

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 617
y desafío metodológico: de los orígenes a las formas
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 679
al comienzo de la conquista de Tierra Firme: rechazos y aceptaciones
EMANUEL AMODIO

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

Antropología de los desastres

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

Nuevos ensamblajes político-territoriales: los consejos comunales indígenas ayamán en Moroturo, estado Lara¹

KRISNA RUETTE-ORIHUELA²

Introducción

Desde 1999, el proyecto bolivariano contemporáneo, dentro del marco del multiculturalismo constitucional y más recientemente desde la concepción de la “Nueva Geometría del Poder”³ ha implementado entre las comunidades indígenas nuevas formas de organización socio-territorial. Estas

-
- 1 Original tomado de: Ruetten-Orihuela, Krisna. 2018. Nuevos ensamblajes político-territoriales: los consejos comunales indígenas ayamán en Moroturo, estado Lara. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*. 28 (82): 371-405.
 - 2 Krisna Ruetten-Orihuela (Caracas) se graduó en antropología en la Universidad Central de Venezuela y obtuvo su maestría y doctorado en Antropología en la Universidad de Arizona, Estados Unidos. Fue investigadora y profesora en el Centro de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Recientemente participó como investigadora post-doctoral en los proyectos: “Antirracismo latinoamericano en una era ‘Post-racial’” (de la Universidad de Manchester) y “Paz Territorial y Construcción de Estado en la región del Alto Cauca, Colombia” (Loughborough University). Dentro de algunas de sus publicaciones se incluyen: el artículo “Cimarronaje institucional: ethno-racial legal status and subversive institutionalization of Afrodescendant organizations in Bolivarian Venezuela” (coautoría con Hortensia Caballero en la revista *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 2017), el artículo “Remembering the Slave Rebellion of Coro: Historical Memory and Politics in Venezuela” (coautoría con C. Soriano, *Ethnohistory*, 2016), y el artículo “Somos Afro-socialistas: Marcos de Acción Colectiva y Etno-racialización del Movimiento Rural Afroyaracuyano en Veroes-Venezuela” (*Tabula Rasa*, 2014). Sus intereses académicos se enfocan en la intersección entre racismo, antirracismo, etnicidad, movimientos sociales, justicia social y multiculturalismo de Estado.
 - 3 El gobierno bolivariano impulsó en el 2007 el proyecto de reforma constitucional el cual contenía una propuesta de reordenamiento político territorial inspirada en la “Nueva Geometría del Poder”. Basada en los aportes de Doreen Masey, la interpretación venezolana de este concepto abogaba por el reordenamiento y la redistribución socialista del poder económico, político, social y militar del territorio nacional. Aun cuando este proyecto de reforma constitucional fue rechazado vía referéndum popular en el año 2007, aspectos

comprenden desde procesos de municipalización, demarcaciones de comunidades y tierras indígenas (Biord 2006, Caballero Arias y Zent 2006, González y Zent 2006, Caballero Arias 2007), creación de empresas productivas socialistas, y la conformación de comunas y consejos comunales indígenas (Angosto 2010, Sarmiento 2011, Caballero Arias, Bernal y Carrera 2015).

Los consejos comunales indígenas (CCI) fueron creados en el año 2006 como instrumentos centrales del llamado proyecto “Indo-socialista” siendo considerados por el ejecutivo nacional como formas organizativas altamente adaptables a las culturas indígenas (Chávez 2007: 44). El impacto y potencial de los consejos comunales indígenas en Venezuela ha sido estimado y evaluado por diversos autores. Emanuele Amodio, por ejemplo, indicó que estas formas de organización comunitaria son relativamente cercanas a las formas de agregación tradicional de los pueblos indígenas, y propone que pudieran generar transformaciones positivas en sus estructuras de poder tradicional, siempre y cuando logren mantener su autonomía (Amodio 2007: 189). Luís Fernando Angosto (2008, 2010), por su parte, sugiere que los CCI están articulados al marco ideológico político del “Guacaipurismo” y de la Nueva Geometría del Poder, alejándose de los preceptos constitucionales que apuntan a la libre determinación y al respeto de sus formas de organización social y política. La creación de los CCI, según Angosto, responde no solo a una táctica retórica de alinear el proyecto de desarrollo endógeno socialista con expresiones de indigeneidad (Angosto 2008), sino que también generan en la práctica cambios en la política y liderazgo de las comunidades indígenas (Angosto 2010).

Otros autores y activistas han señalado la dificultad de implementar estas instancias de participación popular entre las comunidades indígenas. En este sentido, Richard Sarmiento (2011) destaca que los CCI no tienen correspondencia con los modos organizativos internos ni con las formas de vida de las comunidades indígenas. El Laboratorio de Paz (2014) agrega que las estructuras organizativas de microgobierno impulsadas por los CCI son diferentes e interfieren en las instituciones tradicionales, formas de liderazgo y en las cosmovisiones espaciales de los pueblos indígenas. Explican que el Estado ha generado a través de los CCI formas de tutelaje y vigilancia, definiendo la direccionalidad de las acciones, las funciones, y los procesos de toma de decisión de las organizaciones de los pueblos indígenas (2014). Igualmente, Caballero Arias *et al.* (2015) sugieren que los procesos de legalización y las gestiones de los CCI generan complicaciones en cuanto al traslado de la población indígena a los centros de gestión pública, limitaciones en los procesos contables, y confusas interacciones con contratistas y funcionarios del Estado venezolano.

de la Nueva Geometría del Poder fueron incorporados a la Ley Orgánica de las Comunas (2010) y en la Ley Orgánica del Consejo Federal de Gobierno (2010).

Más allá de las dificultades señaladas, muchos líderes y comunidades indígenas, bien sea por motivación propia o impulsados por instituciones públicas, han buscado participar activamente en los procesos de conformación de consejos comunales con el objeto de acceder a recursos del Estado y ganar espacios de participación política. Sin embargo, hasta los momentos, pocas investigaciones han estudiado cómo se articulan los consejos comunales a los mosaicos territoriales indígenas y cómo estos procesos generan nuevas formas híbridas de accionar político. Es decir, más allá de la evidente y compleja incompatibilidad que emerge entre los CCI y las estructuras políticas existentes, considero necesario explorar las maneras en que estas nuevas formas de organización social (las cuales sin duda son impuestas desde y con el poder del Estado), están siendo retejidas, interpretadas, articuladas y ensambladas localmente dentro de los marcos político-territoriales locales. Desde esta perspectiva, el caso ayamán en Moroturo nos lleva a repensar estos procesos de re-ensamblaje, ya que sus “instituciones tradicionales” afectadas (al igual que la de muchos otros pueblos indígenas) han estado históricamente articuladas a diversas formas de organización no-indígena, tales como alcaldías, cofradías, ministerios, empresas campesinas, sindicatos y redes clientelares. En otras palabras, más allá de la incompatibilidad, imposición, o interferencia que están causando los CCI, cabe preguntarnos cómo se están transformando y articulando nuevas dinámicas micro-políticas entre los pueblos indígenas y las estructuras del Estado.

Este artículo propone hacer uso del vocabulario político y espacial de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1987) a fin de abordar desde la etnografía política a los CCI. Se sugiere analizar cómo estas formas organizativas transforman los ensamblajes territoriales indígenas y hasta qué punto generan procesos de desterritorialización y reterritorialización política e identitaria. Para ello, en primer lugar examinamos nuestra postura ante la etnografía política, y presentamos algunas definiciones conceptuales que sirven para describir los mecanismos territoriales de los CCI.

Seguidamente, se analiza cómo el Estado venezolano ha definido el rol de estas instancias de participación comunitaria dentro del proyecto bolivariano Indo-socialista. Luego nos enfocaremos en el caso del pueblo indígena ayamán de la comunidad del Cerro Moroturo, del municipio Urdaneta, estado Lara, exponiendo algunos de sus procesos históricos de desterritorialización. Finalmente, exploramos desde la etnografía política el proceso de formación de los CCI en la comunidad del Cerro Moroturo con el fin de examinar algunos de sus efectos locales. Los datos presentados en este artículo fueron obtenidos durante la realización de trabajo de campo etnográfico en la comunidad del Cerro Moroturo entre el año 2006 y el 2007, y actualizados con visitas cortas llevadas a cabo en el 2012, 2014 y 2016.⁴

⁴ El trabajo de campo etnográfico fue realizado gracias al financiamiento de la beca ofrecida por la Wenner-Gren Foundation. Se llevaron a cabo entrevistas semi-estructuradas con personas adultas de la comunidad del Cerro Moroturo, e igualmente se realizaron

Etnografía política de ensamblajes territoriales

La etnografía política ha sido recientemente reconocida por su notable capacidad para analizar instituciones políticas en diferentes escalas. Desde la observación y la inmersión *in situ*, esta perspectiva permite capturar no solo los procesos de negociación y antagonismo entre diferentes actores políticos en tiempo real y en espacios concretos, sino también los detalles cotidianos y los significados implícitos, conexiones ocultas, emociones, ritmos y texturas del quehacer de la vida política (Auyero y Joseph 2007). El contacto directo y la inmersión en los procesos políticos permiten reconstruir la política y sus interacciones contingentes a nivel de las personas, sus hogares y sus pequeños grupos sociales (Tilly 2007). La etnografía también se destaca por su potencial para desnaturalizar configuraciones sociopolíticas dominantes y para desestabilizar debates políticos calcificados (Forrest 2017). Partiendo de esta aproximación, proponemos entender los procesos de conformación de los consejos comunales indígenas (CCI), como actos políticos,⁵ que generan procesos de territorialización y desterritorialización entre el Estado venezolano y las comunidades locales.

Los Estados, en general, crean mecanismos de desterritorialización, los cuales se definen como procesos mediante el cual “algo escapa o departa de un territorio dado” (Deleuze y Guatarri 1987: 508). Dicho proceso implica la desconexión y reconexión de cuerpos y ambientes, es la separación o des-fijación de elementos y su reorganización dentro de nuevos ensamblajes territoriales. Consiste en liberar las relaciones fijas que constituyen un cuerpo (social, mental o físico), mientras se expone a nuevas organizaciones (Parr 2005: 66). En otras palabras, la desterritorialización separa los vínculos entre espacio, estabilidad y reproducción (Papastergiadis 2010) y busca disolver las relaciones históricas entre las culturas y sus espacios geográficos y sociales mediante la creación de re-localizaciones parciales e híbridas (García Canclini 1990: 288).

La desterritorialización siempre ocurre en relación con una reterritorialización complementaria (Deleuze y Guatarri 1987: 181, 508), la cual no se produce después, sino más bien es parte de un mismo proceso. En los territorios emergen ensamblajes, los cuales no son arreglos ni organizaciones estáticas, ni un conjunto predeterminado de partes colocadas en una estructura predeterminada. Los ensamblajes son un todo de algún tipo, están constituidos por fragmentos decodificados que expresan identidad y reclaman un territorio (Macgregor 2013); sin embargo, tienen cierta autonomía del todo (De Landa 2006). Veremos

observaciones detalladas de asambleas, reuniones, rituales, y actividades cotidianas con miembros de diversas familias ayamanes y no-indígenas.

5 Nos apoyamos en la perspectiva de Jacques Rancière quien define a la política más allá del mero ejercicio del poder, siendo entendida como un modo de actuar por parte de sujetos específicos (Rancière 2004).

cómo los CCI producen nuevos ensamblajes político-territoriales, constituidos por fragmentos híbridos (sectores y posicionamientos indígenas y no indígenas, proyectos, vocerías, asambleas y comités), los cuales expresan identidades étnico-raciales, ocupacionales, geográficas, religiosas, políticas, entre otras que reclaman un territorio particular bien sea una región, comunidad, casas, cancha deportiva, calles, escuelas o patios rituales. Igualmente, examinaremos algunas de las acciones y expresiones políticas que generan los consejos comunales en cuanto a reuniones, traslados, gestiones, conversaciones, diálogos, gestos y confrontaciones que se producen en la vida cotidiana de los actores.

Proponemos utilizar este vocabulario conceptual para entender la formación de los consejos comunales indígenas en Venezuela más allá de su aspecto valorativo y de su impacto como política pública. Sugerimos que el proceso de formación de los CCI genera mecanismos de desterritorialización cotidiana que des-articulan y reorganizan tanto los contenidos como las expresiones de los ensamblajes territoriales indígenas locales y simultáneamente reterritorializan nuevos fragmentos espaciales, políticos e identitarios.

Los consejos comunales indígenas en el proyecto Indo-Socialista

En 1999 se presentó la oportunidad histórico-jurídica más importante para los pueblos indígenas en Venezuela, cuando sus derechos políticos, económicos, culturales y sociales fueron ampliamente desarrollados e incluidos en el Capítulo VIII de la actual Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Como producto de las luchas de los movimientos sociales indígenas, fueron reconocidos los derechos de los pueblos originarios a mantener su organización social y política propia, así como también el derecho que tienen a la participación y al protagonismo. En consonancia con la visión pluricultural y multiétnica de la nueva constitución también se generaron diversos instrumentos jurídicos tales como la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI 2005), la Ley de Idiomas Indígenas (2008), la Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas (2009), entre otros.

En el año 2006, el Estado elaboró la Ley de Consejos Comunales y en el 2009 luego de su reforma se crea la Ley Orgánica de los Consejos Comunales (LOCC 2009). En ambos instrumentos legales fueron incluidos artículos dirigidos a los pueblos indígenas. Estas leyes definen a los CC en su artículo 2 como “[...] instancias de participación, articulación e integración entre los ciudadanos, ciudadanas y diversas organizaciones comunitarias, movimientos sociales y populares, que permiten al pueblo organizado ejercer el gobierno comunitario y la gestión directa

de las políticas públicas” (LOCC 2009).⁶ El artículo 4 de la primera ley del 2006 presenta una definición de comunidad indígena, similar a la especificada en la LOPCI (2005). Ambas leyes señalan que los consejos comunales indígenas podrán formarse a partir de diez familias; sin embargo, la Ley Orgánica del 2009 agrega que debe mantenerse “la indivisibilidad de la comunidad” (LOCC 2009: Art. 4.3). Veremos que esta “reforma” responde a las dificultades que enfrentaron y aún enfrentan los CCI en cuanto a la definición y delimitación de su base poblacional dentro de una comunidad y de un territorio común.

Asimismo, el artículo 11 de la LOCC destaca que la elección de los voceros y voceras entre las comunidades indígenas se hará de acuerdo a dicha ley orgánica y a sus usos, costumbres y tradiciones. En cuanto a los requisitos, la LOCC avanza sobre su instrumento jurídico anterior (del 2006) al otorgarles la excepción a los pueblos indígenas de poder constituir sus vocerías con miembros que sean parientes, caso que no es permitido para la población no-indígena (Art. 15). También se establece la posibilidad de que los pueblos indígenas conformen en los CCI comités de tierra y de demarcación de su hábitat, comités de medicina tradicional, de educación propia e intercultural, y de idiomas indígenas (Art. 28). Se puede observar cómo este marco jurídico demuestra un grado significativo de especificidad étnica orientado a incluir la participación de los pueblos indígenas en el proyecto político-territorial del Estado venezolano.

Más allá del ámbito jurídico, los CCI fueron creados en el plano político-ideológico como instrumentos esenciales del proyecto “Indo-socialista”, el cual se hace público a partir de la reelección del presidente Chávez en el año 2006. Inspirado en el legado de José Carlos Mariátegui, el presidente cita en el “Discurso de la Unidad” al entonces gobernador del estado Bolívar indicando lo siguiente: “[...] los consejos comunales, por ejemplo, funcionan mucho más rápido y con mayor eficiencia en las comunidades indígenas. Eso es lógico porque es su cultura de siglos” (Chávez 2007: s/n).

6 En su carácter genérico, los consejos comunales fueron concebidos como mecanismos para ejercer el “poder popular” desde abajo, la democracia participativa y la auto-gestión (García-Guadilla 2008, Machado 2008). En este sentido, la implementación de los CC busca sobrepasar los niveles municipales y regionales del Estado y así garantizar no solo la participación de las comunidades, sino también el acceso directo a los recursos centrales del Estado y al reparto de la renta petrolera. Edgardo Lander sugiere que los CC permiten establecer una relación directa entre las organizaciones comunitarias y la Presidencia de la República (2007: 77). Algunos autores coinciden en señalar que los CC experimentan una gran tensión interna, en tanto que buscan por un lado mantener su autonomía como organizaciones sociales y al mismo tiempo actúan como instancias para-estatales dependientes que refuerzan dinámicas clientelares (García-Guadilla 2008, Goldfrank 2011, Boni 2012).

La formulación de los CCI como mecanismo para el “desarrollo” y “participación” de los pueblos indígenas ha tenido un impacto concreto y directo en la gestión de políticas públicas al generar nuevos anclajes y re-direccionar flujos de capital por parte del Estado hacia las comunidades locales. El Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas (MPPPI) considera como uno de sus logros fundamentales la formación y registro de más de 2.300 CCI en el país. Esta institución reporta el acompañamiento de alrededor de 700 programas de desarrollo que contemplan la creación de una red fluvial de transporte, la construcción de centros shamánicos, la formación de comunas, la donación de implementos agrícolas y de pesca, la dotación de medicinas y la distribución de materiales educativos y de construcción (MPPPI 2011). Cabe destacar que el MINPI ha privilegiado el financiamiento de proyectos que estén acompañados por los consejos comunales. En otras palabras, los derechos a la participación protagónica de los pueblos indígenas en la ejecución de las políticas públicas se encuentran condicionados en la práctica a su afiliación y participación en los consejos comunales. Esto ha sido destacado por el Laboratorio de Paz (2014) en su “Diagnóstico sobre el Derecho a la Asociación Indígena en Venezuela” al señalar que los consejos comunales en efecto gozan de preferencia para ser atendidos como organizaciones por parte del Estado. Es así como el MINPI también refuerza el carácter hegemónico de los CCI como uno de los dispositivos políticos fundamentales del proyecto socialista bolivariano para distribuir y re-territorializar el capital de la nación. Como es de esperarse, el efecto de este proceso no es homogéneo entre las comunidades indígenas. Veremos a continuación las particularidades de los CCI ayamán en el Cerro Moroturo.

Los ayamanes del Cerro de Moroturo

La comunidad indígena ayamán del Cerro Moroturo, ubicada en el municipio Urdaneta del estado Lara, está localizada en una elevación rodeada por hatos ganaderos y pequeñas unidades agrícolas. Integrada por cuarenta y dos familias, la mayoría de su población no posee más de dos hectáreas de tierra por unidad doméstica, por lo cual muchos hombres jefes de hogar trabajan como jornaleros en las haciendas de ganado alledañas o viajan a otros estados de la región como trabajadores asalariados en siembras de ajonjolí y maíz. La mayoría de las mujeres trabajan en labores domésticas o en pequeños poblados criollos circundantes tales como Santa Inés. La comunidad posee una escuela primaria con cancha deportiva, una bodega, una radio comunitaria, una casa de la cultura y un patio de Turas, lugar donde se celebran diversos rituales y bailes vinculados al culto de los ancestros y a los espíritus de las Turas (maíz).

Muchos de los miembros de esta comunidad se identifican como tureros, es decir como devotos del baile de las Turas; sin embargo, otros se reconocen como evangélicos, espiritistas o católicos. En términos étnico-raciales y ocupacionales,

parte de la población se considera ayamán o descendientes de indígenas, mientras otros se auto-reconocen como venezolanos, criollos, agricultores o campesinos. Entre las seis familias más antiguas de la comunidad existen estrechos vínculos parentales, y aunque algunos miembros de las generaciones más jóvenes han migrado a otros poblados cercanos o a la ciudad de Barquisimeto (capital del estado Lara), muchos de ellos retornan anualmente para participar en los rituales y festividades de su comunidad.

Anterior a la conformación de los consejos comunales, en 1968 se estableció en la comunidad del Cerro Moroturo una junta de vecinos y en los años noventa se formó una asociación civil de padres y representantes en la escuela local. En el año 2003, como producto del reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, se formalizó el registro de un consejo de ancianos indígenas, el cual fungió como organización solicitante para el reconocimiento étnico de los ayamanes en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas del 2005. Luego, en el 2007, activadores de Misión Cultura⁷ y funcionarios del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas (MINPI) comenzaron a impulsar la conformación de un CCI en la comunidad.

En el estado Lara actualmente existen nueve consejos comunales indígenas, lo cual representa un universo relativamente pequeño con respecto al resto de los consejos comunales no-indígenas de esta entidad que representaban para el año 2013 un total de 2.881 (Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Protección Social 2013). Es importante destacar que la presencia de estas organizaciones indígenas debe enfrentar, en esta región de Venezuela, el mito de la desaparición de las poblaciones originarias. Antes de 1999, los ayamanes se consideraban como un grupo indígena “desaparecido” por los efectos del colonialismo o completamente asimilados a la sociedad campesina del norte del estado Lara y sur del estado Falcón. De hecho, en el censo de 1992 y del 2001 no aparece reportado ningún sujeto reconocido como ayamán, posiblemente debido a que la cobertura censal no incluía al estado Lara, por ser considerada esta entidad como un estado sin población indígena (Allais 2004). Sin embargo, curiosamente el censo del 2011 revela la presencia de 211 personas auto-reconocidas como ayamanes de un total de 2.112 indígenas en el estado Lara (Instituto Nacional de Estadística 2011). Luis Fernando Angosto (2012), ha sugerido que las políticas redistributivas del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas y su participación en el censo del 2011 han estimulado los procesos de revitalización étnica indígena.

7 La fundación Misión Cultura fue creada en el año 2006 con el objeto de impulsar bajo los principios de igualdad, colectivismo y solidaridad actividades de formación, investigación y difusión de las manifestaciones culturales de Venezuela. Esta fundación, adscrita al Ministerio del Poder Popular para la Cultura, contaba con la participación de facilitadores, activadores y animadores que fomentan en sus comunidades locales proyectos de valoración y concientización de sus tradiciones culturales.

El análisis de este nuevo proceso de auto-reconocimiento indígena en Moroturo requiere de otro espacio para su discusión exhaustiva; sin embargo, nos permite señalar la particularidad del nuestro caso de estudio, en contraste con otros pueblos indígenas localizados en zonas fronterizas quienes poseen mayor población, y que se presume han gozado de mayor autonomía cultural y política.

Procesos de desterritorialización y reterritorialización ayamán-turero

Antes de examinar cómo la formación del CCI ayamán ha generado nuevos procesos de desterritorialización y reterritorialización es necesario describir brevemente cómo se han organizado históricamente los ensamblajes territoriales de este pueblo indígena. Según fuentes históricas coloniales tempranas, Moroturo (lugar en donde realizamos este estudio) estaba habitado por poblaciones indígenas reconocidas como ayamanes (Federmann [1557] 1916). Este territorio fue linealmente segmentado y sus comunidades, rutas y espacios productivos fueron des-y-reterritorializados con la fundación de pueblos de indios, doctrinas, encomiendas, resguardos, haciendas de cacao y con la conformación de cumbres y rochelas (Perera 1964, Jahn 1973, Vila 1980, Rivas 1989). Durante el siglo XIX, igualmente se observa cómo este espacio fue reterritorializado por los efectos de las guerras de independencia y federales, las cuales diezmaron a buena parte de la población del pueblo de San Miguel de los Ayamanes (León 1985, Grau 1987, Querales 1995).

Hacia la primera mitad del siglo XX, esta población vuelve a ser desterritorializada al ser incorporada como fuerza de trabajo en las haciendas de café y plantaciones de sisal. La expansión de la frontera agrícola generó nuevos flujos y desplazamientos de las familias que hoy en día se reconocen como descendientes de ayamanes, hacia otros sectores con menores recursos acuíferos y agrícolas. En la historia oral se registran múltiples versiones de las migraciones regionales de estas familias durante períodos de intensa sequía, las cuales establecieron hasta cuatro asentamientos diferentes en un lapso de cuarenta años, con el fin de habitar tierras fértiles para la agricultura y asegurar acceso a fuentes de trabajo como jornaleros (Ruetter 2011).

Posteriormente, para la década de los años sesenta el territorio de la región de Moroturo fue radicalmente segmentado por los efectos de la reforma agraria. Esta población indígena no solo fue excluida del proceso estatal de adjudicación de tierras, sino utilizada como mano de obra para la tala y limpieza de las unidades que fueron repartidas en su mayoría entre la población no-indígena. La economía ganadera también desterritorializó los conucos de muchas familias, las cuales fueron desplazadas a sectores montañosos limitados en tamaño y acceso a nutrientes. Hasta la fecha, la comunidad del Cerro Moroturo se encuentra rodeada

por grandes hatos ganaderos, que han ido anexando a sus latifundios algunas de las parcelas de la comunidad, limitando así sus capacidades agro-productivas.

No obstante, muchas familias lograron reterritorializar sus prácticas culturales y de subsistencia mediante la fundación de patios tureros, que son lugares para la realización de rituales que conmemoran a los espíritus de sus ancestros y agradecen los beneficios de sus cosechas (Acosta Saignes 1985). Se puede sugerir que los patios de Tura son fragmentos centrales de los ensamblajes territoriales de algunas comunidades que se reconocen como descendientes de ayamanes en el noroccidente de Venezuela. Estas unidades espaciales varían en tamaño y antigüedad, y constituyen una red movable que articula diversos asentamientos en diferentes sectores de la sierra de Parúpano.

Actualmente, en la región de Moroturo existen cinco patios rituales de Turas ordenados en forma jerárquica de acuerdo a su antigüedad y a la legitimidad espiritual y política de sus dueños. El patio de la comunidad del Cerro Moroturo es el número uno de ese sector, siendo el más importante por su tamaño, número de visitantes y sobre todo por la legitimidad de sus líderes, conocidos como la Reina y el Capataz de las Turas. La noción de comunidad que comparten algunas familias que se reconocen como ayamán, se estructura sobre esta red de patios y muchas de las decisiones políticas, económicas y sociales se toman durante los rituales que se realizan en estos espacios.

Ahora bien, ¿cómo se integran los consejos comunales a este ensamblaje territorial, constituido por redes históricas, parentales, étnicas y religiosas?, ¿hasta qué punto pueden articularse los consejos comunales y los patios tureros, bajo una misma figura de desarrollo socio-económico, de inclusión social y de participación política? Este intento de hibridación territorial fue impulsado principalmente por los guerreros indígenas socialistas⁸ del estado Lara, afiliados al MINPI, así como por miembros del movimiento social Gayón⁹ quienes propusieron en el año 2007 la necesidad de formar un consejo comunal indígena en la comunidad del Cerro Moroturo, en tanto esta organización es requisito indispensable para la ejecución de proyectos de desarrollo y para recibir recursos económicos del Estado.

8 Los guerreros socialistas indígenas son figuras creadas por el Ministerio del Poder Popular para los Pueblos indígenas, quienes tiene como misión impulsar y fomentar las políticas públicas del ministerio en sus localidades.

9 El movimiento Gayón articula sectores obreros, estudiantiles, indígenas, de mujeres, ecológicos y artistas en el marco de la ideología marxista leninista. Su alineación con el proyecto revolucionario bolivariano nacional ha sido explícita, apoyando los procesos de formación de consejos comunales, comunas y alianzas intersectoriales en los estados Lara, Yaracuy y Portuguesa.

Los dilemas territoriales se presentaron al momento de identificar y definir las diez familias ayamanes que conformarían el CCI, tal y como lo establece la ley. Se realizaron diversas asambleas que establecieron como conclusión la necesidad de aclarar quiénes eran indígenas y quiénes no en la comunidad. Una inmensa gama de respuestas emergieron ante la realización de un censo de familias realizado por los activadores de Misión Cultura. Algunos afirmaban que eran descendientes de los indios, otros indicaban que no sabían nada de eso, otros afirmaban ser ayamanes, mientras otros aseveraban ser venezolanos o criollos. La configuración étnica de la comunidad se mostraba fragmentada. Una familia que se auto-reconocía como ayamán habitaba justo al lado de una que se definía como criolla o que rechazaba su afiliación o parentesco con algún pueblo indígena.

Así surgió la propuesta de crear dos consejos comunales, uno indígena y otro criollo. Sin embargo, se presentó la disyuntiva jurídica de no poder yuxtaponer dos consejos comunales en un mismo territorio. Una asesora jurídica del MINPI les indicó que: “tienen que escoger si son indígenas o no-indígenas, se tienen que poner de acuerdo porque no pueden estar mezclados, eso lo establece la ley” (comunicación personal, Ana,¹⁰ Caracas, 2007). Es decir, desde la perspectiva del Estado, el consejo comunal debe corresponder con un espacio continuo, que presupone un territorio homogéneo articulado a un “cuerpo” étnico homogéneo. En otras palabras, el Estado supone que las diferencias étnico-raciales corresponden en forma inequívoca a diferentes segmentos territoriales. Esto se asemeja a lo señalado por Gupta y Ferguson (1992) en cuanto a la necesidad que tienen los Estados de crear e imponer articulaciones estables entre unidades espaciales, culturales y políticas.

Sin embargo, la trayectoria histórica de los ensamblajes territoriales en la región de Moroturo sugiere lo contrario. Existe una compleja hibridación histórica entre formas “modernas” de territorialización comunitaria tales como parcelas, escuelas, carreteras, lotes del Instituto Agrario Nacional (IAN), y los elementos que constituyen el territorio turero, por ejemplo: patios, ríos, palacios, caminos, tareas de maíz y caraota, árboles sagrados, cruces, entre otros. Las fronteras sociales a lo interno de este ensamblaje híbrido no solo están marcadas por diferenciaciones étnicas, sino también por la interseccionalidad entre las identificaciones religiosas de los devotos de las Turas, los evangélicos, espiritistas y católicos; y las diferentes posiciones ocupacionales y de clase, entre aquellos que se definen como los jornaleros, productores, mini-fundistas, pequeños y grandes comerciantes, maestros, entre otros. Es decir, segmentar a esta población en unidades políticas por su auto-identificación étnica y espacial, implica desconocer otros ejes identitarios que definen la sociabilidad y el quehacer político cotidiano de la comunidad.

10 Con el fin de proteger la identidad de algunos participantes, en el presente trabajo utilizamos seudónimos al referirnos a las personas entrevistadas o aludidas en las conversaciones.

Entramados en este complejo sistema de diferencias étnicas, religiosas, sociales y culturales, la población del Cerro Moroturo se vio en la disyuntiva de escoger en el año 2007 entre un consejo comunal indígena o uno no-indígena. Veamos a continuación otros aspectos políticos y tensiones asociados a este proceso de definición comunitaria en el ámbito local.

Desterritorialización política

Otro punto nodal en la formación del CCI se relaciona con la percepción del liderazgo y la toma de decisiones comunitarias. En el caso de Moroturo, como es de esperarse en todo proceso de político, se observó la creación y la exacerbación de antagonismos entre quienes aspiraban a controlar la distribución y acumulación del capital simbólico y económico del consejo comunal. Por una parte, una facción de “criollos” o personas que no se reconocían como ayamán o descendientes de indígenas, se organizaron para formar un consejo comunal “no-indígena”. Algunos miembros de este grupo eran practicantes de la religión evangélica cristiana, y sus familias también tenían una larga trayectoria en la comunidad. Unos habían sido dotados con tierras durante el proceso de reforma agraria, otros habían ocupado cargos en el ambulatorio y en la escuela. Muchos de ellos rechazaban las prácticas del baile de las turas, por considerarlas como actos de “brujería” e “idolatría” según el culto evangélico.

La toma de decisión de este grupo estaba generalmente monopolizada por un par de familias no-indígenas quienes tenían mayor número de tierras en la región y quienes han mantenido fuertes lazos con el poder político local del municipio. Este grupo generalmente formaba alianzas con políticos y terratenientes del sector, quienes además eran los patrones de la mayoría de los descendientes de ayamanes que trabajan como jornaleros en los potreros de los hatos ganaderos. Sus proyectos principales dentro del CC se orientaron hacia el mantenimiento de los baños de la escuela y hacia la construcción de un tanque de agua comunitario. Este grupo alegaba que no se podía formar un CCI en el sector porque esta organización estaría controlada por los líderes del baile de las Turas, en este caso la Reina y el Capataz. Según esta facción, esas autoridades indígenas impondrían sus intereses familiares y religiosos por encima de las necesidades y el interés de la comunidad. Un miembro de este grupo que se identifica como criollo indicó en este sentido:

Con el consejo comunal, no es que una persona puede regir más que otra, Alejo (Capataz ayamán), él no puede ser el jefe de la junta comunal... no ‘que yo soy presidente porque soy Capataz de la Tura’, eso no es así. Por eso no le gusta ir a esas reuniones. (comunicación personal, Alejo, Moroturo, 2007).

Se observa cómo un grupo de la comunidad buscó a través del CC crear una instancia de participación política que no estuviera mediada por el poder religioso local de la organización de los tureros, la cual está basada en una jerarquía hereditaria controlada por la Reina y el Capataz. Nótese igualmente el uso de términos asociados a la antigua junta de vecinos, que parece haber quedado inscrita en la memoria política de los criollos. Otro líder de la comunidad señaló en cuanto a las tensiones políticas entre indígenas y no-indígenas:

Debemos plantear la creación de un consejo comunal, pero hay mucho conflicto con los criollos. Ellos dicen y todo el mundo sabe que la Reina tiene muchos recursos de los ayamanes, que ella tiene mucho poder porque tiene a los de la alcaldía callados. (comunicación personal, Juan, Moroturo, 2007).

En contraposición a los que se reconocían como criollos o no-indígenas, los tureros¹¹ o los descendientes directos de los ayamanes decidieron conformar un consejo comunal indígena. Este grupo alegaba que los criollos siempre habían mandado y habían excluido a los indígenas tratándolos despectivamente. Específicamente, uno de ellos señalaba: “a nosotros nos decían, ahí vienen esos indios del cerro, esos son brujos, pata en el suelo, solo sirven pa’ tumba palo, pa’ trabaja en el monte”. Los líderes tureros denunciaban que los criollos pretendían relegarlos como simples “jefes” del comité de cultura, dejándolos al margen del proceso de toma de decisión política sobre la distribución de recursos en la comunidad. En este sentido el Capataz indicó:

Yo les digo ‘ese consejo comunal (refiriéndose al criollo) no va a llegar a ninguna parte’. Ellos tenían un consejo comunal para Mercal, autobuses, carretera y se les cayó. Eso se les cae porque esto es comunidad indígena, eso es de los espíritus, ellos no quieren una cosa y la tumban de una vez. (comunicación personal, Alejo, Moroturo, 2007).

Es así como se evidencian tensiones significativas entre los criollos y los descendientes de ayamanes por ocupar espacios de liderazgo dentro de los consejos comunales y al mismo tiempo por preservar el control de sus espacios políticos locales. Se percibe gran ansiedad en los procesos de inclusión y exclusión dentro de esta organización, que evocan memorias sobre luchas internas por el poder, procesos de discriminación y deseos de manejar y monopolizar recursos. En casi ninguna instancia se hizo mención al uso de mecanismos electorales occidentales o consultas en asambleas para garantizar la participación de todas y todos los actores de la comunidad. Estas nociones “modernas” de participación

11 Cabe destacar que no todos los tureros o devotos del baile de las Turas se reconocen como descendientes del pueblo indígena ayamán.

popular y de autoridad consensuada parecen no formar parte de la vida política cotidiana de los criollos y de aquellos que se identifican como ayamanes.

Es importante aclarar que este tipo de tensión entre grupos por el control del CC no es particular al caso del Cerro Moroturo. Una líder indígena y funcionaria de la Comisión Permanente de Pueblos Indígenas de la Asamblea Nacional explicó en este sentido que los procesos de tensión en torno al liderazgo político son muy comunes tanto en los CC indígenas como en los no-indígenas. Al respecto agregó:

Ahora a nivel nacional se están formando dos instancias, está por una parte el capitán de la comunidad y el consejo comunal por otra. A veces no todos son parte del consejo comunal. El coordinador del consejo comunal y el gobernador o capitán son dos autoridades que chocan. Pero bueno, el del consejo comunal es quien maneja los recursos. Muchos indígenas no están de acuerdo con los consejos comunales. (comunicación personal, Mercedes, Caracas, 2009).

El patio o la cancha: desterritorialización de espacios políticos

Ahora, haciendo uso de la observación etnográfica, veamos un ejemplo más concreto del efecto desterritorializador de los CCI en el ámbito micro-político del Cerro Moroturo. En una oportunidad pude observar y registrar los distintos movimientos y micro-acciones de los actores ayamanes antes de celebrarse una reunión del CC en la cancha deportiva de la comunidad, en noviembre del 2007. La etnografía y sus herramientas de observación e inmersión nos permiten dar cuenta de los complejos procesos políticos que suceden tras bastidores o en escenarios “backstage” (Goffman 1959), antes de celebrarse una asamblea comunitaria. Asimismo, nos devela aspectos de los imaginarios políticos modernos que entienden la política como expresión del antagonismo inherente que existe entre representaciones de lo común (espacios compartidos e inquietudes compartidas) (Rancière 2004). Examinemos entonces una escena antagónica en torno a la gestión del espacio común mediada por el consejo comunal en el Cerro Moroturo.

Una mañana muy temprano, la Reina, vestida con falda azul y blusa floreada, esperaba pacientemente a su hermano el Capataz en el porche de su casa (una estructura de bloque con piso de cemento y techo de zinc ubicada en el centro del patio de Turas). Allí también estaban en actitud de espera el hijo menor de la Reina, posible heredero del cargo de Mayordomo de las Turas y otros dos hombres, un sobrino por vía materna y un compadre. El Capataz se aproximaba caminando, vestido con una gorra azul, jeans y una camisa manga corta abotonada. La Reina lo recibió con una sonrisa sobre la árida y amarilla tierra del patio. Cabe destacar que entre estos dos líderes existe una gran tensión en términos

del manejo del liderazgo dentro de los rituales de la Tura; sin embargo, en esta oportunidad se observó una grata receptividad mutua. Ambos se desplazaron a un sector lateral de la casa, cerca de un gallinero. Ahí conversaron en voz baja y parecieron llegar a algún tipo de acuerdo. Seguidamente se dirigieron al altar que está detrás de la casa; una estructura de bloque ubicada en el fondo del patio, donde están dispuestas las imágenes de diferentes deidades, santos, espíritus y vírgenes. Aunque cuando no se celebran las Turas, el altar está continuamente iluminado con velas y algunas ofrendas están dispuestas. En este espacio, la Reina y el Capataz permanecieron unos diez minutos, sin cerrar la puerta. Luego el Capataz se acercó a los que estaban en el porche, donde ya habían llegado otras dos personas más. Este grupo, todos hombres, se desplazó debajo de un techo de zinc (lugar de campamento para los visitantes del baile de las Turas) en el otro lateral de la casa. Allí conversaron en tono más abierto, mientras el Capataz expresaba su malestar moviendo los brazos diciendo: “Esa gente nos engañaron, vinieron a buscar firmas con los del consejo comunal y no sirvió para nada. Ahí dejarán las casas sin hacer, la pura placa”. Otra de las personas secundaba este malestar al decir, “... tenemos que tener nuestro propio consejo comunal, esa gente (refiriéndose a los no-indígenas) nos aparta y no nos toman en cuenta, siempre quedamos por fuera”. Otro de los hombres permanecía mirando al suelo, con una vara en la mano surcando líneas y formas geométricas en la tierra.

Así partió caminando un grupo de seis personas desde el patio de Turas hasta la cancha deportiva (ubicada a unos 200 metros de distancia) donde se encontraban otros miembros del consejo comunal y donde se realizaría la asamblea comunitaria. Al llegar a la cancha, el grupo de tureros cambió de actitud corporal, y lejos de expresar su malestar o postura antagónica se mostraron callados durante toda la reunión. El Capataz dirigía su mirada hacia el suelo, y no intervino activamente. La Reina se sentó y también permaneció callada. La reunión fue monopolizada por los actores no-indígenas quienes dirigieron sus malestares y críticas hacia los contratistas que no culminaron las obras. Entre este grupo una mujer me comentó “las reuniones hay que hacerlas aquí en la cancha, yo no voy a ese patio, ese no es un lugar de Dios”. Otros actores parientes de los ayamanes, pero que habían decidido apoyar a la facción criolla, también expresaron la importancia de denunciar a los contratistas, e indicaron su malestar por haber sido engañados. Los líderes de las Turas, sin embargo, permanecieron en silencio durante toda la reunión y luego regresaron al patio y a sus casas caminando.

Con este ejemplo, más allá de observar cómo los contextos moldean los enunciados y silencios en la participación política de los sujetos, podemos ver cómo la implementación del consejo comunal no-indígena genera la territorialización de nuevos lugares para el accionar político. La asamblea comunitaria como mecanismo de participación del CC busca espacios supuestamente neutros donde puedan hablar y expresarse todos los actores. Sin embargo, se evidencia una

ambigüedad. Las facciones que enfrentan a los líderes tureros consideran que el patio de Tura no es un lugar inclusivo que permita garantizar la participación política de todos los actores. Y por otro lado, observamos cómo aquellos que apoyaban el consejo comunal indígena lograron expresar con soltura sus posturas argumentativas dentro de sus espacios religiosos y al salir del patio prefirieron no exteriorizarlo verbalmente. Este escenario revela la complejidad que generan los procesos de re-territorialización política, ya que el Estado busca localizar la política en espacios vacíos de sentido cultural e histórico. Este movimiento hacia la secularización de los espacios, restringe el accionar indígena-religioso, pero por otro lado abre posibilidades para la participación de otros actores.

Limitaciones y retos de los consejos comunales indígenas

Finalmente, luego de más de un año de discusiones y negociaciones, las facciones de criollos que cuestionaban el liderazgo del Capataz y la Reina ayamán lograron registrar un consejo comunal no-indígena en el 2007. Algunos de estos líderes manejaban con fluidez el lenguaje de los dispositivos financieros modernos: cuentas bancarias, cheques, registro mercantil, declaración de impuestos, manejo de internet, cuentas de correo electrónico, etc. Muchos de estos líderes criollos también tienen contactos en las ciudades principales de Barquisimeto y cuentan con transporte y redes para permanecer varios días en este espacio urbano.

El grupo que se reconoce como ayamán, por su parte, expresaba no haber podido cumplir con los trámites, ya que tenían que viajar hasta Mérida para efectuar el registro del banco comunal. Los de edad más avanzada en su mayoría no sabían leer e indicaban su impotencia por no haber podido organizar los recaudos necesarios para el registro del banco comunal.

En virtud de estas dificultades administrativas y logísticas, la reforma de la Ley de Consejos Comunales en el 2009 incorporó modificaciones al simplificar los trámites administrativos. Estos procesos de flexibilización permitieron que finalmente se constituyeran dos consejos comunales indígenas en Moroturo. Uno de los CCI denominado “Anastasia Perozo” está actualmente conformado por 48 familias que se reconocen como ayamán y es liderado por los Mayordomos, el Capataz, la Reina y por otros tureros de la comunidad. Este CCI evoca en su formación la lógica turera basada en el culto de los ancestros, en tanto Anastasia Perozo era la antigua Reina, madre de los actuales líderes y hermana del finado Choto Perozo, uno de los más conocidos y respetados Capataces de la región.

Desde su conformación dicho consejo comunal se ha enfocado en el aspecto productivo al solicitar apoyo para el establecimiento de huertos familiares, con el fin de sembrar cebollín y otros frutos menores. Entre el año 2015 y el 2016

esta organización recibió 6, 15 y finalmente 50 millones de bolívares para activar estos huertos, dadas las condiciones de vulnerabilidad alimentaria existentes en la región. Igualmente, muchas de las familias se organizaron para sembrar maíz, auyama, y caraota en sus solares a fin sostener el abastecimiento local de sus familias y crear nuevas redes de intercambio de alimentos. Este consejo comunal también se articuló a una comuna productiva del estado Portuguesa, con la cual generó mecanismos de intercambio de maíz, hortalizas, peces y otros frutos menores. Algunos de los líderes tureros fueron invitados a participar en las actividades de formación socio-política de la comuna y en sus experiencias productivas. Aquí podemos observar cómo los CCI también se vinculan a procesos de territorialización productiva al fomentar y apoyar nuevos procesos agrícolas en respuesta a las necesidades alimentarias de la comunidad.

El otro CCI se denomina “Etnia Ayamán”, el cual está constituido por 54 familias y por actores de la comunidad que buscan distanciarse de los líderes tureros tradicionales. Aun cuando nuestro trabajo etnográfico no pudo profundizar en la perspectiva de este grupo, sabemos por diversos miembros de la comunidad que sus líderes contactaron directamente al Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas, reclamando ser representantes legítimos de la etnia ayamán. Este CC fue muy activo en solicitar proyectos para la construcción de nuevas estructuras habitacionales dentro del marco de la Gran Misión Vivienda. De hecho, en una etapa inicial los dos CCI lograron ponerse de acuerdo para utilizar un mismo sello de identificación para realizar la solicitud de las casas.

Sin embargo, cabe destacar que en el año 2016 se generaron nuevos antagonismos en torno a la adjudicación de casas, las cuales habían sido prometidas desde el 2007. Cuentan los líderes del patio de las Turas que la facción no-indígena se autodenominó como ayamán con el objeto de obtener las viviendas y los beneficios ofrecidos por el Ministerio de Pueblos Indígenas. Por su parte, el Capataz y los descendientes directos de Anastasia Perozo criticaron activamente a este grupo por asumirse como indígenas cuando desde su punto de vista no lo son. En este sentido el Capataz comentó:

Ellos agarraron el nombre ayamán, y nosotros somos los propios ayamán, yo soy el capitán, cómo ellos van a usar nuestro nombre y hablar por nosotros. Eso es solo pa' pedir casas y conseguir cosas pa' ellos. Repartieron veinte casas para la comunidad indígena, y ellos se quedaron con diez. (comunicación personal, Alejo, Moroturo, 2016).

Este punto de vista fue reafirmado por otro miembro del CC, Anastasia Perozo quien indicó: “Nosotros tenemos que denunciar eso, hay que ir al ministerio para decirle que ellos no son ayamán y que están usando ese nombre no más. Queremos denunciar eso” (comunicación personal, Pablo, Moroturo, 2016).

En este sentido, la comunidad comenzó a percibir la identificación indígena como instrumento para garantizar la territorialización del capital del Estado, bajo la forma de viviendas. Se observa cómo la indigeneidad¹² se constituye como espacio de disputa política para acceder a los recursos específicos que otorga el Estado. Este proceso implicó concretamente, el derribamiento o la desterritorialización de las casas de bahareque antiguas para ser sustituidas por las nuevas viviendas. Es así cómo a través de la gestión de estos CCI se empieza a observar el solapamiento y la transformación de diferentes estructuras en el territorio. Donde previamente existía una casa de bahareque, fue colocada una casa nueva de tres habitaciones, ventanas de vidrio, paredes de bloque frisadas, techo de acerolit y con antena de Direct TV. Se evidencia entonces cómo los CCI generan procesos de territorialización y re-territorialización que transforman el paisaje habitacional, mientras se reproducen antagonismos en torno a los significados políticos de la indigeneidad local.

Conclusión

A partir del análisis de la experiencia en el Cerro Moroturo, nos planteamos la necesidad de repensar cómo los consejos comunales indígenas se adaptan o articulan a la diversidad de formas territoriales y políticas que existen entre las poblaciones locales. La imposición de nuevas formas de territorialización por parte del Estado en comunidades indígenas no es algo nuevo. En los años setenta el “nuevo indigenismo” del Instituto Agrario Nacional adelantó sus políticas asimilacionistas con el otorgamiento de títulos de posesión de tierra y con la creación de empresas agropecuarias indígenas. Lejos de “apoyar el desarrollo de los indígenas”, dichas empresas sirvieron para integrar estos pueblos a una economía de mercado, fomentando la desarticulación de sus organizaciones tradicionales indígenas, deslegitimando aspectos de su sistema político, y exacerbando el faccionalismo local y fricciones entre sus liderazgos (Arvelo y Perozo 1983).

Hoy, a pesar de haber alcanzado el reconocimiento legal de las formas políticas indígenas y de sus usos y costumbres en la Constitución y en la Ley de Consejos Comunales, se imponen los modelos de desterritorialización espacial del Estado “moderno” en las comunidades indígenas. El caso ayamán revela cómo los CCI generan procesos de negociación entre grupos políticos y religiosos que hacen vida en una misma comunidad. Se observan tensiones entre los grupos por controlar los significados en torno a la indigeneidad, con el fin de anclar los flujos de capital que otorga el Estado a ciertas unidades etno-territoriales. Se evidencia

12 Según Marisol de la Cadena y Orin Starin, la indigeneidad es un “campo relacional de gobernanza, subjetividades y conocimientos”, históricamente contingente, dinámico y sin límites naturales, que está constituido en relación y “en articulación con lo que se considera como no indígena” (2009: 195, 196).

cómo el Estado a través de los CCI busca desterritorializar, es decir, separar y dividir los anclajes híbridos entre el estrato geográfico del cerro Moroturo y los diversos “cuerpos” que lo habitan (ayamanes, tureros, tureras, evangélic(a)s, campesin(a)s, jornaleros, trabajadoras, entre otros). En otras palabras, el CCI pretende reinscribir y reterritorializar una nueva correspondencia entre el espacio, su población étnico-religiosa-ocupacional, y sus prácticas políticas.

La observación etnográfica también permite captar cómo se desplazan los espacios de decisión política “tradicional” a lugares supuestamente secularizados y aptos para el asambleísmo, el debate y el antagonismo público. Estas tensiones quedan claramente irresueltas, generando nuevas redes, configuraciones y expectativas en torno a las estrategias y alcances de los CCI como mecanismos para garantizar la participación y la inclusión social de todas y todos los actores sociales.

En conclusión, este estudio de caso muestra cómo los CCI generan procesos de des y re-territorialización espacial, política e identitaria, al re-significar las fronteras dinámicas entre indígenas y no-indígenas y al transformar el paisaje habitacional y productivo de la comunidad. La etnografía política muestra su potencial para dar cuenta de los procesos de territorialización local, al poder observar y registrar las dinámicas de antagonismo y de negociación que se tejen entre los sujetos, las familias y los grupos sociales que forman parte de un ensamblaje territorial.

Referencias citadas

- Acosta-Saignes, Miguel. 1985. *La Cerámica de la Luna y otros estudios folklóricos*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Allais, María Luisa. 2004. La población indígena de Venezuela según los censos nacionales. Ponencia presentada en el *Segundo Encuentro Nacional de Demógrafos y Estudiosos de la Población*. Caracas. 24-26 de noviembre.
- Amodio, Emanuel. 2007. La república indígena. Pueblos indígenas y perspectivas políticas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. 13 (3): 175-188.
- Angosto, Luis Fernando. 2008. Pueblos indígenas, guaicaipurismo y socialismo del siglo XXI en Venezuela. *Antropológica*. LII (10): 9-33.
- . 2010. Pueblos indígenas, multiculturalismo y la nueva geometría del poder en Venezuela. *Cuadernos del CENDES*. 73: 97-132.
- . 2012. “National Censuses and Indigeneity in Venezuela”. En: Luis Fernando Angosto y Sabine Kradolfer (eds.), *Everlasting Countdowns: Race, Ethnicity and National Censuses in Latin American States*, pp. 221-263. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

- Arvelo-Jiménez, Nelly y Abel Perozo. 1983. Programas entre poblaciones indígenas en Venezuela: antecedentes, consecuencias y una crítica. *América Indígena*, 43 (3): 503-536.
- Auyero, Javier y Lauren Joseph. 2007. "Introduction: Politics under the Ethnographic Microscope". En: Lauren Joseph, Matthew Mahler y Javier Auyero (eds.), *New Perspectives in Political Ethnography*, pp. 1-13. New York: Springer.
- Biord, Horacio. 2006. Dinámicas étnicas y demarcación de territorios indígenas en el Nororiente de Venezuela. *Antropológica*. 105-106: 131-160.
- Boni, Stefano. 2012. La influencia de las instituciones gubernamentales sobre la autonomía de los Consejos Comunales: un estudio en el estado Sucre, Venezuela. *Cayapa. Revista Venezolana de Economía Social*. 12 (23): 9-48.
- Caballero Arias, Hortensia. 2007. La demarcación de tierras indígenas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. 13 (3): 189-208.
- Caballero Arias, Hortensia y Eglée Zent. 2006. Introducción. *Antropológica*. 105-106: 5-12.
- Caballero Arias, Hortensia, Yheicar Bernal y Javier Carrera. 2015. "Perspectivas institucionales e indígenas en torno a los consejos comunales yanomami en el alto Orinoco". En Alba Carosio (ed.), *Tiempos para pensar. Investigación social y humanística hoy en Venezuela. T. II*, pp. 233-242. Caracas: CLACSO.
- Instituto Nacional de Estadística. 2011. *Resultados Población Indígena*. XIV Censo de Población y Vivienda 2011. Gerencia General de Estadísticas Demográficas. Instituto Nacional de Estadística.
- Chávez, Hugo. 2007. *El Discurso de la Unidad. 15 de diciembre de 2006*. Caracas: Ediciones "Socialismo del Siglo XXI".
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn. 2009. Indigeneidad: Problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio. *Tábula Rasa*. 10: 191-223.
- De Landa, Manuel. 2006. "Deleuzian Social Ontology and Assemblage Theory". En: Martin Fuglsang y Bent Meier Sørensen (eds.), *Deleuze and the Social*, pp. 250-266). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Federmann, Nicolás. 1916 [1557]. *Narración del primer viaje de Federmann a Venezuela*. Caracas: Litografía y Topografía Comercio.
- Forrest, M. David. 2017. Engaging and Disrupting Power: The Public Value of Political Ethnography. *PS: Political Science & Politics*. 50 (1): 109-113.
- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. DF México: Editorial Grijalbo.
- García-Guadilla, María del Pilar. 2008. La Praxis de los Consejos Comunales en Venezuela ¿Poder popular o instancia clientelar? *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. 14 (1): 125-151.

- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.
- Goldfrank, Benjamin. 2011. Los Consejos Comunales ¿Avance o retroceso para la democracia venezolana. *Iconos*. 39: 41-55.
- Gonzalez, Jeyni y Zent, Stanford. 2006. Experiencias en el proceso de demarcación de hábitat y tierras de las comunidades multi-étnicas Yabarana-Jotí-Panare-Piaroa del sector Parucito-Manapiare-Yutaje, Edo. Amazonas, Venezuela. *Antropológica*. 105-106: 41-66.
- Grau Cunill, Pedro. 1987. *Geografía del Poblamiento Venezolano en el Siglo XIX*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 1992. Beyond 'culture': Space, identity, and the politics of difference. *Cultural Anthropology*. 7 (1): 6-23.
- Jahn, Alfredo. 1973. *Los aborígenes del occidente de Venezuela. T. II*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Laboratorio de Paz. 2014. *Diagnóstico sobre el derecho a la asociación indígena en Venezuela*. Laboratorio de Paz. Tecnología e Investigación de Paz. Disponible en: <http://www.laboratoriosdepaz.org/tag/consejos-comunales-indigenas/>. (Consultado: 17 de febrero del 2017).
- Lander, Edgardo. 2007. El Estado y las tensiones de la participación popular en Venezuela. *OSAL-CLACSO*. 22: 65-86.
- Leon Tello, Pilar. 1985. *El ejército expedicionario de Costa Firme. Documentos del conde de Torrependo Conservados en el Archivo Histórico Nacional*. Madrid: Real Academia de la Historia, Artegraf.
- LOCC. 2009. *Ley Orgánica de los Consejos Comunales*. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela. Año CXXXVII, Mes III. No. 39.335.
- LOPCI. 2005. *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas*. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela. No. 38.344, 27 de diciembre.
- Machado, Jesús. 2008. *Estudio de los consejos comunales en Venezuela*. Caracas: Fundación Centro Gumilla.
- MacGregor, W. 2013. "Assemblage". En: Charles Stivale (ed.), *Gilles Deleuze: Key Concepts*, pp. 91-102. Durham, UK: Acumen Publishing Limited.
- Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Protección Social. 2013. *Resultados Censo Comunal*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Protección Social. Disponible en: <http://censo.mpcomunas.gob.ve>.
- MPPPI. 2011. *Memoria y cuenta del ministerio del poder popular para los pueblos indígenas*. Presentada a la Asamblea Nacional en sus Sesiones Ordinarias del año 2012 por la Titular del Despacho.
- Papastergiadis, Nikos. 2010. *The turbulence of migration: globalization, deterritorialization and hybridity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Parr, Adrian. 2005. *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Perera, Ángel. 1964. *Historia de la Organización de Pueblos Antiguos de Venezuela. Génesis, Desarrollo y Consolidación de Pueblos Venezolanos*. Pueblos

- Coloniales de Barquisimeto, El Tocuyo, Carora, San Felipe y Nirgua. T.I.*
Madrid: Imprenta Juan Bravo.
- Querales, Ramón. 1995. *Los Ayamanes. Gente de Sol y Agua*. Barquisimeto: Editorial El Cronista.
- Rancière, Jacques. 2004. *Disagreement: Politics and philosophy*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Rivas, Pedro. 1989. "Etnohistoria de los grupos indígenas del sistema montañoso del noroccidente de Venezuela: Etnohistoria y Arqueología del sitio arqueológico Cueva Coy Coy de Uria, Sierra San Luis". Tesis de grado para la Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- Ruette, Krisna. 2011. "The Left-Turn of Multiculturalism: Indigenous and Afrodescendant Social Movements in Northwestern Venezuela". Tesis doctoral para la School of Anthropology, University of Arizona. Tucson.
- Sarmiento, Richard. 2011. "El impacto económico de los consejos comunales en las comunidades indígenas". En: Luis Bello (ed.), *El Estado ante la Sociedad Multiétnica y Pluricultural. Políticas Públicas y Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)*, pp. 228-233. Copenhagen: IWGIA.
- Tilly, Charles. 2007. "Afterward: Political Ethnography as Art and Science". En: Lauren Joseph, Mathew Mahler y Javier Auyero (eds.), *New Perspectives in Political Ethnography*, pp. 247-250. New York: Springer.
- Vila, Pablo. 1980. *El Obispo Martí. Interpretación humana y geográfica de la larga marcha Pastoral del Obispo Mariano Martí en la Diócesis de Caracas. V.I.* Caracas: UCV.