los procesos de integración social de la población de personas con discapacidad (que para efectos de esta investigación preferimos denominar “de potencialidades múltiples”), a partir de una visión desde las características culturales que nos identifican, se lograrían derribar de manera efectiva y definitiva las barreras existentes en la sociedad, que se encuentran enquistadas a partir de estos aspectos fundamentales: el primero de ellos, la valoración de las potencialidades de cada persona y la transformación hacia una sociedad equitativa basada en las adecuaciones que promuevan procesos de interacción más cercana con posibilidades de desarrollo armónico de vida de cada uno(a) de los integrantes que forman nuestra sociedad, promoviendo a su vez, en un primer momento, la integración para, posteriormente, la inclusión de las personas con potencialidades múltiples al contexto turístico y social.

En el contexto práctico, esta transformación de las perspectivas sobre el *turismo accesible* como un espacio que para promover la integración de personas con potencialidades múltiples se puede concretar a partir de las aspiraciones o experiencias que ha vivido cada persona interesada en formar parte de la actividad turística como un espacio para interconectarse con el mundo. Así, se puede construir a partir de una interrelación más empática, destinada a reconocer y valorar los aspectos que dentro de cada persona puedan existir, generando a su vez, en consecuencia, la sensibilización de quienes reciben en ese contexto las personas para apoyarles, comprendiendo que el desarrollo armónico en particular se puede lograr siempre y cuando existan las condiciones adecuadas para visualizar dicho desarrollo desde la perspectiva o la mirada del otro (la otredad).

Se pueden vincular propuestas de formación en los espacios de la actividad turística donde se puedan revisar con sentido crítico, dentro de una gama de autores(as), planteamientos como el de las inteligencias múltiples de Gardner (2005), propiciando el reconocimiento y la valoración de cada tipo de inteligencia en cada persona de esta población que busque integrarse a los espacios y las actividades; o bien desde la otredad de Sadurni (1995), con la que se asume la retroalimentación existente dentro de cada espacio de interacción sobre las experiencias y aspiraciones de cada persona con potencialidades múltiples, que puedan servir tanto para su inte-



gración e inclusión a los espacios del desarrollo turístico y social, como para potenciar la sensibilización y el derrumbamiento de las barreras existentes.

En el caso venezolano, la actividad turística ha gozado de la multidisciplinariedad, que ha estado sujeta al desarrollo empírico de esta, siendo este un aspecto aún más trascendental si bien se quisiera proponer una nueva visión del *turismo accesible* a partir de enfoques más cercanos a nuestra realidad, pudiéndose deslastrar de la visión eurocéntrica, potenciada a su vez por la OMT en cuanto a la implementación de este modelo, permitiendo a su vez su aplicabilidad y adecuación a las realidades locales y posicionando nuevas potencialidades turísticas a cada espacio de integración de personas que han estado excluidas del sistema y que pueden generar aportes sumamente valiosos para la humanización del sistema y, de esta manera, se fortalece el sentido de pertenencia.

En lo particular, debemos comenzar a deshacernos de la percepción cáustica referida a esta población como “discapacitada”, puesto que la verdadera discapacidad es la que tenemos quienes conformamos cada contexto y no las personas con sus condiciones, puesto que cada quien cuenta intrínsecamente con una serie de aptitudes y actitudes, capacidades que en definitiva deben ser consideradas como potencialidades para mejorar los procesos de igualdad en cada espacio de la sociedad, y varían de acuerdo con las particularidades que nos definen, por ello tienen características múltiples, asociando su pertinencia e importancia para responder a las necesidades que puedan presentarse en cada contexto.

Esto implicaría dejar atrás el aspecto económico como una de las aspiraciones fundamentales por parte de la actividad turística, abriendo paso a un turismo social, inclusivo e incluyente, reflejado en la igualdad como base fundamental de la sociedad nuestroamericana y dejando atrás el sistema del capital por un sistema aún más humano y necesario en la realidad actual mundial.

Desde esta perspectiva surgen diversas incógnitas acerca de: ¿Cómo cree usted que se pueden incluir las personas con potencialidades múltiples en las actividades turísticas de manera más natural?, ¿cómo pudiésemos optimizar los procesos de adecuación de las infraestructuras y mejorar los procesos de atención adecuada, de acuerdo con las necesidades de esta población?, ¿de qué manera cree que los procesos de sensibilización sean realmente efectivos para quienes forman parte del sistema y que aún no comprenden la importancia de transformar el sistema hacia uno más incluyente? Creo que todas estas dudas tienen respuesta desde el ámbito educativo, ya que a partir de los estudios, disertaciones, propuestas y demás espacios que se manejan en el hecho educativo, pueden surgir los cambios necesarios para tales fines.

Pero todo esto es posible, si realmente se asume que las “limitaciones” finalmente las tiene la sociedad como contexto que no reconoce las potencialidades de cada individuo, y las amplias posibilidades para aportar a su ámbito de interacción directa, de participación para transformar dicho contexto, y a su vez que finalmente



el turismo pueda comenzar a asumir su nuevo rol como espacio incluyente, para lo cual es fundamental salir de la perspectiva que hasta la actualidad se mantiene.

Lo anteriormente descrito se construye a partir de una interrelación más empática, destinada a reconocer y valorar los aspectos que dentro de cada persona puedan existir, generando en consecuencia la sensibilización de quienes reciben en ese contexto las personas para apoyarles, comprendiendo que el desarrollo armónico en particular se puede lograr siempre y cuando existan las condiciones adecuadas para visualizar dicho desarrollo desde la perspectiva o la mirada del otro, aportes que nos plantea la otredad o la mirada del otro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Gardner; H. (2005). *Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica*. España: Paidós.
- Sadurni, M. (1995). Acerca de la intersubjetividad y la emergencia de la conciencia reflexiva. *Cognitiva*, 7(2): 245-248.
- Organización Mundial del Turismo. (1980). *Declaración de Manila sobre el Turismo Mundial*. Filipinas.



LA INTERPRETACIÓN DEL PATRIMONIO EN RUTAS TURÍSTICAS LOCALES

CARMEN JULIA III AMUNDARAIN ORTIZ

Universidad Latinoamericana y del Caribe (ULAC), sede Cumaná / Corporación
Socialista de Turismo del estado Sucre (CORSOTUR SUCRE)
Sucre, Venezuela

INTRODUCCIÓN

En la actualidad, las formas de hacer turismo se han diversificado de una manera acelerada. Ya no prevalece solamente la modalidad de turismo de sol y playa como la motivación por excelencia, sino que también otras formas de hacer turismo han tomado auge, entre ellas el turismo cultural, que se sustenta en la satisfacción de la calidad de experiencias del turista mezcladas con ganas de conocer nuevas culturas locales con autenticidad, paisajes exóticos, la gastronomía y las artesanías, entre otras. Esta visión rompe con la concepción economisista del turismo (estadísticas, divisas, flujos de turistas, hoteles construidos para facilitar el alojamiento, parques recreacionales, entre otros), destacando la comunidad, donde lo local se articula con el territorio, donde la vivencia y la experiencia del turista es la esencia. Por ello, la interpretación del patrimonio según Mariagliano (2010):

Es la conservación y apreciación del patrimonio (cultural y natural) a partir de la construcción de nuevos conocimientos en los visitantes mediante el disfrute del lugar; esperando que esa experiencia permita generar un cambio de actitud en las personas, logrando el respeto a la diversidad cultural que contribuya a reforzar la propia identidad y la valoración del patrimonio en los visitantes, y que este cambio perdure más allá del momento de la visita. (p. 17)

Este trabajo presenta los avances de una investigación académica que tiene por objeto exponer los elementos de interpretación del patrimonio en el Centro Histórico de Cumaná, estado Sucre, para creación de rutas turísticas locales, que inició por las siguientes interrogantes:

- ¿El patrimonio cultural edificado y el inmaterial presentes en el centro histórico están inventariados para poder hacer una ruta turística?
- ¿Se tiene en cuenta la participación de la comunidad local del barrio San Francisco para que participe en los procesos de comunicación dirigidos a los turistas como expresión de identidad cultural y social, además de los



valores transmitidos oralmente (el saber y conocimiento tradicional, ya sean artísticos, gastronómicos, medicinales, folclóricos, religiosos y otras manifestaciones culturales que conforman nuestra diversidad cultural)?

- ¿Cuántos guías de turismo local conocen la interpretación del patrimonio como estrategia de comunicación y lo aplican al centro histórico de Cumaná?
- ¿Late en el corazón de los entes gubernamentales locales y regionales públicos y privados el valor y necesidad de conservar nuestro patrimonio cultural?

La investigación permitirá configurar postulados teóricos que orienten la interpretación del patrimonio cultural como un bien utilizable para satisfacer necesidades sociales, motivacionales, de conservación, de desarrollo y de sostenibilidad en el tiempo para el disfrute del patrimonio y su aprovechamiento turístico local. Así mismo, esta investigación influirá metodológica y teóricamente en futuras investigaciones en la línea Patrimonio, Cultura y Sociedad de la Universidad Latinoamericana y del Caribe (ULAC), sede Cumaná, en su programa de Doctorado en Patrimonio Cultural, pues aprovechará el hilo conductor de la transdisciplinariedad como idea integradora y sistemática en la que lo comunitario es esencial para que se haga responsable y sostenible; es asegurar la práctica de la interpretación del patrimonio cultural desde una transformación del ser, que conducirá a un nuevo proceso del conocimiento, que pueda potencializar los desarrollos locales en búsqueda de rasgos auténticos.

MARCO TEÓRICO

El turista actual está más sensibilizado hacia lo cultural y se ha reflejado un incremento por los destinos que ofrecen atractivos culturales variados, generando la modalidad del turismo cultural, que es aquella forma de turismo que tiene por objeto, entre otros fines, el conocimiento de sitios históricos-artísticos (Toselli, 2003, p. 3), donde el marco referencial es que el turismo es un hecho social, humano, económico y cultural, y comienza a verse como una influencia significativa en el entorno y su relación entre actores, como un sistema que se fundamenta en la Teoría General de Sistemas, la cual se constituyó en un modelo que llegó a ser llamado Paradigma Sistema de Turismo en los años setenta y ochenta del siglo XX, donde autores como Raymundo Cuervo (1967) y Salah-Eldin Abdelwahab (1977) introdujeron la propuesta de estudiar el turismo bajo este paradigma. Otros grandes representantes de esta postura han sido: Neil Leiper (1979), Alberto Sessa (1985), Sergio Molina (1991), Mario Carlos Beni (2001) y Roberto Boullón (2002), que aún siguen fundamentando sus estudios en ello. Sin embargo, hay una nueva manera de abordar el



turismo de manera diferente e innovadora, en la que se proponen esquemas e interpretaciones que buscan superar el Paradigma Sistema de Turismo, ya sea por medio de la reformulación de la Teoría General de Sistema aplicada al turismo, ya sea por medio de la tentativa de recolocar al ser humano en el centro de la discusión del turismo. Esta nueva etapa sobre el estudio del turismo se centra en que este está atravesado por numerosas disciplinas, que utiliza referencias teóricas de la mayoría de las ciencias sociales, económicas, administración, ecologías u otras (Wallingre, 2011). Los autores más reconocidos en esta tendencia son Jafar Jafari (1995) y John Tribe (2003). Es aquí donde se presenta la transdisciplinariedad como elemento de estudio. Esta visión sistémica se refleja en nuestra realidad venezolana, en el Artículo 6° de la Ley Orgánica de Turismo,¹ de 2014, en la cual se entiende por Sistema Turístico Nacional “el conjunto de sectores, instituciones y personas, relacionados entre sí para contribuir al desarrollo sustentable de la actividad turística” (p. 19-20).

Este conjunto de sectores se concentra en una zona o área geográfica denominada Centro Histórico de Cumaná, como espacio territorial homogéneo de investigación, que consta de cuarenta y dos hectáreas y definido por una poligonal. Es un conjunto urbano con características únicas y de gran significancia por su trayectoria de quinientos años de historia con criterio evangelizador, y donde la interpretación del patrimonio como disciplina de comunicación presenta al público en su contexto, el significado para el público, la sensibilización, concienciación de la conservación, la pertenencia, protección y sustentabilidad del bien cultural para generaciones futuras. En este espacio se desarrollan rutas turísticas relacionadas con el patrimonio cultural (material, inmaterial) y natural presente en el área, que son consideradas como productos turísticos que están basados en un recorrido que es presentado con anterioridad y brinda una orientación a los consumidores sobre las actividades que llevará a cabo en un destino (Rodríguez, 2010, p. 11). En su ejecución, la interpretación del patrimonio juega un papel importantísimo para su desarrollo. Esta interpretación del patrimonio es entendida por Morales (2001) “como herramienta de comunicación con los visitantes” (p. 4). Es decir, es un proceso creativo, que produce conexiones intelectuales y emocionales entre el visitante y el recurso que es interpretado, haciendo que el visitante, usuario y turista lo aprecie y lo disfrute, por lo tanto, Bazán (2014) afirma que la interpretación del patrimonio:

(1) Es un procedimiento comunicativo atractivo, relevante, organizado y temático de las características de un bien patrimonial (natural, cultural o mixto), (2) que permite que el visitante lo aprecie y disfrute, (3) a través de vínculos intelectuales y emocionales con el mismo (4), promoviendo la generación de significados personales

1 Este texto legal fue publicado en el Decreto 1.441, Gaceta Oficial Extraordinaria de la República Bolivariana de Venezuela N° 6.152.



sobre el patrimonio y (5) un deseo de conservación como legado para generaciones futuras (p. 13).

Es decir, la interpretación del patrimonio debe tener en cuenta que la comprensión del significado la realiza un sujeto histórico, que posee unos referentes espacio-temporales y estructuras previas de comprensión, una memoria cultural del sujeto (visitante, usuario, turista) que abarca teorías, mitos, tradiciones, costumbres, historia, entre otros, que posibilitan la construcción de conocimientos nuevos (Mariagliano, 2010, p. 19), en la comunicación que está recibiendo en la visita patrimonial que realiza.

METODOLOGÍA

Metodológicamente se efectúa desde la perspectiva hermenéutica. Las fuentes informativas son documentos publicados en medios escritos y electrónicos, normativas, fotografías, inventarios patrimoniales, entre otros, que son relevantes para entender a la interpretación del Patrimonio Cultural en el Centro Histórico de Cumaná. La técnica corresponde a la investigación documental y las estrategias de interpretación de hallazgos en la comprensión dialógica entre los contenidos de los documentos y el autor de la investigación.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Dentro de las conclusiones parciales hasta el momento de la investigación, que está en desarrollo, y para exponer los elementos de interpretación del patrimonio en el Centro Histórico de Cumaná, estado Sucre, para la creación de rutas turísticas locales, se considera que debe consolidarse en guías locales (comunitarios) la formación y valoración del patrimonio cultural (material, inmaterial) y natural presente en el área de estudio, ya que el guía es quien acompaña al visitante y revela los significados del lugar, genera nuevas emociones y actitudes ante el patrimonio que re-significan su valoración para que perdure más allá de su visita. Es una situación hermenéutica que se vive en el guía y en el turista frente al patrimonio y debe acompañarse de medios de comunicación (carteles, folletos, sonoros, táctiles, gustativos...) que se interpreten por los sentidos, de una manera significativa y vivencial, ampliando el conocimiento y repensando las prácticas sociales de los visitantes, usuarios y turistas que escogen al Centro Histórico de Cumaná como destino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abdelwahab, S-E. (1977). *Introdução à administração do turismo: alguns aspectos estruturais e operacionais do turismo internacional: teoria e prática*. Brasil: Pioneira.
- Bazán, H. (2014). *Los cambios en la definición de interpretación del patrimonio*. España: Universidad de Valladolid. Recuperado de www.interpretaciondelpatrimonio.com/boletin/index.php/boletin/article/.../322/322
- Beni, M.C. (2001). *Análise estrutural do turismo*. São Paulo, Brasil: Senac.
- Boullón, R.C. (2002). *Planejamento do espaço turístico*. Bauru-SP, Brasil: EDUSC.
- Cuervo, R. (1967). Un método para evaluar condiciones que afectan la decisión sobre el otorgamiento de la 5ª libertad en el tráfico aéreo internacional. En *El turismo como medio de comunicación*. México: Departamento de Turismo del Gobierno de México.
- Jafari, J. (1995). Structure of tourism: three integrated models. En Witt, S. F. y Moutinho, L. *Tourism, Marketing and Management Handbook* (pp. 5-17). UK, EEUU: Prentice Hall International.
- Leiper, N. (1979). The framework of tourism: towards a definition of tourism, tourist, and the tourist industry. *Annals of Tourism Research*, (6): 390-407.
- Mariagliano, G. (2010). *Interpretación del Patrimonio: Una experiencia de conocimiento que revela significados*. Recuperado de <http://www.interpretaciondelpatrimonio.com/boletin/index.php/boletin/article/view/243/243>
- Molina, S. (1991). *Conceptualización del turismo*. México: Limusa.
- Morales, J. (2001). *Guía Práctica para la Interpretación del Patrimonio – El arte de acercar el legado natural y cultural al público visitante*. España: Consejería de Cultura (Junta de Andalucía) y TRAGSA.
- Rodríguez, M. (2010). *Diseño de una ruta turística de interpretación cultural para la promoción y el desarrollo local de la etnia aborigen Warao en el estado Delta Amacuro, Venezuela* (tesis Máster en Gestión Turística). Colegio Universitario de Caracas. República de Cuba, Universidad de la Habana. Facultad de Turismo.
- Sessa, A. (1985). La scienza dei sistemi per i piani regionali di sviluppo turistico. En Sessa, A. *La Scienza dei Sistemi per lo Sviluppo del Turismo* (pp. 53-107). Roma, Italia: Agnesotti.
- Toselli, C. (2003). *Turismo cultural, participación local y sustentabilidad. Algunas consideraciones sobre la puesta en valor del patrimonio rural como recurso turístico en Argentina*. Portal Iberoamericano de Gestión Cultural. Recuperado de <http://www.salvador.edu.ar/vrid/imae/aocio-06.pdf>
- Tribe, J. (1997). The indiscipline of tourism. *Annals of Tourism Research*, 24(4): 638-657.
- Wallingre, N. (2011). Avances en la construcción del conocimiento del turismo. Pensando la disciplina del turismo desde una perspectiva integral. *Revista Estudios y Perspectivas en Turismo*, 20(1), 149-170.



LA ANTROPOLOGÍA Y EL TURISMO: ¿ANTAGÓNICOS O COMPATIBLES?

NATALIA MC CARTHY

Instituto Nacional del Turismo (INATUR),
del Ministerio del Poder Popular para el Turismo
Caracas, Distrito Capital, Venezuela
ncnataliamccarthy@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El turismo tiene la particularidad de poseer muchos aspectos diversos y encontrados, si evaluamos nuestra Constitución Bolivariana de la República de Venezuela que lo reconoce como una “actividad que diversifica la economía”, entonces se interpreta que ofrece alternativas para superar la pobreza de los pueblos; sin embargo, algunos antropólogos consideran que si se unen bajo esta concepción, las visiones pueden ser antagónicas o compatibles, porque por un lado encontramos elementos culturales que se desarrollan en las comunidades receptoras con su propia historia, saberes, folclore, tradición, y a la vez con sus necesidades locales de identidad y conflictos humanos, y que estos su vez sean aceptados por la cultura del turista y, por otro lado, se ofrecen los servicios turísticos del lujo y el confort que permiten ampliar la oferta.

En este trabajo investigativo, basado en la realidad social que se desenvuelve entre los actores involucrados en la prestación del servicio, específicamente en el sector de hotelería y turismo en Venezuela, planteo la comunión entre antropología y turismo, cuyas características intrínsecas emergen de su esencia natural de vida de su entorno y en los arraigos de una cultura social de interrelaciones entre seres humanos y del proceso educativo donde se desarrolle.

Como investigadora utilicé el método etnográfico a lo largo de treinta y cinco años de trayectoria en el sector turístico en Venezuela, lo que me ha permitido observar y captar las sensaciones y sentimientos tanto del que presta como el que otorga el servicio, así como comprender su punto de vista, sus motivaciones, preferencias, intenciones y expectativas como consumidor o como prestador de servicio, de manera tal que en este sector, en el entorno socio cultural del turismo, la calidad tiene un rol preponderante en la sociedad para lograr satisfacción por la experiencia vivida.

LA ANTROPOLOGÍA Y EL TURISMO: ¿ANTAGÓNICOS O COMPATIBLES? / NATALIA MC CARTHY



A lo largo de estos años, se evidencia cómo la antropología nos orienta en esta investigación evaluando al ser humano que presta el servicio, ya que hemos notado que, quizás de forma inconsciente, este no ha superado la marca del endorracismo, lo que se traduce en un estado de baja calidad del servicio, porque, a pesar de haber superado la esclavitud, aún se tiene la sensación de que servir a otro complejiza el proceso social del servicio y se confunde el servilismo con el servicio. Por lo tanto, no se valora que servir a otro con las normas sociales de cortesía y amabilidad nos conducen a una mejora de la calidad de vida de cada uno de los actores involucrados en el servicio.

LA ANTROPOLOGÍA DEL TURISMO: UN ACERCAMIENTO AL TEMA

Según la escuela, la antropología estudia al ser humano, su evolución biológica y su diversidad sociocultural, esto traduce que estudia las culturas humanas describiendo, explicando, analizando e interpretando sus similitudes y sus diferencias (Kottak, 2002), mientras que el turismo es un fenómeno característico de las sociedades contemporáneas “que irrumpe e impregna la vida desde que se extiende por las sociedades una mentalidad de ocio y consumo” (Barrios, 2017, lámina 1).

Como consideramos que el turismo es un hecho que abarca todas las dimensiones, la antropología del turismo sería una perspectiva holística de este hecho social, más allá de la visión académica que lo restringe a una industria o un negocio. Es un fenómeno que está presente en cada nivel y en cada sector de la vida social.

Según Barrios (2017), el turismo influencia en las siguientes temáticas:

- La organización del territorio.
- Los modos de vida.
- La visión de nosotros y de los otros (como una visión etnocéntrica).
- La relación con el patrimonio cultural, en vista de que es un factor esencial a la hora de valorar el patrimonio cultural de otros pueblos.
- Es una válvula de escape de las tensiones y la fatiga del trabajo.
- Es un regulador de los tiempos y los espacios.
- Incide en los valores y en las costumbres que se van imponiendo.

Por lo tanto, el turismo sería “una fuerza que induce al contacto cultural” entre culturas, entre seres humanos de distintas culturas, pero que además “modela un nuevo marco para las relaciones interétnicas”, sumado a que “genera sentido o significado sobre los otros, es decir, sobre la realidad sociocultural de otros pueblos que son visitados” (Barrios, 2017, lámina 1).

ANTROPOLOGÍA Y TURISMO: ¿ANTAGÓNICAS O COMPATIBLES?

Los procesos de indagación de los contextos culturales sirven a la antropología para la investigación, pero no para permitir atraer al turismo. La aproximación de esta visión en la cual los antropólogos sólo estudian las sociedades y, en los países europeos y norteamericanos, a los considerados pueblos primitivos o que no se han modernizado, la hace controversial, porque:

- Genera nuevas imágenes.
- Reelabora imágenes.
- Intensifica la investigación.

El turismo se reconoce como un derecho de los seres humanos para cubrir la expectativa de disfrute del viaje y la estancia fuera de la rutina, es vital para los ciudadanos de la sociedad y se considera como un hecho personal, más que como una recompensa por el trabajo realizado. Se interpreta como una experiencia legítima e irrenunciable, cargada de sentido y significado.

La práctica turística se divide en dos grupos: los sectores que pueden disfrutar de las vacaciones y los que no tienen posibilidad de viajar, en vista de no tienen recursos o porque son excluidos sociales. Así, la práctica turística polariza a la sociedad en dos grandes bloques: los sectores que pueden optar por su disfrute y aquellos a los que les está vetada cualquier modalidad y no disponen de recursos para viajar. A su vez, segmenta al primer gran sector según el tipo de turismo practicado.

Si bien la antropología empieza a desarrollarse como disciplina a finales del siglo XIX, fue en los años setenta del siglo pasado cuando empieza a existir una gran preocupación por los turistas, por el fenómeno turístico en sí. Por la tanto, se abre la puerta a la antropología, un campo dentro de la antropología social que está teniendo un gran desarrollo en las últimas décadas.

INTERESES PARA EL TURISMO DESDE LA ANTROPOLOGÍA: VISIÓN DE FUTURO

En vista de esta comunión entre antropología y turismo, consideramos que estos temas serían interesantes para el turismo desde la antropología:

1. Motivaciones y contenidos de la experiencia turística.
2. Efectos socioculturales del turismo en las propias sociedades emisoras de turistas.
3. Impacto del turismo en las sociedades receptoras.
4. Procesos generados por las relaciones entre distintas sociedades.
5. El sector productivo turístico y los mercados de trabajo turístico.



6. Globalización, ya que el turismo intensifica la globalización, es decir, el turismo hace que la economía esté más interrelacionada.
7. Localización, producto de que el turismo desarrolla la identidad local de los pueblos.

Podemos nombrar algunas experiencias desde la antropología que aportan al turismo:

Los museos antropológicos que exhiben colecciones, es decir, estos sitios resguardan conjuntos de objetos e información que reflejan algún aspecto de la existencia humana o su entorno. Este tipo de colecciones, casi siempre valiosas, existen desde la antigüedad, ahí se guardan objetos de culto u ofrendas que de vez en cuando se exhiben al público para que puedan contemplarlos y admirarlos, con proyección educativa.

Las galerías de arte, donde se muestran pinturas y esculturas, en exhibiciones temporales, sin que necesariamente posean colecciones permanentes. Su nombre deriva de las galerías (de los palacios y castillos), que eran los espaciosos vestíbulos de forma alargada, con muchas ventanas o abiertos y sostenidos por columnas o pilares, destinados a los momentos de descanso y a la exhibición de objetos de adorno, muchas veces obras de arte.

Publicaciones, imprescindible para la dimensión científica de la antropología, estas pueden ser en revistas periódicas, monografías, entre otros.

Las nuevas tecnologías, especialmente las audiovisuales, están cobrando una importancia hasta hace poco inexistente como medio de difusión y conocimiento, así como las páginas web de los distintos museos, cada vez más completas, con mayor número de aplicaciones y con un atractivo especial al ser accesibles desde cualquier lugar con conexión a internet. Atractivo que por otra parte no suplirá jamás la asistencia en persona a una buena colección museográfica.

Mucho se ha hablado del valor educativo, de conservación y preservación del patrimonio, de las funciones de documentación y registro, y el carácter divulgativo de los museos, pero pocas referencias expresan el enorme impacto que sobre las economías tienen estas empresas culturales.

En su libro *Estrategias y marketing de museos*, Philip Kotler (2001) analiza, entre otros aspectos, cómo los museos se han convertido en potentes industrias capaces de generar una ingente cantidad de dinero para las economías locales, traducida en pernoctaciones de hoteles de las zonas donde se ubican, restauración, transporte, venta de alimentos, entre otros. Nombramos un ejemplo: la exposición sobre Cézanne organizada por el Philadelphia Museum of Art en 1996 congregó a 550 mil visitantes durante un período de tres semanas, lo que generó 10 mil pernoctaciones en los hoteles y unos ingresos adicionales de 86,5 millones de euros para la ciudad.

Sin duda, los museos se han convertido en potentes centros de gran atractivo turístico.

OTROS HALLAZGOS ANTROPOLÓGICOS INEXPLORADOS: COMPATIBLES PARA EL TURISMO

Uno de los ejemplos que deseamos citar es el descubrimiento del primer dinosaurio venezolano en los Andes, que tenía el tamaño de un perro pequeño. Sería el primer dinosaurio encontrado al norte de América del Sur, territorio que se presumía libre de estos animales por estar rodeado de desiertos hace millones de años. Este hallazgo se encuentra cercano a La Grita y Seboruco, en el estado Táchira, colindante con Colombia.

Podría plantearse como una experiencia de cielo abierto que involucraría un gran impacto para dinamizar la economía local.

También en la parroquia Chiguará, del municipio Sucre de Mérida, se hallaron en el 2007 evidencias de fauna de grandes animales, que vivieron entre el pleistoceno (hace 63 millones de años) hasta el cretácico superior (10.000 años antes del presente), como restos de un mastodonte (antepasado de los elefantes), de una megaterio (antepasado de los actuales perezosos), e un equus (antepasado del caballo actual) y la impronta de la huella de un felino.

Hasta la fecha, se intentó organizar con el Poder Popular organizado el Parque Paleoarqueológico Llano del Anís, con guías formados por la propia comunidad, pero la situación de inestabilidad y poco apoyo gubernamental local y regional ha generado que este parque funcione de forma interrumpida, en vista de que la propuesta inicial era dejar los restos en sitio y que la comunidad fuera su cuidadora y administradora (Clarac, 2012).

Estos son ejemplos de cómo la antropología, desde sus distintas ramas o disciplinas, puede aportar al turismo como actividad económica sustentable que permita superar la pobreza en nuestros países con economías emergentes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barrios, A. (2017). La antropología del turismo [diapositivas]. Recuperado de https://myslide.org/the-philosophy-of-money.html?utm_source=la-antropologia-del-turismo
- Clarac, J. (Ed.). (2012). *Llano del Anís: una visión pluridisciplinaria del Cuaternario de la Cordillera de Mérida*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes.
- Kotler, Ph. (2001). *Estrategias y marketing de museos*. Grupo Planeta.
- Kottak, C. (2002). *Antropología Cultural*. Madrid, España: Mc Graw Hill.



EDUCACIÓN AMBIENTAL PARA EL DESARROLLO DEL TURISMO SUSTENTABLE EN EL PARQUE NACIONAL ARCHIPIÉLAGO LOS ROQUES, VENEZUELA (INVESTIGACIÓN ACTIVA)

ANGÉLICA RIVERA

Programa de Investigación Turística del Instituto Nacional en Turismo (INATUR)
Colegio Universitario de Caracas
Caracas, Distrito Capital, Venezuela
riveangelica@gmail.com

PRELUDIO: DONDE TODO COMENZÓ

La educación es el proceso de socialización de los individuos que se ha utilizado a través de los siglos para la dominación de la naturaleza mediante la racionalidad técnica y científica, lo cual ha llevado a los seres humanos a separarse del sentido de lo natural en detrimento de lo material. Es por ello que hoy se busca la solución a los desequilibrios ambientales en la creación de modelos educativos que formen en los individuos una concepción ética del sentido del ambiente como sustento de todos los seres vivos.

Partiendo de esta necesidad generalizada mundialmente producto de los actuales sistemas de producción, cuyo carácter imperante y de lógica capitalista ha llevado a las naciones a enfocarse en un modelo emergente soportado en el desarrollo sustentable de los espacios y en valores éticos humanistas para la transformación social, emerge un nuevo paradigma que evidencia que los efectos de esta nueva era imponen diferentes esquemas, patrones de comportamiento, actitudes, conocimientos y experiencias que indiquen los roles que deben asumir los actores sociales involucrados en el proceso de la sustentabilidad.

Como resultado de esta tendencia global y producto del impacto que genera el turismo en la economía mundial y en el ambiente, los países han adoptado políticas relacionadas con el desarrollo de los espacios destinados para el aprovechamiento de actividades turísticas. Esta situación ha llevado a Venezuela a definir políticas que le permitan concretar las dimensiones de la sustentabilidad y el desarrollo de capacidades y potencialidades de las zonas de interés turístico. Dentro de este ámbito de actuación se encuentra la gestión de la energía eléctrica como una de las aristas a fomentar en los modelos de desarrollo sustentable del turismo en espacios insulares,



considerando que la electricidad constituye un elemento indispensable para garantizar el bienestar de la población, pero que su uso siempre demanda la utilización de algún elemento natural renovable o no renovable, por lo que es necesario establecer estrategias que permitan su uso y consumo sustentable en pro de las futuras generaciones, sobre todo cuando se trata de parques nacionales marino-costero.

En este marco de referencia planetaria, se presenta la tesis doctoral de esta investigadora que se aventura en poner en práctica los alcances de la investigación cualitativa y, a través de su proceso, generar teoría fundamentada sobre educación para el desarrollo como estrategia para el turismo sustentable. El objetivo que plantea la investigación es la propuesta de un modelo educativo ambiental para la gestión de la energía eléctrica en la comunidad del Parque Nacional Archipiélago Los Roques, donde se ha querido vincular la gestión energética con los procesos sociales típicos asociados a los espacios turísticos, para establecer su vinculación desde la perspectiva del uso y consumo de la misma y así generar principios educativos como teoría que pueda ser generalizada a otros espacios insulares que compartan realidades similares.

LA SITUACIÓN QUE MOTIVÓ LA AVENTURA EPISTEMOLÓGICA

La proposición del desarrollo sustentable de *“satisfacer las necesidades del presente sin comprometer las necesidades de las futuras generaciones”*, planteada por primera vez en el *Informe Nuestro Futuro Común* (1987),¹ conlleva a una nueva concepción del ambiente y de los múltiples sistemas de producción que se sustentan en sus elementos naturales; entender esta noción ha llevado a las disciplinas de las ciencias a repensar la forma de cómo se observa el mundo, pues, hasta ahora, el paradigma dominante permea todos los espacios de actuación y producción del ser humano.

Precisamente en el marco de este entendimiento, surgen modelos de desarrollo que tratan de dar respuesta a los problemas ambientales. El principal problema que los autores señalan (Leff, 1998; Gabaldón, 2006; Morín, 1977) es que se evidencia que la problemática tiene su base en el conocimiento, es decir, es un problema de conocimiento o desconocimiento de lo que representa para el ser humano su realidad ambiental.

La educación es el instrumento para la evolución de los seres humanos que está asociada a todos los sectores de la humanidad. Es por ello que, en 1974, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco, por sus siglas en inglés) reconoció la importancia de la educación para el desarrollo, instando a los gobiernos a considerar a la misma como un proceso fundamental para solucionar los problemas de bienestar de la humanidad.

1 World Commission on Sustainable Development (1987).

Precisamente uno de los modelos de desarrollo que cobra auge a partir de la década de los 90 del siglo pasado es el de la sostenibilidad que busca que todo proceso se realice sin comprometer la capacidad de renovación de los elementos naturales renovables, ni agotar los ya existentes.

La educación se apropia del paradigma de desarrollo sostenible como estrategia de acción para modelar conductas hacia un mejor aprovechamiento de los recursos naturales sin comprometer su capacidad de renovación, una participación activa de la sociedad a través de los beneficios directos y una mejor redistribución de los recursos económicos. En otras palabras, la educación puede contribuir a la estructura de una conciencia colectiva que ayude a difuminar los efectos de una cultura de uso y consumo negativa.

En la educación para el desarrollo sostenible uno de los factores que adquiere singular importancia son los elementos naturales, y particularmente los procesos que de ellos se derivan. Un componente de la sustentabilidad en su dimensión ambiental es la energía, es decir, el uso racional y eficiente que se hace de la misma para contribuir a alcanzar los objetivos del milenio. En este sentido, Venezuela ha procurado crear acciones para consolidar la nación como “*potencia energética mundial*”² en el marco de un modelo de desarrollo sustentable que sugiere la educación como principio rector en el manejo de los elementos naturales.

En este contexto, el diseño de un modelo educativo para la gestión energética viene a fundamentar las bases para la preparación de los individuos de las comunidades en valores éticos de consumo y de uso racional de la energía eléctrica para la sustentabilidad. El turismo como “actividad económica de interés nacional, prioritaria para el país en su estrategia de diversificación y de desarrollo sustentable” (Art. 310 de la Constitución Nacional, 2000), no está exenta de esta realidad, pues el uso de la energía eléctrica permea todos los espacios de actuación de los seres humanos siendo la base de todas las actividades cotidianas.

Los problemas energéticos, como los enfrentados en el 2011 producto del fenómeno meteorológico El Niño, que ocasionó una disminución de la pluviosidad y trajo como consecuencia una merma del agua en los embalses destinados a la generación hidroeléctrica³ como, por ejemplo, la Represa de Guri que surte a la Central Hidroeléctrica Simón Bolívar, y el reto de lograr un uso eficiente de la energía como aporte a uno de los objetivos del milenio, han llevado a los sectores productivos de la nación a implementar medidas de uso racional de la misma, impulsadas por el Ministerio del Poder Popular para la Energía Eléctrica (MPPEE).

2 De acuerdo con el Plan de la Patria 2013-2019.

3 De acuerdo con el decreto de creación de la Comisión Interministerial Estratégica para el Sector Eléctrico.



En consecuencia, al combinar el turismo como actividad estratégica de la nación para el desarrollo sustentable y la declaratoria de interés social, pública y de prioridad nacional del uso racional y eficiente de la energía, se hace evidente que para su desarrollo en un espacio se requiere de principios de sustentabilidad que pueden ser enajenados a los individuos a través de un proceso educativo que permita desarrollar modos de pensar, sentir y actuar constructivamente con respecto al uso racional como principio de sustentabilidad en un destino turístico, ya que, de acuerdo con el MPPEE (2012), “el sector turístico en Venezuela consume alrededor de 30.000 HWh/mes” y el 81% de este se encuentra en el sector privado, cuyo consumo se realiza en los hoteles principalmente.

Considerando la realidad antes mencionada, se hace perentoria la necesidad de definir procesos educativos para la gestión de la energía eléctrica con el fin de alcanzar el desarrollo del turismo sustentable en la comunidad del Parque Nacional Archipiélago Los Roques, destino turístico insular que por sus características ecológicas y particular geografía fue declarado parque nacional con el objeto de conservar la riqueza de flora y fauna marítima que en él habita, y donde el principal ingreso económico de sus habitantes es el turismo. Para esta comunidad la obtención de la energía eléctrica implica costos sociales, ambientales y económicos, los cuales hay que empezar a sustentar en procesos educativos orientados a la “educación para la sustentabilidad”.

LA DECLARACIÓN DE INTENCIONES

1. En consonancia con los postulados del modelo de desarrollo sustentable, se pretende hacer una contribución que en lo social permita a la comunidad de Los Roques una participación más activa en la gestión de la energía como parte de su quehacer cotidiano, asumiendo las realidades derivadas del entramado social donde se encuentran participando, para de esta manera desarrollar acciones hacia un uso y consumo responsable.

2. Busca establecer cuáles elementos definen la comunidad de Los Roques para poner en práctica un modelo educativo para la gestión de la energía en el parque, todo ello en aras de emprender acciones destinadas al aprovechamiento de la vocación turística del mismo.

3. Desde el punto de vista ecológico, se procura sentar las bases para la promoción, conservación y valoración de los elementos naturales del Parque Nacional Archipiélago Los Roques como sustento de las actividades cotidianas de sus pobladores, mediante un proceso de construcción dialógica con los actores sociales que participen en esa realidad, que permita asumir el compromiso de su resguardo, a través de la educación para el desarrollo, para las futuras generaciones, lo que conlleva hacer sustentable el destino para la promoción de actividades turísticas.



4. Fomentar bases conceptuales y epistemológicas de lo que representa el turismo en el marco de los modelos de gestión energética a través de sus actores principales, los prestadores de servicios turístico y, sobre esta base, desarrollar los componentes metodológicos que puedan sustentar la conformación de modelo educativo para el consumo responsable.

LA IMPORTANCIA DE ESTA SITUACIÓN PARA SUS ACTORES SOCIALES

La propuesta de un modelo educativo para la gestión de la energía eléctrica en el Parque Nacional Los Roques permite insistir en la idea de que para lograr un desarrollo sustentable de este, como destino turístico, es necesario una cultura de uso y consumo de la energía eléctrica basada en una nueva ética, sustentado en que la comunidad socialice no sólo conocimientos sino actitudes y comportamientos, y para dar respuesta a tales exigencias se requiere de un proceso de planificación deliberado que asegure el logro de los objetivos propuestos, por ello, el significado del estudio es de carácter teórico, práctico y metodológico.

Desde el punto de vista teórico, se fundamenta en la declaratoria de interés social, público y de prioridad nacional que tiene el uso racional y eficiente de la energía, por tanto es una invitación a la creación de acciones educativas que modelen conductas, actitudes y comportamientos para el uso de la energía eléctrica.

Igualmente, se inscribe en el marco de la Década de la Educación para la Sostenibilidad que hace énfasis en la búsqueda de acciones y procesos que conlleven a un desarrollo alternativo que plantee nuevas formas de apropiación de la naturaleza. En este sentido, un modelo educativo para la sustentabilidad debe proponer valores, actitudes y comportamientos desde una perspectiva ética que sustituya los criterios de racionalidad material y técnica de explotación de la naturaleza, por criterios de racionalidad ambiental que busquen reconocer las potencialidades de la realidad desde una visión hermenéutica, e incorporar saberes que arraiguen nuevas identidades, nuevas culturas, nuevas visiones.

La preeminencia de la energía ha sido objeto de interés por parte de las Naciones Unidas como estrategia para alcanzar el desarrollo sustentable al proclamar el año 2012 “Año Internacional de la Energía Sostenible para Todos”, reconociendo que los servicios energéticos son esenciales para el logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio y consecuentemente para el desarrollo sustentable al tomar conciencia sobre la importancia de los problemas energéticos y el uso racional y eficiente que se hace de la misma.

La Organización Mundial del Turismo en el 2012 también impulsó la sostenibilidad energética, al proclamar la celebración del día mundial del turismo bajo el lema “Turismo y Sostenibilidad Energética: Propulsores del Desarrollo Sostenible”, que tuvo por objeto destacar el rol del turismo en los servicios energéticos eficientes



y asequibles, y como elemento para promover la sustentabilidad y la lucha contra el cambio climático a través de su relación con la energía.

EL REFERENTE TEÓRICO: PUNTO DE PARTIDA PARA LA IMAGINACIÓN

En un principio el hecho turístico fue estudiado desde los impactos que el mismo generaba; el más inmediato y tal vez más estudiado es aquel que proviene desde el ámbito de lo económico. Desde esa perspectiva se puede considerar al turismo como generador de valor agregado a un elemento natural. Esto conlleva a la existencia de una concentración de actividades productivas como de personas que transforman el espacio turístico en un modo de producción y con ello en una oportunidad estratégica para el desarrollo de un territorio vinculando la oferta y demanda turística con el componente productivo que vive en él (Artesi, 2002).

El hecho turístico comienza a construirse como un resultado social, complejo y multidimensional que representa una realidad social que sólo puede entenderse bajo una visión compleja, que entran en el contexto de un abordaje integral y transversal, que amerita el cambio de las líneas de pensamiento disciplinar e interdisciplinar para incorporarse en la transdisciplinariedad que permita abordar lo que significa el hecho turístico (Da Cunha y Campodonico, 2006).

Sin negar la multidimensionalidad que representa abordar el hecho turístico, al definir el turismo prevalece la visión pragmática representada por los efectos económicos y las motivaciones del turista. Así lo corrobora el Decreto con Rango, Valor y Fuerza de Ley Orgánica de Turismo (2014), el cual define el turismo como:

El conjunto de actividades realizadas por personas durante sus viajes y permanencia en lugares distintos al de su entorno habitual, por un período de tiempo consecutivo inferior a un año, con fines de ocio, esparcimiento, recreación, por negocios y otros, así como el conjunto de productos y servicios que se prestan para satisfacer las necesidades y requerimientos de tales personas a cambio de una contrapartida económica. (p. 113)

Sin embargo, la diversificación de la oferta turística ha enfrentado y enfrenta una presión cada vez mayor sobre sus entornos naturales, culturales y socioeconómicos, por la incontrolable búsqueda de beneficios en el corto plazo sin medir las consecuencias que sobre las comunidades locales puede ocasionar, tomando en cuenta que un turismo sujeto a un consumo desmesurado de los elementos ambientales, ha ocasionado y ocasiona problemas de explotación del entorno ecológico y degeneración de tradiciones y valores culturales propios de las comunidades locales, que pueden llevar al declive de un destino turístico por falta de una adecuada planificación con fines sustentable.

Es en la Cumbre de la Tierra de 1992, celebrada en Río de Janeiro, donde se sientan las bases de la sustentabilidad que aplicadas en el ámbito del turismo, am-

plían la concepción del mismo quedando entonces definido desde una visión sustentable de acuerdo con Vera y otros (1997) como:

El desarrollo que atiende a las necesidades del turista actual y de las regiones receptoras y al mismo tiempo protege y fomenta las oportunidades para el futuro. Se concibe como una vía hacia la gestión de todos los recursos de forma que puedan satisfacer las necesidades económicas, sociales y estéticas, respetando al mismo tiempo la integridad cultural, los procesos ecológicos esenciales, la diversidad biológica y los sistemas que sostienen la vida (p. 103).

La aplicación de los principios de la sustentabilidad al turismo implica no sólo flexibilidad para adaptarse a los cambios que impone este modelo de desarrollo, sino también valerse de una conciencia ética apoyada en nuevos patrones de uso, consumo y valoración de los elementos del entorno natural, el uso de tecnologías ambientales eficientes para satisfacer las necesidades básicas de los individuos, la integración de los actores sociales que hacen vida en un territorio a través de la apropiación de sus elementos naturales y sus valores culturales, lo que permite generar un turismo rentable económicamente pero no a expensas de los elementos naturales y culturales del territorio, sino buscando en todo ello su continuidad, calidad y equilibrio.

Sin embargo, al hablar de sustentabilidad es necesario pensar que los valores y actitudes tienen una especial connotación en el arraigo de la cultura que definen el comportamiento de los individuos, y por ende, el de la humanidad. Bajo la premisa de la importancia de la sustentabilidad, es necesario reconocer que son los procesos educativos la base para la construcción de valores que constituyan la cultura para la protección del planeta, que hará sustentable la existencia de los seres vivos el resto de los tiempos.

La educación dentro de la anhelada sustentabilidad adquiere singular importancia en la formación de valores y actitudes en los ciudadanos para la construcción de una nueva racionalidad, por cuanto procura la construcción de aprendizajes a partir de las experiencias propias de los individuos con su entorno.

Es allí precisamente donde tiene especial importancia la estructura curricular, o el diseño de modelos educativos como esquemas para la construcción del conocimiento. Existen modelos educativos que se aplican constructivamente a la formación de valores, actitudes y comportamiento que permiten refundar los principios de la educación ambiental y que contribuyen significativamente a la formación de “un ser siendo, pensando y actuando en el mundo” (Leff, 2000).

Un ejemplo de ello lo constituye el modelo para la educación sustentable planteado en el marco del decenio de la educación para la sustentabilidad que difunde acciones a seguir para abordar temas de sustentabilidad en el proceso educativo. Para ello, las comunidades educativas representadas por los participantes, facilitadores, asesores, acompañantes y otras instancias que hacen vida en la localidad, en concor-



dancia con su entorno, deberán identificar los conocimientos, temas, perspectivas, habilidades y valores que son centrales para el desarrollo sostenible en su territorio.

En los principios rectores de la educación para la sustentabilidad se reconoce que la misma es una responsabilidad compartida por todos los actores que hacen posible el proceso educativo; por ello para desarrollar una conciencia de apropiación del ambiente es necesario propiciar pautas individuales y colectivas para implementar una nueva ciudadanía que garantice el resguardo del planeta. En consonancia con los Objetivos del Milenio la educación para la sustentabilidad se concentra en tres perspectivas a incorporar en la educación para la sustentabilidad que componen el marco de acción para desarrollar un proceso educativo, que son la dimensión social, ambiental y económica.

Finalmente, se puede inferir que la educación para la sustentabilidad es el proceso de transformación social del individuo con miras a proteger su entorno natural y cultural, partiendo de una visión ética que conlleve al uso racional de los elementos para un futuro sostenible.

LA NATURALEZA METODOLÓGICA Y SU RECORRIDO

Plantea Meléndez y Briceño (2012) que “el conocimiento es visto como una construcción social” (p. 49), y este emerge de las realidades hechas por los actores sociales según sus contextos y patrones sociales. Allí se enmarca precisamente la educación como proceso social, pues a través de la misma se prepara al ser humano para adquirir los valores, actitudes y comportamientos que le permiten vivir en sociedad.

De acuerdo con la naturaleza del objeto de esta investigación, se ubica ontológica y epistemológicamente en el paradigma cualitativo-interpretativo mediante el interaccionismo simbólico. En función de ello, se privilegia la noción de ver o interpretar la realidad como representaciones sociales de actitudes, valores, creencias, necesidades, ideales, comportamientos y relatos de sus actores; en otras palabras, es una realidad de acuerdo con su contexto de valores y normas. En este accionar se interpreta el tejido social del Parque Nacional Archipiélago Los Roques para conocer el fenómeno de la gestión de la energía eléctrica para el desarrollo del turismo sustentable caracterizada por los sujetos claves que hacen vida en ese territorio, a través de un continuo intercambio de experiencias y saberes que de forma dialógica construyen el conocimiento.

Desde la perspectiva axiológica-teleológica, este estudio se centrará en interpretar comportamientos, actitudes, creencias, experiencias, relatos, ideales y necesidades de los actores sociales involucrados en la problemática para comprender su naturaleza compleja y a partir de allí realizar construcciones teóricas sobre la gestión de la energía eléctrica para el desarrollo del turismo sustentable. De igual manera, se asienta sobre los principios asociados a la educación ambiental enunciados en el



Tratado de Educación Ambiental para Sociedades Sustentables y Responsabilidad Global (1992), donde:

1. Se valora todo tipo de conocimiento y diversidad de pensamiento.
2. Se promueve la interacción, el diálogo y la cooperación entre los actores sociales y sus diferentes formas de organización.
3. Se busca integrar conocimientos, actitudes y acciones para la construcción de sociedades sustentables.

La investigación se fundamenta en el paradigma cualitativo, apoyado en un diseño de campo principalmente, de tipo descriptivo-interpretativo. En este sentido, se trata de privilegiar a profundidad la experiencia de los actores sociales que intervienen en una realidad. En función de ello y de las características propias de los estudios cualitativos, esta incluirá dos tipos: el primero de corte documental, el cual se utilizará para indagar sobre las teorías de aprendizaje y los modelos educativos que sustenten la propuesta de educación para el desarrollo sostenible, así como los documentos emanados de los organismos internacionales y nacionales vinculados con la educación para el desarrollo, la educación energética y la gestión de la energía eléctrica para el desarrollo sustentable del turismo; y el segundo de campo, pues, constituye un proceso sistemático basado en la recolección de información directo de la realidad de los actores sociales.

Los informantes claves de este proceso lo constituyen en primera instancia los que hacen vida en el Parque Nacional Archipiélago Los Roques; a continuación se señalan algunos roles de acuerdo con el Decreto N° 022 de la Jefatura de Gobierno del Territorio Insular Miranda sobre Las Normas de Convivencia Comunal del parque:

1. La comunidad del Parque Nacional Archipiélago Los Roques está representada por los habitantes, los prestadores de servicio turístico y la escuela.
2. Los funcionarios que laboran en la Jefatura de Gobierno del Territorio Insular Francisco de Miranda.
3. Los miembros de los consejos comunales, consejos de pescadores y demás instancias de organización del Poder Popular.
4. Los funcionarios de las estaciones de Guarda Costa y Comando de la Guardia Nacional ubicados en Parque Nacional Archipiélago Los Roques.

Como criterio para la selección de informantes claves se tomará en cuenta su pertinencia con el problema, vinculación o capacidad de aportar una nueva perspectiva de los hechos, capacidad de abrir acceso a otras personas y nuevos escenarios.

Las técnicas e instrumentos para la recolección de la información son propias de la investigación cualitativa que propone la utilización de métodos flexibles, pero que pueden cambiar dependiendo de las circunstancia de la investigación (Martínez, 2013). En virtud de ello, se tomará como punto de partida para este estudio la ob-



servación participante con la entrevista y la observación indirecta para el análisis de documentos.

El instrumento a utilizar en consonancia epistemológica con el enfoque, y de acuerdo con lo planteado por Martínez (2013), será la entrevista a profundidad que permite el conocimiento del entramado social y la comprensión de significados a través de un diálogo coloquial que supone una experiencia dialógica entre el sujeto investigador y sus actores sociales.

Para el procesamiento de la información se utilizará el enfoque de la teoría fundamentada como un modo de llevar a cabo el análisis para generar una teoría de la realidad. Este modo de generar teoría a partir de la realidad se apoya en el Método de Comparación Continúa (MCC) y la Matriz Condicional-Consecuencial. El MCC utiliza un conjunto de procedimientos sistemáticos y flexibles para construir teorías a través de datos procesados de la realidad de los actores sociales que participan en el contexto problemático. Fue creada por Glaser y Strauss en 1967 y constituye un proceso de comparación continua de incidentes a partir de tres elementos básicos, que serían los conceptos, categorías y proposiciones de las cuales se desprenden hipótesis y nuevas proposiciones sobre el contexto de estudio.

LOS PRIMEROS HALLAZGOS

La educación de los usuarios ha sido el motor que impulsa los programas del Estado venezolano hacia la consolidación de una cultura de uso y consumo eficiente de la energía y que se evidencia en el Plan de Uso Racional y Eficiente de la Energía Eléctrica.

Las líneas orientadoras para la educación energética en el subsistema de educación básica, 2010, son una invitación a la integración de saberes para consolidar la educación energética entre los diferentes planes y proyectos del desarrollo curricular.

El ente rector en materia de educación eléctrica es el Ministerio del Poder Popular para Eléctrica, quien tiene la atribución de impulsar el uso racional y eficiente de la energía eléctrica.

Se crean la política de Estado “Uso Racional y Eficiente de la Energía Eléctrica” (UREE) para la concientización de los ciudadanos en cuanto al uso racional y eficiente de la energía.

El Ministerio del Poder Popular para el Turismo tiene aportes importantes en el proceso de construcción de la conciencia ecológica de los prestadores de servicios turístico y como evidencia se tiene el manual de buenas prácticas.

La construcción dialógica de acuerdo, que tribute a una nueva lógica de interacción con la naturaleza, parte no sólo de experiencias y valores, sino también del proceso social de construcción del conocimiento popular que se transmite de generación en generación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Artesi, L. (2002). *Política en Turismo y Gestión del Desarrollo*. Buenos Aires, Argentina: Documento N° 15, Serie Estudios y Perspectivas, CEPAL. Disponible en www.saap.org.ar
- Constitución Nacional de la República Bolivariana de Venezuela* (Decreto N° 5.453). (2000, Marzo 24). Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, 5.453 (Extraordinario).
- Comisión Interministerial Estratégica para el Sector Eléctrico* (Decreto N° 6.992). (2009, Octubre 21). Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, 39.298.
- Da Cunha, N. y Campodónico, R. (2006). Turismo, Desarrollo y MERCOSUR. Artículo Digital. Disponible en www.sri.uib.es/digital.assets/131_impresi
- Decreto con Rango, Valor y Fuerza de Ley Orgánica del Turismo (Decreto N° 1.441). (2014, Noviembre 17). Gaceta Extraordinaria N° 6.152. Caracas.
- Gabaldón, A. (2006). *Desarrollo sustentable: la salida de América Latina*. Caracas, Venezuela: Grijalbo.
- Glaser, B. y Strauss, A. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Chicago, Estados Unidos: Aldine.
- Leff, E. (1998). *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad y poder*. Madrid, España: Siglo Veintiuno de España Editores.
- . (2000). *La complejidad ambiental*. Madrid, España: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Martínez, M. (2013). *Ciencia y arte en a metodología cualitativa*. México: Editorial Trillas.
- Meléndez, N. y Briceño, M. (2012). *La investigación como proceso de construcción social del conocimiento*. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial Ipasme.
- Ministerio del Poder Popular para la Energía. (2012). Oportunidades de Ahorro de Energía en el Sector Hotelero: Experiencias de asesorías energéticas en hoteles venezolanos. Conferencia presentada en el *Seminario Turismo y Ahorro Energético*. Caracas, Venezuela.
- Morín, E. (1977). *El método: La naturaleza de la naturaleza*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Normas de Convivencia Comunal de Territorio Insular Francisco de Miranda* (Decreto N° 022). (2014, Marzo 06). Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, 40.366.
- Plan de la Patria* (2013, Diciembre 04). Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, 6.118 (Extraordinario).
- Tratado de sobre Educación Ambiental para Sociedades Sustentables y Responsabilidad Global* (1992). Disponible en: https://www.uam.es/personal_pdi/ciencias/.../tratado_ea_espanhol.pdf
- Vera, F. y Otros. (1997). *Análisis Territorial del Turismo*. Barcelona: Editorial Ariel.
- World Commission on Sustainable Development (1987). *Our Common Future*. Oxford: Oxford University Press.





EDICIÓN TERMINADA EN EL MES DE ENERO DE 2021,
MÉRIDA, VENEZUELA



Con el libro **Antropologías del Sur: visiones, complejidades, resistencias y desafíos**, continuamos fortaleciendo la Colección Memorias, de la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías, como parte del proyecto editorial de la Red de Antropologías del Sur, fundada en Venezuela en el año 2015 y que surge como una propuesta de integración y visibilización de las antropologías que practicamos en América Latina y el Caribe, en principio, pero que aspira a abarcar otras zonas consideradas “sures” del planeta.

Cincuenta y seis autores y autoras de Venezuela, Colombia y Argentina nos ofrecen sus reflexiones, propuestas, temáticas en boga, preocupaciones de cómo, para qué y para quiénes investigan en sus países, presentándonos un mosaico de sus visiones, complejidades, resistencias y desafíos, a propósito del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, realizado del 10 al 15 de octubre del 2016 en la ciudad de Mérida, capital andina de Venezuela.

Luego de un minucioso trabajo de arbitraje bajo la modalidad de “doble ciego” (*double-blind peer review process*) en el cual participaron veintinueve especialistas, acá publicamos cuarenta y tres ponencias convertidas en capítulos de libro de investigadores e investigadoras que, por primera vez, plantean, reflexionan, debaten, exponen sus etnografías y resultados de investigación enmarcados en una temática común: las antropologías del sur y en el sur sobre sus países del sur.

Red de Antropologías del Sur
Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías