

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA

ANNEL MEJÍAS GUIZA Y CARMEN TERESA GARCÍA

(EDITORAS)

TOMO II



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA
RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García

Antropologías bechas en Venezuela / Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García
(Editoras);

Antropologías bechas en Venezuela. Tomo 2 / Quintero, Rodolfo, Brito Figueroa, Federico, Coronil, Fernando...
[et al.]; editado por Carmen Teresa García y Annel Mejías Guiza. Mérida: Asociación Latinoamericana de
Antropología, Red de Antropologías del Sur.

1. LA CULTURA DEL PETRÓLEO COMO CULTURA DE CONQUISTA. 2. ANTROPOLOGÍA POLITICA.
3. RELIGIOSIDADES, IDENTIDADES Y SISTEMAS MÉDICOS. 4. ANTROPOLOGÍA DEL PARENTESCO.
5. ANTROPOLOGÍA SOBRE LAS COMUNIDADES NEGRAS. 6. ANTROPOLOGÍA DE LA MÚSICA.
7. ANTROPOLOGÍA SEMIÓTICA. 8. ANTROPOLOGÍA DE LA ALIMENTACIÓN. 9. ANTROPOLOGÍA DE LOS
DESASTRES.

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología /
Red de Antropologías del Sur. 2021
759p.; tablas.; gráficos; mapas.

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:
Depósito Legal: ME202000196
ISBN: 978-980-18-1453-5

Libro de distribución gratuita con fines pedagógicos y educativos.
Hecho en Venezuela

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2021
© Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García (Compiladoras), 2021

1era Edición, 2021
© Asociación Latinoamericana de Antropología
© Red de Antropologías del Sur

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca
Fotografía de portada: Domingo Briceño. La Reina, Yaracuy, Venezuela.
Diagramación: José Gregorio Vásquez C.
Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

El libro *Antropologías bechas en Venezuela. Tomo 1* por
[Asociación Latinoamericana de Antropología, Red de Antropologías del Sur](#)
se distribuye bajo una
[Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](#).
Basada en una obra en <https://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/>.
Permisos más allá del alcance de esta licencia pueden estar disponibles en
<https://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/>.



Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2021

Contenido

Agradecimientos	13
La cultura del petróleo como cultura de conquista	
La cultura del petróleo: ensayo sobre estilos de vida de grupos sociales de Venezuela RODOLFO QUINTERO	17
Latifundio venezolano en las primeras décadas del siglo XX FEDERICO BRITO FIGUEROA	57
Los dos cuerpos de la nación FERNANDO CORONIL	77
Indígenas y empresa petrolera a principios del siglo XX: origen de una disputa JOHNNY ALARCÓN	129
Cabimas. Narrativas sociales de una marginalidad confusa: <i>clamor</i> y resistencia de un municipio petrolero de Venezuela OLESKI MIRANDA NAVARRO	147
Contribución de estudiosos/as venezolanos/as al pensamiento antropológico de la vivienda urbana FRANCISCO HERNÁNDEZ	159
Recorridos por lo urbano. Anotaciones sobre una experiencia investigativa: ciudad, territorios populares y espacio público TERESA ONTIVEROS	173

Antropología política

- Lenguaje y discurso. Cómo reconciliar las identidades políticas y culturales en América Latina 195
NELSON ACOSTA ESPINOZA
- Fiestas de Estado y regímenes políticos en Venezuela o la fiesta de Estado como instrumento político 211
ALEXÁNDER MANSUTTI Y ERIK LARES
- Desaparecidos: el rescate de los asesinatos políticos de los años sesenta en Venezuela (Notas de arqueología forense) 225
PEDRO PABLO LINÁREZ E IRAKARA CASTILLO
- El satanismo en Mérida 259
OSWALDO JIMÉNEZ
- Afrodescendientes de la costa central venezolana: aproximación a la etnografía política del clientelismo 291
YARA ALTEZ
- Nuevos ensamblajes político-territoriales: los consejos comunales indígenas ayamán en Moroturo, estado Lara 311
KRISNA RUETTE-ORIHUELA

Religiosidades, identidades y sistemas médicos

- Las religiones paganas del Caribe 335
MICHAELLE ASCENCIO
- Perspectiva histórica del mito y culto a María Lionza 347
DEISY BARRETO
- Cuerpos tiernos y abiertos: embarazo y parto entre las mujeres campesinas de Mucuchíes 369
BELKIS ROJAS
- Fiesta, simbolización del espacio y construcción de identidades en la ciudad de Maracaibo: la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero 383
CARLOS VALBUENA

El culto a Hugo Chávez en Venezuela: ¿santo, ser vergatario o muerto poderoso?	401
LUIS ALONSO HERNÁNDEZ	

Antropología del parentesco

El cartodiagrama de parentesco: una herramienta de investigación para la integración del conocimiento antropológico	421
JACQUELINE VÍLCHEZ	
Parentesco y clase/color en Venezuela en Iberoamérica: teoría y método	441
RAFAEL LÓPEZ-SANZ	
Matrisocialidad y la problemática estructural de la familia venezolana	449
SAMUEL HURTADO	

Antropología sobre las comunidades negras

Comunidades afrovenezolanas del sur del Lago de Maracaibo	467
JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO	
Así nació San Benito	487
MICHAELLE ASCENCIO	
Música y veneración de antepasados en el ritual del Chimbángueles	509
ERNESTO MORA QUEIPO, JEAN GONZÁLEZ QUEIPO Y DIANORA DE MORA	
Mecanismos de inserción sociopolítica en Curiepe, Estado Miranda, Venezuela	537
MEYBY UGUETO-PONCE	

Antropología de la música

Etnomusicología en Venezuela: desarrollo histórico y retos emergentes	557
KATRIN LENGWINAT	
Las posadas del Niño Jesús como estrategia de evangelización	575
ROSA IRAIMA SULBARÁN	

El cantador elorzano y la música llanera	593
CARLOS CAMACHO ACOSTA	

El joropo llanero en Venezuela. Tradición teórica y desafío metodológico: de los orígenes a las formas	617
MANUEL DÍAZ	

Antropología semiótica

Eventos y actantes en un relato guajiro	637
LOURDES MOLERO DE CABEZAS	

Antropo-semiótica del cambio ritual: de los viejos a los nuevos ritos	657
JOSÉ E. FINOL	

Antropología de la alimentación

Alteridades alimentarias. Dietas indígenas y españolas al comienzo de la conquista de Tierra Firme: rechazos y aceptaciones	679
EMANUEL AMODIO	

El gusto por la dulzura: el consumo de azúcar y papelón en Venezuela durante las épocas colonial y republicana	717
LUIS MOLINA	

Antropología de los desastres

La perspectiva histórica en la antropología de los desastres: el caso de América Latina	737
ROGELIO ALTEZ	

ANTROPOLOGÍA POLÍTICA

Lenguaje y discurso: cómo reconciliar las identidades políticas y culturales en América Latina¹

NELSON ACOSTA ESPINOSA²

I

Son numerosos los equívocos que han dejado su huella indeleble a lo largo de nuestra historia. El Almirante los inicia al pensar que esos seres extraños con que se había topado en las Antillas eran asiáticos. Indios es el nombre con el cual designa a los habitantes de estas tierras. A partir de este momento una serie de deformaciones lingüísticas comienzan a ocultar y hacer invisible la condición original de nuestra realidad social, cultural y geográfica. Nuestra “diferencia” se ocultará bajo el manto espeso de nombres y designaciones que nada tenían que ver con aquellos primeros habitantes. La palabra y lo que ella designa; el nombre y la cosa nombrada, comienzan a separarse irreconciliablemente.

-
- 1 Original tomado de: Espinosa, Nelson Acosta. 2000. Lenguaje y discurso. Cómo reconciliar las identidades políticas y culturales en América Latina. *Espacio Abierto*. 9 (4): 537-555.
 - 2 Nelson Acosta Espinosa es antropólogo de la Universidad Central de Venezuela (UCV) y M.Phil. de la Universidad de Essex, Inglaterra, con estudios doctorales en la misma universidad. Ejerce como profesor titular de la Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela. Fue investigador asociado del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos (en 1982), y del Centro de Estudios Políticos de la Facultad de Derecho, de la Universidad de Barcelona (2010). Es presidente fundador de la Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y Tecnología del estado Carabobo, adscrito al Ministerio de Ciencia y Tecnología de Venezuela, y secretario ejecutivo del Observatorio Venezolano de las Autonomías (OVA). Sus líneas de investigación se centran en antropología, cultura política en Venezuela y discurso político latinoamericano, de las cuales ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales, y capítulos de libros. Entre sus trabajos podemos nombrar: artículo “Dispositivos simbólicos e identidades políticas en Venezuela” (*Espacio Abierto*, vol. 8, no. 1, 1999), artículo “Razón y pasión en el discurso político latinoamericano (A propósito de Michael Oakeshott)” (*Cuadernos del Cendes*, vol. 50, no. 50, 2002), el capítulo “Cultura y política en la Venezuela contemporánea” (en el libro *La cultura política del venezolano. I Coloquio Historia y sociedad*, 2005, Ed. Equinoccio/ Universidad Simón Bolívar, UCAB), entre otros.

Esta disociación, entre el universo lingüístico de los conquistadores y el mundo constituido fuera de sus fronteras generará profundas distorsiones en nuestro desarrollo cultural, político e institucional y dará origen a un nuevo y confuso mundo simbólico. La historia de nuestro continente pudiera leerse en términos de los intentos de sus elites por lograr una síntesis simbólica que reconcilie: pensamiento con realidad; lengua con palabra.

Un exceso de significantes marcó el súbito encuentro del mundo europeo con esa inmensa porción de tierra y humanidad que comenzó a denominarse América. Su condición primigenia en todos los órdenes (natural y cultural) fue intraducible y desbordó, con generosidad, las claves de sentido a partir de las cuales se intentó comprender el carácter insólito de esta realidad. La afanosa búsqueda de hallar el Paraíso Terrenal, entrar en el Reino de las Amazonas, alcanzar el Dorado y la Fuente de la Juventud, con el paso de los años originó un lenguaje público, que aún hoy en día, reivindica por un lado, la exuberante riqueza de nuestra naturaleza; y por el otro, la escasez de nuestras capacidades colectivas como pueblo. Las lógicas de la abundancia natural y la de escasez cultural marcan la disociación que históricamente ha existido entre lengua y palabra.³

II

Tierra de nadie y de todos. La historia de nuestro continente pudiera escribirse en términos de los encuentros y desencuentros entre la lengua y los actos de habla; entre el “orden” que expresaría la lengua y el “desorden” que supuestamente reinaría en la palabra. Desde luego en esta consideración subyace un supuesto de diáfana orientación iluminista acerca de la naturaleza humana. Según esta, el hombre real, el que efectivamente ejerce los actos de habla sería tan solo un reflejo, deformación o aproximación a un modelo normativo o ideal de hombre, sobre el cual debería descansar toda expresión cultural. En este orden de ideas la palabra se homologaría con el hombre real, el de “h” minúscula; y el lenguaje con el hombre abstracto, el de “H” mayúscula. La palabra, entonces, expresaría el reino de los apegos primordiales, los de sangre y costumbres; apegos que se experimentarían como vínculos inefables y obligatorios en sí mismos (Geertz 1997). El lenguaje, por su parte, expresaría la imagen de una naturaleza constante e independiente del tiempo y del espacio. Desde esta óptica, el progreso sería visto como el despliegue de una lógica que buscaría concretar en una sola realización histórica esta imagen unitaria del hombre. Reino del pensamiento único.

3 Sobre este punto resulta conveniente consultar los trabajos de Ruth Capriles (1996, 1999), en los cuales ensaya una línea de reflexión sobre aspectos concernientes a una ética del populismo venezolano.

Nuestras elites han mostrado a lo largo de nuestra historia una cierta incapacidad de procesar el habla popular, es decir, el contenido sustantivo de nuestra individualidad como pueblo. El fracaso de sus políticas de modernización quizás resida en esa polarización entre la palabra, como práctica discursiva, y el lenguaje en tanto concepción oficial sobre nuestra experiencia como pueblo. No siempre la gramática del discurso ha sido homologable a la del lenguaje; no siempre sus formas de construir la realidad han sido coincidentes. Ello ha tenido como resultado la formulación de políticas públicas que han generado modernización intensiva pero en el marco de una modernidad frustrada. Pareciera que la solución a este dilema radicaría en la idea de asumir que lo tradicional y lo popular deben constituirse en uno de los asientos donde debe descansar una nueva modernidad expansiva. La modernidad para poseer un carácter expansivo debe asimilar armoniosamente palabra y lenguaje; sintetizar a través de “articulaciones hegemónicas unificadoras” (Laclau 2000) las tendencias de homogenización y fragmentación; de inclusión y exclusión; de particularismos y universalismos, los cuales siempre han estado presente en nuestra realidad y que en la actualidad se ven reforzados por los procesos de globalización y descentralización que se desarrollan en nuestro continente. Recordemos, a manera de ejemplo, que Japón vistió con los atuendos de Samuray su proceso de modernización. Los Tigres Asiáticos anclaron, en la ética que se desprende del confucianismo, su incorporación a los mercados globales.⁴

Estamos en presencia de una pugna entre palabra y lenguaje. En Latinoamérica, viejas y nuevas lógicas luchan por alcanzar la hegemonía cultural y social. Esta heterogeneidad de sentidos en pugna predica sobre una característica sustantiva de nuestras sociedades: su hibridación cultural (García Canclini 1989). El reconocimiento de esta condición estructural es, a nuestro juicio, indispensable para superar los equívocos que han caracterizado nuestra historia y proporcionar sustentabilidad a un nuevo dispositivo simbólico que esté en capacidad de sortear las trampas del iluminismo político. Debemos tener presente que lo político siempre es consustancial con el antagonismo y la diferencia; y la política debe

4 Tradicionalmente la discusión teórica sobre modernidad/tradicionalidad ha girado en torno a uno de estos dos ejes: por un lado, quienes sostienen que nuestra modernidad fracasa por ser un calco mal ejecutado de la verdadera, la europea; y, por el otro, quienes exaltan la tradicionalidad como contrafuerte que enfrenta las perversiones intrínsecas que se derivan de las gravitaciones que emanan del polo moderno. En el primer caso, las tradiciones populares son vistas como un fardo que impide o atrasa nuestro acceso a la condición moderna; en el segundo, lo popular es concebido como fuente última que garantiza nuestra identidad contra los efluvios que emanan de una modernidad cada vez más amenazante. Ambas posiciones comparten un común denominador: no conciben la posibilidad de articular ambos vectores en el marco de una lógica hegemónica. El concepto de modernas tradiciones, elaborado por el antropólogo brasileño Renato Ortiz, apunta hacia una superación de esta dicotomía sustancialista y afirma el carácter necesariamente híbrido de nuestras sociedades.

ser vista como la habilidad para “domesticar” los conflictos que acompañan toda construcción de identidades colectivas (Mouffe 1999).

III

¿Qué significa articular armoniosamente lenguaje con palabra? ¿Existen grados de incertidumbre entre la dimensión propiamente lingüística y los actos de habla? ¿Es esta incertidumbre condición de existencia para lo social y lo político? ¿Qué sentido atribuirle a esta diferencia? Las interrogantes son de carácter conceptual, sin embargo sus respuestas poseen implicaciones prácticas en el momento de descifrar la especificidad política y cultural de nuestras sociedades; y su despeje nos pueden proporcionar pistas para comprender, por un lado, cómo históricamente se constituyeron nuestras identidades colectivas, y por el otro, cómo poder accionar sobre ellas para modificarlas.

Las ciencias humanas, en especial la antropológica, han hecho uso de los aportes de las modernas teorías lingüísticas, el psicoanálisis y la filosofía del lenguaje. Estos avances muestran que significar, lejos de constituir una relación natural, es en realidad un modelo arbitrario de diferencias en el que cada componente extrae su significado a través de su relación con los otros componentes del sistema. En este sentido, el valor de un término discursivo no es intrínseco, sino puramente relacional; es decir, su posicionalidad es el resultado contingente de prácticas de carácter articulatorio, cuyo valor puede ser modificado a través de otros modos de articulación de carácter discursivo.

Este concepto se asienta sobre la clásica distinción entre *langue*, sistema del lenguaje y *parole*, el acto individual de realización de este sistema. El acto de habla, de acuerdo con esta distinción, solo es comprensible en términos del sistema total del cual cada hecho de habla obtiene su validez. El habla, desde este punto de vista solo, sería comprensible a partir del lenguaje. Este, en tanto sistema, no tendría una existencia concreta: su realidad es su realización en los actos de habla. En este orden de ideas, para Saussure los hechos de habla no podían ser estudiados porque no se podía descubrir su unidad. En la misma línea de pensamiento, Chomsky ([1965] 1999) afirmó que el uso observado del lenguaje no puede constituir el objeto de estudio de la lingüística. Estas posturas teóricas han derivado hacia una ideología denominada lingüisticismo: la idea de acuerdo a la cual el “lenguaje” es un sistema cuya naturaleza y propiedades no puede determinarse por la observación o la participación en prácticas discursivas, sino solo mediante deliberaciones autorreflexivas de la “teoría lingüística” (Beaugrande y Williams 1999).

Esta postura ha sido cuestionada por numerosos investigadores (Beaugrande y Williams 1999). En la actualidad se considera que el uso del lenguaje posee una naturaleza sistemática que puede explicarse mediante reglas; de hecho existen diversas escuelas en el ámbito del análisis del discurso que abarcan desde el estudio de sus condiciones de producción, circulación y recepción, hasta el análisis estructural del texto.⁵

En el marco de esta perspectiva podríamos conceptualizar al lenguaje como una particular teoría del conocimiento en permanente proceso de negociación y los actos de habla constituirían las prácticas con las que se fortalecería esta teoría (Beaugrande 1999). Entre lengua y palabra, es decir, teoría y práctica, se establece una relación fluida que escapa a los moldes que pretenden establecer relaciones de implicación mutua entre ambos órdenes. Por el contrario los equívocos que han marcado el devenir de nuestras sociedades, pudieran explicarse por el distanciamiento existente entre teoría y práctica, lengua y palabra. Este distanciamiento generaría áreas de incertidumbre que explicaría situaciones específicas en las que las prácticas sociales pudieran no resultar racionales, ni justificables en términos de las teorías oficiales. De hecho, a lo largo de la historia política de América Latina encontramos intentos diversos por articular armoniosamente lengua con palabra, práctica con teoría. En Venezuela, por ejemplo, la adecuación⁶ en tanto dispositivo simbólico, logró generar una cierta complementariedad entre lengua y palabra. Ello se expresó en el intento de síntesis entre las tendencias modernizantes de la sociedad venezolana, producto de sus vínculos con los mercados mundiales y las tradiciones culturales que procesaban identidades de carácter comunitario. Es en este sentido que he postulado el concepto de la adecuación como expresión del conjunto de fuerzas sociales, políticas y culturales que proporcionaron sustentabilidad y direccionalidad al modelo de modernidad sobre el cual se intentó erigir la sociedad venezolana del siglo XX (Acosta 1985, 1999).

5 Entre las diversas aproximaciones al análisis del discurso podemos resaltar las que enfatizan: las condiciones de posibilidad de emergencia de los discursos (Foucault); las formaciones discursivas e imaginarias (Pêcheux); las gramáticas de producción y recepción (Veron); la veracidad del discurso (Faye); los modelos de lingüística textual y análisis crítico del discurso (Van Dijk); los modelos de análisis textual (Halliday), entre otros.

6 Con adecuación se entiende en Venezuela a una cultura política instaurada en la Cuarta República (1961-1999) por la democracia representativa turnada entre los partidos Acción Democrática (AD, de ahí el nombre de “adeco” o “adecuación”) y COPEI. *N. de las eds.*

IV

A continuación intentaremos establecer la diferenciación entre lenguaje público y habla popular. Esta distinción la sustentamos en aportes teóricos extraídos del campo freudiano, en especial los del médico-psiquiatra Jacques Lacan (1901-1981). Este investigador tiene entre sus méritos haber propuesto una nueva lectura de la teoría psicoanalítica de Freud a partir de los enfoques que se derivan de la aplicación del método estructuralista prevaleciente en la antropología y la lingüística. Para el psicoanálisis lacaniano, el inconsciente se encuentra estructurado como un lenguaje autónomo y distinto al lenguaje consciente; se podría decir que es una estructura oculta bajo la apariencia de lo consciente y está organizado por una cadena de significantes parecidos al discurso hablado (Lacan 1972-1977).

Expongamos algunos conceptos básicos de la lingüística que son usados en la práctica psicoanalítica lacaniana. Para Lacan el signo lingüístico viene dado por el algoritmo saussureano S/s, que se interpreta como sigue: el significante (S) constituye el soporte material del lenguaje (fonemas, locuciones, frases) donde cada significante se define por oposición a los demás significantes dentro de una cadena cuya red funciona a nivel de estructura sincrónica. El significado (s) se define como el concepto, entidad o referencia designada por el significante; y como nivel propio del lenguaje representa su estructura diacrónica. La barrera entre “S” y “s” expresa la resistencia en la relación significante/significado; es decir, donde no necesariamente existe una relación unívoca entre significante y significado. La barrera, en consecuencia, define la existencia de dos órdenes distintos que pueden presentar grados relativos de articulación (Bolívar 1985). En el marco de esta lógica, la producción de sentido no la podemos concebir exclusivamente como la correlación de un significante con un significado, sino como un acto de deslindamiento vertical de dos masas amorfas, de dos reinos flotantes paralelos (Barthes 1964).

Pudiéramos entonces señalar que el lenguaje público posee una estructuración de carácter normativo derivada de una relación solidaria entre significante y significado que generalmente sería producto de una motivación de carácter consciente. De allí que el esquema narrativo del lenguaje público tienda a presentar un sesgo de carácter inquisitivo, demostrativo y argumentativo. Se podría postular, entonces, que el “saber” implícito en el lenguaje público es “validado” por el “método científico” y sometido a procesos de producción, experimentación y comprobación; es decir, un “saber” sistematizado, compuesto de varias disciplinas que contienen procesos técnicos específicos y que se expresa como lo serio, lo racional, lo objetivo, lo público.

La teoría implícita en el lenguaje público permite la existencia de alternativas contrapuestas sin especificar cuál de ellas es verdadera o falsa, de hecho este

juego de alternativas produce “efectos de verdad” diferenciales. En este sentido el lenguaje público, en tanto teoría del conocimiento, no puede verificarse ni refutarse, sino sólo examinarse en relación con las preferencias que implica para expresar las cosas de un modo y no de otro (Beaugrande y Williams 1999).

Por su parte, el habla popular se caracteriza por una “indeterminación flotante”⁷ que se explica en razón a que su significado se desvanece entre muchos significantes; pues esta relación (significante/significado) responde a una motivación de carácter inconsciente. Por ello el habla popular consistiría, entonces, en una variedad de significantes que se combinan y se sustituyen según los procesos de significación descritos por Freud como condensación y desplazamiento respectivamente.⁸ El habla popular generalmente expresa sentidos parcialmente distintos a su contenido explícito; es esta condición la que origina la “indeterminación flotante” que lo caracteriza. Este lenguaje ordinario “trabaja” artesanalmente las innumerables facetas del lenguaje público a través de sus artes de hacer, ardides y tácticas para transformarlo de acuerdo con sus intereses y sus propias reglas (Certaud 1980).

Es evidente que estas últimas afirmaciones transpiran gran parte de los avances teóricos que nos proporciona la filosofía del lenguaje. Para el segundo Wittgenstein el análisis del lenguaje ordinario y el concepto de uso en tanto dimensión práctica que confiere sentido a la palabra consiste en múltiples juegos de lenguaje, cada uno con sus convenciones y usos. Los “efectos de verdad” son los resultados pragmáticos del juego del lenguaje: un juego no es verdadero o falso; a lo sumo, las reglas se usan o no “correctamente” (Galíndez 2000). En este orden de ideas, John L. Austin (1990) y John Searle postulan que el discurso no puede concebirse solamente como un conjunto de proposiciones, sino también por una secuencia de acciones que propician transformaciones en las relaciones intersubjetivas. Austin establece una distinción entre el acto de decir algo (locucionario), el acto realizado al decir algo (ilocucionario) y el que produce efectos en los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, del hablante, o de otras personas (perlocucionario).

Por su parte, Searle formula una taxonomía de los actos ilocucionarios que amplía la teoría de Austin en relación a los actos de habla. Los *speech-acts* son para este filósofo la unidad mínima de la comunicación lingüística. Según este postulado

7 El término es utilizado en los análisis concernientes a la “indiciabilidad” véase a Gasché (1986), Laclau (2000) y Mouffe (1999).

8 Vale la pena subrayar que entre los significantes del lenguaje consciente y los del inconsciente no se establece una relación biunívoca. Para Lacan el sentido del discurso del inconsciente debe buscarse en la articulación de los significantes a través de los procesos de condensación y desplazamiento que se asimilan a las figuras de la retórica conocidas como metáfora y metonimia. Aquí reside la explicación del porqué este lenguaje significa algo distinto a lo que expresa explícitamente.

todos los actos de habla serían reducibles al acto ilicucionario más genérico: decir. Para Searle hablar es realizar actos conforme a reglas y toda práctica social es discursiva, por lo tanto, siempre será explicitada a través de enunciados lingüísticos (Searle 1990).

Dos autores nos proporcionan conceptos operativos que facilitan el trasiego entre la filosofía del lenguaje y la antropología; así como la indagación que originalmente nos propusimos: la relación entre lengua y palabra; pensamiento y realidad. Serge Moscovici con su teoría de las representaciones sociales logra integrar aportes de diversas ciencias sociales e inicia una línea de indagación sobre el saber de sentido común, la lógica que lo contiene y la “gramática” que lo ordena. En su libro *El psicoanálisis, su imagen y su público* establece que

la representación social es una modalidad particular de conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligibles la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación (Moscovici 1979: 17-18).

De esta definición podemos extraer las siguientes consideraciones: las representaciones sociales son sistemas cognitivos con una lógica y un lenguaje propio. En este sentido designan el saber de sentido común, cuyos contenidos hacen manifiesta la operación de ciertos procesos generativos y funcionales con carácter social; y constituyen sistemas de valores, ideas y prácticas con una doble función: establecer un orden que permita a los individuos orientarse en su mundo social, posibilitando la comunicación entre los miembros de una comunidad y proporciona códigos para nombrar y clasificar los diversos aspectos de su mundo y agenciar el intercambio social.

El habla popular en tanto representación social, selecciona y descompone en categorías simples rasgos relevantes de los discursos públicos. A través de esta elaboración artesanal el lenguaje ordinario naturaliza y sincretiza conceptos provenientes de estos lenguajes y mediante este “trabajo” reconstruye y reproduce la realidad otorgándole un sentido a la vida social y una guía para la resolución de problemas y conflictos.

Por su parte Michel de Certeau arma su aparato conceptual a partir de una constatación sencilla: estamos inmersos en el lenguaje ordinario, en “la prosa del mundo”, tal y como la definió Marleu-Ponty. Esta proposición exuda por sus porosidades el pensamiento del segundo Wittgenstein, cuando afirma: “No decir nada, sino aquello que puede decirse... y luego, cada vez que algún otro quisiera

decir cualquier cosa metafísica, demostrarle que no ha dado significación a ciertos signos de sus proposiciones”. Con este talante el filósofo vienés intenta introducir el lenguaje ordinario en la filosofía no solo como un dominio ficticio sino como objeto formal en toda la regla, con lo cual le concede un dominio efectivo.⁹

Así mismo, para Wittgenstein no es posible ignorar el lenguaje ordinario, es decir, ubicarse en otro lugar desde donde interpretarlo; pues, no existen las interpretaciones falsas ni las verdaderas, sino interpretaciones que se contrastan con sus usos en el lenguaje ordinario: el uso produce el significado. El lenguaje ordinario, entonces, puede ser visto como un conjunto de prácticas que producen morfologías de uso, dominios de uso y modos de funcionamiento organizados por reglas pragmáticas que dependen de formas de vida, de usos de lenguaje y de sus relaciones de familia (Mora Martínez 1998).

En este sentido Michel de Certeau apuesta fuerte por el hombre ordinario; al hombre común, al usuario del lenguaje ordinario que “trabaja” artesanalmente las innumerables facetas de la autoridad para transformarla de acuerdo a sus intereses y a su propia gramática. El habla popular para de Certeau, constituye una reserva de “distinciones” y “conexiones” acumuladas por la experiencia histórica y almacenadas en el habla de todos los días. De esa manera, el lenguaje ordinario en tanto práctica lingüística, manifiesta complejidades lógicas inesperadas para el lenguaje público.

De lo expuesto se infiere que entre las hendiduras del discurso de las disciplinas y el poder, se cuela y despliega su lógica un lenguaje ordinario que transforma los productos que le son presentados por la autoridad instituida. Afirma Michael de Certeau que a una producción lingüística racionalizada, expansionista, le corresponde otra producción astuta, silenciosa, que opera no con productos propios, sino con maneras de emplear los productos.¹⁰

9 El soporte de esta reflexión se encuentra en Mora Martínez (1998).

10 Un ejemplo de esta producción astuta que trastoca los usos de los productos es el carnaval de Río de Janeiro. El origen del carnaval de Río no se halla en una tradición de carácter popular. Por el contrario, sus orígenes se sitúan en la importancia que a comienzo de siglo XX otorgó la aristocracia carioca al carnaval de Venecia y de otras ciudades europeas. En los inicios del carnaval carioca quienes desfilaban ricamente ataviados eran los hombres, mujeres y niños pertenecientes a la más rancia aristocracia burguesa de Río de Janeiro. Los sectores populares se encontraban excluidos de estas fiestas; su posición era la de meros espectadores. “Fue después, en un largo proceso de trastocamiento, como las masas populares, a través de las escuelas de samba, se apoderaron del carnaval en su más pleno sentido, apropiándose mediante el cambio de roles: el pueblo se convirtió en protagonista de la fiesta mientras que la burguesía en el mirón” (Ortiz en Martín-Barbero 1998: 83).

Es obvio que en el marco de estas conceptualizaciones es posible concluir que no existe una realidad única y transparente, antes por el contrario, nos encontramos en presencia de múltiples lógicas y usos de los actos de habla, polifasia cognitiva es el término que utiliza Moscovici para designar esta coexistencia de diversos sistemas cognitivos. La presencia de variadas imágenes del mundo son las que constituyen la realidad: “realidad... es más bien el resultado del entrecruzarse, del ‘contaminarse’ (en el sentido latino) de las múltiples imágenes. Interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí [...]”. Tal y como lo sospechaba Nietzsche, no hay hechos sino solo interpretaciones, en consecuencia, el mundo verdadero se transforma en un gran texto (Vattimo 2000: 19). De allí que admitamos el carácter contingente de todo orden socio-cultural y por lo tanto rechacemos toda visión fundacionalista del mundo.¹¹

V

El consenso y su contrapartida lógica el disenso, encuentran su campo de construcción/desconstrucción en la dinámica que imponen los encuentros y desencuentros entre lengua y palabra. Es conveniente recordar que para que haya un acuerdo en las opiniones primero debe haber un acuerdo en el lenguaje usado (Wittgenstein 1958). Son conocidas las dificultades que han experimentado nuestras sociedades para construir culturas verdaderamente democráticas, lo cual estaría asociado a la insolidaridad que históricamente ha existido entre el lenguaje público y el habla popular, en tanto formas de vida.

Los atenienses establecieron una distinción tripartita de la actividad humana que resulta útil para comprender la dirección de los flujos que se producen entre los lenguajes públicos y el habla popular. En ese sentido diferenciaron entre el oikos, el agora y la ecclesia, que traducidos hoy representan: la esfera privada, la esfera privada/pública y la esfera (formal y fuertemente) pública, respectivamente.

Metafóricamente, pudiéramos postular que el agora se correspondería con el ámbito en el cual se producirían los encuentros o desencuentros entre el lenguaje y la palabra, y constituiría el escenario privilegiado para el despliegue de prácticas políticas democráticas con pretensiones hegemónicas. Recordemos que en los regímenes autoritarios, la ecclesia, es decir, la esfera donde residen los poderes públicos, tiende a opacar al resto de los espacios donde se desarrollan

11 Desde luego admitir el carácter contingente del orden socio cultural abre nuevas posibilidades para el ejercicio de una práctica política radicalmente democrática. En particular crea posibilidades para iniciar un nuevo diálogo entre lo particular y lo universal; aceptar el carácter fragmentario y plural de nuestras sociedades es postular como inevitables el desarrollo de procesos de hibridación abiertos siempre hacia nuevas e inéditas posibilidades.

las actividades humanas. El agora, visto como ámbito de lo público y lo privado, es el espacio privilegiado donde se expresaría lo político y en donde la política desplegaría su lógica domesticadora.

Estos encuentros y desencuentros entre lengua y palabra revelan que los antagonismos son consustanciales a la diversidad de las relaciones sociales, es decir, constituyen la dimensión de lo político. Las estrategias desplegadas para domeñar estos conflictos y construir identidades estables en el tiempo, representaría el ámbito de la política y ambas dimensiones se construyen discursivamente.

Entre el habla popular y el discurso público se establecen, entonces, relaciones de complementariedad que presentan diversos grados de fluidez. Los lenguajes públicos logran ser exitosos al transformar a su destinatario en interlocutor, y esto ocurre cuando los tópicos objetos de estos lenguajes son “semantizados” de manera homogénea. En general los discursos públicos son depositarios del “logos” y la “razón instrumental”. El discurso popular, por su lado, es el “locus” donde se asienta el rito visto como pensamiento salvaje del bricoler (Lévi-Strauss 1962). Esta especialización discursiva es condición invariante en todas las sociedades.

En este orden de ideas lógico es suponer la existencia de una *no* identidad de base entre el hablante y el oyente, y de volúmenes diferenciales de memoria entre el emisor y el destinatario (Lotman 1999). Ello hace obligante la producción de un espacio de intersección lingüística entre ambas dimensiones que reduzca la indeterminación de sentido que pudiera originar la intraducibilidad entre estas dos experiencias discursivas. En tal sentido, lo que es variable históricamente son los grados de traducibilidad entre ambas dimensiones.

VI

La experiencia histórica nos señala la existencia de una desarticulación entre el habla popular y el discurso público como dimensiones discursivas. En el caso del habla popular, esta ha sido expuesta al procedimiento de exclusión denominado tabú del objeto.¹² Es por ello que la contemporaneidad histórica latinoamericana puede analizarse a partir de las relaciones no solidarias entre estas dos dimensiones que ha dado lugar a una relación conflictiva entre el nosotros público y el otro popular. De hecho el lenguaje público ha negado históricamente la identidad

12 Michel Foucault analiza las condiciones de posibilidad y emergencia de los discursos por medio de tres grupos de procedimiento de control y selección: i) los procedimientos de exclusión, ii) los procedimientos de control interno, y iii) los procedimientos de control de las condiciones de utilización. El procedimiento de exclusión opera a través de tres tipos de prohibiciones: tabú del objeto; ritual de la circunstancia y el derecho privilegiado del sujeto que habla (Foucault 1980).

cultural del indio, negro, mestizo, campesino, marginal, etc. Esta dialéctica de exclusión del “otro” (Calderón *et al.* 1996) se remonta al fenómeno de la conquista, evangelización y se perpetúa a través de la insolidaridad existente entre lenguaje público, como dominio de la razón, y el habla popular, en tanto ámbito de la expresividad mágica; reino flotante de significantes.

Los puentes que las políticas liberales han intentado construir para reducir este distanciamiento entre lengua y palabra no han sido del todo exitosos; me refiero a las estrategias que, mediante las figuras de ciudadano, consumidor, productor, patriota, militante, otros, intentan construir identidades estables capaces de homogenizar a los sujetos de acción colectiva y de esta forma construir espacios de intersección lingüística que posibiliten la coincidencia entre el lenguaje público y el habla popular.

La crisis de representación que socava los sistemas políticos en América Latina, constituye una evidencia de las limitaciones implícitas en esta lógica que procura construir identidades fuertes a partir de solidaridades particularistas, poco expansivas, que no evocan o encadenan las distintas posiciones que pueden ejercer los sujetos de acción colectiva. Es importante subrayar que la significación de las posiciones particulares de sujeto no están fijadas *a priori*; estas cambian según el modo en que son articuladas las distintas identidades implícitas en cada una de las posiciones de sujeto. Es en este sentido que Lévi-Strauss señala que la identidad es una especie de lugar virtual que resulta indispensable para referirnos y explicarnos un cierto número de cosas, pero que no posee, en verdad, una existencia real. Esta baja capacidad de establecer cadenas de equivalencia que presenta la cultura democrática Latinoamérica, podría explicarse a partir de esta disyunción entre lengua y palabra, cuyo resultado neto es la dificultad de producir articulaciones hegemónicas que construyan una posición de sujeto unificada en lo cultural y lo político.

VII

La incertidumbre ha marcado con su impronta nuestra génesis histórica. El Almirante la inicia al perder la certeza de las Indias Orientales y arribar desprevénidamente a una nueva realidad física y cultural que por un equívoco se denominó América. La perplejidad atrapa con su lógica al conquistador español del siglo XVI y a las culturas primigenias de este continente. No era posible que entre Cortés y Moctezuma; Atahualpa y Pizarro, Lozada y Guaicaipuro existiese un espacio para cultivar, lo que hoy denominamos, razón dialógica. Sus hermenéuticas no tan solo eran distintas, sino también excluyentes. La interpretación hispánica se sitúa entre el hombre-hombre y la indígena hombre-naturaleza. La primera se funda en una visión del mundo que nace en Grecia y Roma y que llega hasta el renacimiento, es de naturaleza intrahumana e

histórica. La segunda, por su parte, es de naturaleza esencialmente religiosa y ritual y no concibe la alteridad humana, es decir, la relación entre los hombres, sino entre el hombre y la naturaleza (Paz, Bernal y Todorov 1992).

En este encuentro civilizacional, marcado por la incertidumbre y la perplejidad, se encuentra la génesis de una visión sobre nuestra naturaleza y cultura, que subyace en la casi totalidad de los lenguajes que han dominado el espacio público y privado de nuestras sociedades latinoamericanas. La visión europea se estructuró en torno a dos grandes tropos contradictorios: la que sobrestimaba y resaltaba la riqueza natural y la que subestimaba la capacidad creadora de estos pueblos. Abundancia y escasez se fundieron en una sola proposición para afirmar y negar, al mismo tiempo, al otro.¹³ Por su parte, la cultura prehispánica, desarrolló una suerte de lógica de la resignación. De acuerdo a esta visión, el hecho de la conquista, es decir, la derrota, fue superada mentalmente inscribiéndola en un sistema de significados, donde “el presente se vuelve menos inadmisibile en cuanto se le puede ver ya anunciado en el pasado. Y el remedio resulta tan adecuado a la situación que todos creen recordar que estos presagios se habían realmente manifestado antes de la Conquista” (Paz, Bernal y Todorov 1992: 4).

Esta contraposición de hermenéuticas excluyentes originó una hendidura entre el lenguaje público, de raigambre europea, y el habla popular de ascendencia prehispánica, que explica las dificultades que aún hoy experimentamos en la construcción de identidades políticas y culturales democráticas estables en América Latina. Esta disyunción entre lenguaje y palabra en nuestro continente se ha intentado resolver a través de culturas políticas de carácter personalistas y autoritarias: los caudillismos del siglo XIX; los populismos, en sus versiones democratizantes o socializantes y las democracias tuteladas, son respuestas inacabadas a esta disociación que caracteriza nuestra constitución societaria.¹⁴

13 Desde el primer momento del descubrimiento la percepción de los europeos sobre nuestra naturaleza fue de sobre abundancia: “hallé unas tierras las más hermosas del mundo y muy pobladas; llegué allí una mañana a hora tercia, y para ver esta verdura y esta hermosura acordé surgir y ver esta gente...” (Colón 1962: 11). Esta visión idílica de nuestra naturaleza estuvo acompañada por una menos idílica de las capacidades de nuestros pueblos. Así, por ejemplo, fray Servando Teresa de Mier, decía en la Constituyente de 1823 en México que “el pueblo no puede orientar a la nación. Voluntad de hombres groseros e ignorantes, cual es la masa general del pueblo, incapaces de entrar en las discusiones de la política, de la economía y del derecho público” (en Villegas 1994: 10). Bolívar, por su parte, no escapa de esta concepción ilustrada de nuestras capacidades. En el discurso pronunciado en el Congreso de Angostura, señalaba: “La esclavitud es hija de las tinieblas; un pueblo ignorante es un instrumento ciego de su propia destrucción: la ambición, la intriga, abusan de la credulidad y de la inexperiencia de hombres ajenos a todo conocimiento político, económico o civil; adoptan como realidades las que son puras ilusiones; toman la licencia por la libertad, la traición por el patriotismo, la venganza por la justicia” (Bolívar 1950: 687).

14 En el siglo XIX las elites latinoamericanas se constituyeron como sujetos políticos al interior de una narrativa excluyente que no apprehendían el carácter fractal de nuestras

A manera de conclusión retomemos nuestras interrogantes: ¿cómo reconciliar la sociedad latinoamericana consigo misma? Articulando sus identidades particulares en el contexto de un intenso proceso de mestizaje o hibridación socio cultural, a partir de la reconciliación entre lengua y palabra. Esta búsqueda debe comenzar reconociendo que debemos proporcionarle una verdadera radicalidad a la vida democrática en nuestro continente, que exige la construcción de una cultura política que entienda y promueva la hibridación entre identidades culturales y grupos de intereses heterogéneos, lo cual no significa pérdida o privación de su propia identidad.

Pensamos que la presencia de diversas identidades culturales, la disyunción que existe entre lengua y palabra y el reconocimiento de esta particularidad como condición estructural, está modificando nociones sustantivas como igualdad, diferencia y libertad; en cuyo contexto, el principio de igualdad debe estar abierto a las diferencias y el de libertad no debe circunscribirse a la simple autonomía individual, sino que igualmente debe expresar la necesidad de reconocimiento de comunidades y tradiciones concretas: la apertura hacia el otro puede experimentarse como enriquecimiento y robustecimiento de lo propio. La homogeneidad nunca ha sido democrática.

Referencias citadas

- Acosta, Nelson. 1999. Dispositivos Simbólicos e identidades políticas en Venezuela. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*. 8 (1).
- Austin, John. 1990. *Cómo hacer cosas con las palabras*. Barcelona: Paidós Estudio.
- Barthes, Roland. 1964. *Elements of Semiology*. Londres: Jonathan Cape edit.
- Beaugrande, Robert de y Linda Willians. 1999. Análisis del discurso y “democracia”: alguna evidencia proveniente del corpus sudafricano en inglés. *Revista Iberoamericana de Discurso y Sociedad*. 1 (1).
- Bolívar, Antonio. 1985. *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*. Madrid: Editorial Cincel.
- Bolívar, Simón. 1950. *Obras Completas*. La Habana: Tomo III.
- Calderón, Fernando *et al.* 1996. Desarrollo, Ciudadanía y la Negación del Otro”. *Relea. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*. (1).
- Capriles, Ruth. 1996. “La ética pública de la democracia venezolana. (El Don Populista)”. En: *Lo Público y lo Privado. Redefinición de los Ámbitos del Estado y la Sociedad*. V. 1. Caracas: Fundación Manuel García- Pelayo.

sociedades y que enfatizaba el predominio de la imagen sobre el discurso; este relato modernizante ahondó los procesos de disociación entre lenguaje y palabra. Un dato interesante constitutivo de nuestra cultura política es el de la creación de ciudadanías imaginarias como elemento clave de un modelo cívico inacabado e inaplicable (Gruzinski 1994, Echegollen Guzmán 1998).

- _____. 1999. "Ética de la acción económica en Venezuela". En: *Los Problemas Éticos en Venezuela. I Seminario Hacia la Definición de Valores para una Ética Pública Nacional*. Caracas: Comisión de Estudios Interdisciplinarios, UCV.
- Certaud, Michel de. 1980. *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Chomsky, Noam. [1965] 1999. *Aspectos de la teoría de la sintaxis*. Barcelona: Gedisa.
- Colón, Cristóbal. 1962. *Relación del Tercer Viaje (1498), en Descubrimiento y Conquista de Venezuela*. T. I, 3-23. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Echegollen Guzmán, Alfredo. 1998. Cultura e imaginarios políticos en América Latina. *Revista Metapolítica*. 2 (7).
- Foucault, Michel. 1980. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Galíndez, M. 2000. *Una alteridad constitutiva del sí-mismo*. Valencia: Ediciones El Caimán Ilustrado, UC, Dirección de Cultura.
- Gasché, Rodolphe. 1986. *The Tain of The Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge: Mass, Harvard University Press.
- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México DF: Editorial Grijalbo.
- Geertz, Clifford. 1997. *La interpretación de las culturas*. Madrid: Editorial Gedisa.
- Gruzinski, Serge. 1994. "Las repercusiones de la Conquista: La Experiencia Novohispana". En: Carmen Bernard (comp.), *Descubrimiento, Conquista y colonización de América a quinientos años*, pp. 148-171. México: FCE.
- Lacan, Jacques. 1972-77. *Escritos I y II*. México: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *El pensamiento salvaje*. México: Breviarios. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto. 2000. "Sujeto de la política, política del sujeto". En: *El Reverso de la Diferencia. Identidad y política*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Lotman, Yuri. 1999. *Cultura y explosión. Lo previsible y lo improbable en los procesos de cambio social*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Martín-Barbero, Jesús. 1998. "Pequeña crónica de una larga conversación con Renato Ortiz". En: Renato Ortiz, *Los Artífices de una Cultura Mundializada*. Bogotá: Fundación Social, Siglo del Hombre Editores.
- Mora Martínez, Martín. 1998. *Maneras de Mirar el Espacio. Un Ensayo Sobre Artefactos, Trashumancias y Extranjeros*. Sin editorial.
- Moscovici, Serge. 1979. *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Editorial Huemul.
- Mouffe, Chantal. 1999. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.

- Paz, Octavio, Ignacio Bernal y Tzvetan Todorov. 1992. *La conquista de México. Comunicación y Encuentro de civilizaciones. Claves de la razón práctica*. Madrid: No. 19.
- Searle, John. 1990. *Actos del habla. (Ensayo de la filosofía del lenguaje)*. Madrid: Cátedra.
- Vattimo, Gianni. 2000. *Postmoderno ¿Una sociedad transparente?, en: El Reverso de la Diferencia. Identidad y Política*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Villegas Ayala, Estela. 1994. "La Democracia en América Latina". En: *Democracia y Derechos Humanos*. México: Coordinación de Humanidades, UNAM, Miguel Angel Porrúa Librero-Editor.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM.