www.flacsoandes.edu.ec

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

Antropologías hechas 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: ME2020000196
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 hechas 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 17
Rodolfo Quintero

Latifundio venezolano en las primeras décadas del siglo XX 57
Federico Brito Figueroa

Los dos cuerpos de la nación 77
Fernando Coronil

Indígenas y empresa petrolera a principios del siglo XX: origen de una disputa 129
Johnny Alarcón

Cabimas. Narrativas sociales de una marginalidad confusa: *clamor* y resistencia de un municipio petrolero de Venezuela 147
Oleski Miranda Navarro

Contribución de estudiosos/as venezolanos/as al pensamiento antropológico de la vivienda urbana 159
Francisco Hernández

Recorridos por lo urbano. Anotaciones sobre una experiencia investigativa: ciudad, territorios populares y espacio público 173
Teresa Ontiveros

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

Nota editorial

Esta compilación sobre las antropologías hechas en Venezuela recoge sesenta y nueve trabajos, entre artículos, capítulos y ponencias. Doce de estos textos son inéditos, es decir que corresponden a ensayos redactados por sus autores y autoras a solicitud de las compiladoras o que fueron realizados con anterioridad para editarse por primera vez en este libro. El resto, cincuenta y siete trabajos, ha sido publicado previamente en revistas, libros y actas de eventos académicos; aclaramos que algunos autores y autoras decidieron ampliarlos o modificarlos para esta compilación. Algunos de estos últimos textos han sido reeditados respetando el trabajo editorial de la publicación original, su forma de escritura y el manejo de términos especializados, para mostrar la alfabetización académica de la época. No obstante, hemos revisado los sistemas de citación y referencias bibliográficas para adaptarlos al estilo de la *Colección Antropologías hechas en…,* de la Asociación Latinoamericana de Antropología, previa notificación a los autores y autoras, y también hemos revisado las normas vigentes del uso de la lengua. La información sobre la publicación original, en caso de reediciones, aparece en la primera página de cada artículo, capítulo o ponencia, en una nota al pie de página, donde también se aclara si ha habido modificaciones o ampliación del texto por parte del autor o autora.

Las editoras

Agradecimientos

Este libro es fruto de la coedición entre la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) que ha venido impulsando la *Colección Antropologías hechas en…*, organizada por Eduardo Restrepo, presidente de la ALA, y la Red de Antropologías del Sur, coordinada por Jacqueline Clarac de Briceño, en una importante y necesaria apuesta editorial para conocer las prácticas diversas de nuestras antropologías latinoamericanas y caribeñas.

A Jacqueline Clarac de Briceño le dedicamos este libro *Antropologías hechas en Venezuela. Tomos I* y *II*, por ser fundadora de los estudios de postgrado en antropología en la Cordillera Andina de Mérida, en Venezuela, desde donde ha creado una escuela que ha permitido la ruptura con los sentidos comunes de las antropologías metropolitanas venezolanas y los enfoques interdisciplinarios en las investigaciones antropológicas.

Gracias a la acertada, generosa y abierta gestión de Eduardo Restrepo frente a la presidencia de la ALA, la Red de Antropologías del Sur como colectivo suramericano logró tener la presencia de una vocal de Venezuela por primera vez en esta asociación. La edición de este libro ha logrado repensar las antropologías venezolanas (así, en plural) para fundar una línea de investigación interinstitucional que permita, en principio, conocernos a lo interno, mirar críticamente las trayectorias y sedimentaciones de las diversas escuelas y prácticas nacionales, recoger los aportes de las antropologías venezolanas hacia las antropologías latinoamericanas y caribeñas, y dibujar los retos y desafíos en este presente continuo. Gracias, Eduardo Restrepo, por permitirlo.

Igualmente agradecemos a Nelly García Gavidia, fundadora de la escuela de pre y postgrado en antropología en la Universidad del Zulia (LUZ), quien ha logrado convocar a científicos y científicas sociales de ese estado de Venezuela para que haya una representación significativa de la antropología realizada en esa región occidental del país.

Un equipo de antropólogos y antropólogas asumió el reto nada sencillo de pensar, organizar, investigar, escribir sobre las prácticas antropológicas hechas por sus colegas en las distintas ramas de la disciplina o en regiones determinadas del país. Agradecemos a quienes se dedicaron a construir los estados del arte de las antropologías venezolanas, porque su esfuerzo revela también la dedicación y entrega por plantear una reflexión sobre las prácticas antropológicas con una mirada naciocéntrica y comprometida: Esteban Mosonyi, quien es una referencia de la antropología lingüística en Venezuela; Pedro Rivas, quien ha fortalecido esta disciplina en el país desde la docencia y la investigación; Nelly García Gavidia, de LUZ; Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo, de la Universidad de Los Andes (ULA) y miembro de la Red de Antropologías del Sur; Nalúa Silva, del Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana de la Universidad Nacional Experimental de Guayana (CIAG-UNEG); Manuel Díaz y Francisco Hernández, de la Universidad Nacional Experimental de los Llanos "*Ezequiel Zamora*" (UNELLEZ) y miembros de la Red de Antropologías del Sur; Teresa Ontiveros, de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela; Francisco Tiapas, del Departamento de Antropología y Sociología de la Escuela de Historia de la ULA; Rogelio Altez, de la UCV; y Jacqueline Vílchez, de la Escuela de Antropología de LUZ.

Nuestro agradecimiento se extiende a los autores, autoras y a familiares de autores y autoras ya fallecidos que generosamente otorgaron los derechos para la republicación de estos trabajos, así como a las editoriales y revistas que cedieron el permiso para la publicación de artículos y capítulos de libros reeditados en esta obra compilada.

Igualmente agradecemos a quienes se convirtieron en un tejido para llegar a otros y otras colegas, además de facilitar los textos originales de algunos trabajos: Emanuel Amodio, quien ha visibilizado las antropologías venezolanas con una labor editorial titánica e importante; Pedro Rivas; María Luisa Allais; Yara Altez; Rogelio Altez; Carlos Valbuena; José Álvarez; y Laura González. Sin su mano amiga este proyecto editorial no se hubiese materializado.

Agradecemos también a quienes ayudaron a hacer los contactos editoriales y las asesorías legales para reeditar los textos: Beira Lisboa, Emanuel Amodio, Marlene Barreto Ascencio y Elis Labrador, de la Fundación Editorial El Perro y La Rana.

LA CULTURA DEL PETRÓLEO COMO CULTURA DE CONQUISTA

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA •

LA CULTURA DEL PETRÓLEO COMO CULTURA DE CONQUISTA

La cultura del petróleo: ensayo sobre estilos de vida de grupos sociales de Venezuela[1]

Rodolfo Quintero[2]

1 Original tomado de: *Quintero, Rodolfo. [1968] 2018.* "Capítulo I. Descripción de una cultura de conquista", "Capítulo II. Estudio del campo petrolero", "Capítulo III. La 'ciudad petróleo'". En: Rodolfo Quintero, *La cultura del petróleo. Ensayo sobre estilos de vida de grupos sociales de Venezuela*, pp. 19-70. Caracas: Biblioteca Juan Pablo Pérez Alfonso, Fundación Editorial El perro y la rana.

2 Rodolfo Quintero (Maracaibo, 1909 - Caracas, 1985) fue un antropólogo e historiador exponente de la antropología marxista en Venezuela. Participó en la Semana del Estudiante en 1928, por lo que fue encarcelado y ahí entra en contacto con las ideas del marxismo-leninismo. En 1931 participó en la organización de las primeras células clandestinas del Partido Comunista en Venezuela (PCV) y fundó ese mismo año la Sociedad Obrera de Mutuo Auxilio de los Trabajadores Petroleros de Cabimas (SOMAP), una de las primeras organizaciones sindicales de la industria petrolera venezolana. Figuró como uno de los principales dirigentes de la huelga petrolera (diciembre 1936 - enero 1937), por lo que es expulsado del país en 1937. De regreso a Venezuela, comenzó su carrera como columnista y fundó el Partido Unión Popular Venezolana (1944), del cual fue su presidente, y el Partido Comunista Venezolano Unitario (1946). Expulsado nuevamente del país tras el derrocamiento de Rómulo Gallegos, en 1949 se residenció en México donde estudió antropología en la Universidad Nacional Autónoma de México. En 1958, cuando cae la dictadura del general Marcos Pérez Jiménez, retornó a Venezuela e ingresó como profesor en la Universidad Central de Venezuela, donde obtiene el doctorado en Ciencias Antropológicas y da clases en las escuelas de Sociología y Antropología, Trabajo Social e Historia. Fue presidente del Colegio de Sociólogos y Antropólogos de Venezuela. Participó en la fundación de la Central Unitaria de Trabajadores de Venezuela (1963). Entre su obra encontramos: *La huelga petrolera* (1937, Tipografía Goenaga), *Lecciones de sociología del trabajo* (1961, UCV), *Universidad y política* (1962, UCV), *Elementos para una sociología del trabajo* (1963, UCV), *Antropología de las ciudades latinoamericanas* (1964, UCV), *El hombre y la guerra: estudio antropológico* (1965, UCV), *Sindicalismo y cambio social en Venezuela* (1966, UCV), *La cultura del petróleo. Ensayo sobre estilos de vida de grupos sociales de Venezuela* (1968, 1975, 2018), *Interviene la CIA en las investigaciones sociológicas que se realizan en Venezuela* (1968, ed. Teoría y Praxis), *Caminos para nuestros pueblos* (1969, UCV), *Prueba de la encuesta obrera de Marx entre trabajadores de Caracas* (1969, UCV), *Clase obrera y revolución* (1970, Viloria y Cruz Edit.), *La burocracia sindical en Venezuela* (1971, Teoría y Praxis), *Antropología del petróleo* (1972, Siglo XXI), *Mariátegui y nuestra cultura: aportaciones al gran Amauta del Perú* (1973, UCV), *Los estudiantes: un ensayo antropológico-social sobre los estudiantes universitarios de Venezuela* (1974, UCV), *La dependencia en Venezuela* (1975, UCV), *Para desarrollar la ciencia y tecnología nacionales* (1978, UCV), *Petróleo y*

Descripción de una cultura de conquista

Desde hace cincuenta años hay en Venezuela una cultura del petróleo; un patrón de vida con estructura y mecanismos de defensa propios, con modalidades y efectos sociales y psicológicos definidos, que deteriora las culturas "criollas" y se manifiesta en actividades, invenciones, instrumentos, equipo material y factores no materiales como lengua, arte, ciencia, etc.

Una cultura que alcanza áreas de dimensiones que varían de una región a otra, de una clase social a otra clase social. Un estilo de vida definido por rasgos particulares, nacido en un contexto bien definido: la explotación de la riqueza petrolífera nacional por empresas monopolistas extranjeras.

Comprende partes correlacionadas e integradas; segmentos tecnológicos y sociales ajustados unos a otros. Descansa como un todo sobre una tecnología propia y crea organizaciones típicas para la mejor realización de actividades básicas, de condiciones causales que no radican en la simple interacción entre individuo y sociedad, sino que las determina un modo de producción.

Entre los rasgos del estilo de vida propio de la cultura del petróleo predomina el sentido de dependencia y marginalidad. Los más "transculturados" llegan a sentirse extranjeros en su país, tienden a imitar lo extraño y subestimar lo nacional. Piensan a la manera "petrolera" y para comunicarse con los demás manejan el "vocabulario del petróleo".

La cultura del petróleo es una cultura de conquista que establece normas y crea una nueva filosofía de la vida para adecuar una sociedad a la necesidad de mantenerla en las condiciones de fuente productora de materias primas. Expresión de la cultura del petróleo en el territorio venezolano son las construcciones verticales y los edificios de apartamentos, aunque no sean necesarios, porque hay terreno suficiente. Pero imitan a los rascacielos.

Antes de fijarse y extenderse la cultura del petróleo, llegaba a nuestros puertos en cantidades reducidas materiales de construcción provenientes de Inglaterra, Francia, Alemania, Holanda, etcétera, necesarios para la fabricación de viviendas sencillas: las viejas casas de nuestro país. Después, grandes barcos con bandera de Estados Unidos descargaron toneladas de hierro y cemento fundamentalmente. Comenzó una nueva era de la construcción; la superposición de los valores verticales a los horizontales.

---

nuestra sociedad (1978, UCV), *La vida y las luchas del revolucionario venezolano, Daniel de León, el padre del sindicalismo norteamericano* (1979, UCV), *Hacia el renacimiento obrero en Venezuela* (1980, UCV).

Construcciones que afectaron las relaciones interpersonales al remodelar los valores afectivos. Los vecinos dejan de compartir dolores y alegrías. Desapareció la residencia de tipo patriarcal para convertirse violentamente en "hogar" propios de grandes ciudades. Las personas tuvieron que adaptarse a la nueva forma de vivienda impuesta por la cultura del petróleo y cambiar sus costumbres.

Las culturas feudales de España impusieron a los criollos una manera de vestir contraria a las condiciones climáticas. Más adelante predominó la indumentaria inglesa y en cierta medida la francesa: ropa de corte sobre medida, corbata y cuello, preferencia del traje completo y obscuro, chaleco y sombrero de fieltro o de paja.

Los portadores de la cultura del petróleo actuaron según patrones de la producción en serie y provocaron cambios en la indumentaria. Habituaron a los venezolanos a la ropa de "media confección" producida industrialmente y distribuida por cadenas poderosas de tiendas. El vestirse de forma descuidada se convierte en signo de elegancia. La corbata es abolida y esto facilita la introducción de "chaquetas" y "blusones" importados.

Junto con las transformaciones de la vivienda y la indumentaria, cambian las formas de alimentarse. El acto de comer se libera del rígido ceremonial impuesto por los europeos. Se inicia la época de los alimentos que pueden ingerirse a prisa, en cualquier parte, sin cumplimientos; de las "comidas americanas", frías, livianas, de rápida preparación. Se imponen los emparedados, las salchichas, los refrescos embotellados que se comen y se beben de pie.

Los enlatados y otros productos de los *trusts* internacionales de conservas. La penetración en la cultura nacional de elementos materiales de la cultura del petróleo: viviendas, alimentos, vestidos, es complementada por un conjunto de técnicas de propaganda del nuevo estilo de vida para crear en la población criolla hábitos que ayuden al desenvolvimiento de los mercados, necesarios para que los monopolistas extranjeros den salida a la producción de sus empresas.

Tratan de hacer de los venezolanos personas dispuestas obstinadamente animadas del deseo de comprar. De comprarlo todo y pronto, sin importarles las condiciones. Porque comprando consiguen la felicidad, el confort que brindan los refrigeradores, los aparatos eléctricos de cocina, el automóvil, los televisores, etc. Para formar compradores insaciables remodelan la mentalidad de los habitantes de Venezuela, dirigen su lectura, los interesan en la comodidad, les enseñan a vivir la ficción creándoles nuevos estados emocionales, mecanizándolos. Haciendo que todo lo conozcan a medias, sin esfuerzos, sin reflexionar.

Procuran convencerlos de que la idea del confort es inseparable del ejército y la defensa de la "libertad" individual. Entendida esta en el sentido de mantener la libre

concurrencia contra cualquier regulación del Estado en la dinámica económica; de enajenar lo nacional y aceptar formas de vida extrañas; de ser pobres, leer y comentar las publicaciones de una prensa reglamentada. De no ejercer la libertad de tomar conciencia nacionalista y preocuparse por el destino histórico del país; de abstenerse de perfeccionar su propio estilo de vida y dejar de luchar por el desarrollo de la sociedad.

En función del mito de la "libertad" individual se asegura el control del grupo social mediante técnicas indirectas que lo convierten en instrumento de la cultura del petróleo, que se deja conducir y actúa convencido de que es absolutamente "libre". Y para mantener esta condición defiende de manera entusiasta cuanto viene del extranjero.

Gracias a estos mecanismos aparecen nuevas maneras de pensar y actuar los componentes de la sociedad venezolana. Por medio de las técnicas importadas, los transportes y el comercio, se envuelven en una red de relaciones complejas que les crean cargas pesadas de miseria física y moral. La cultura del petróleo no se subordina a las necesidades de nuestros grupos humanos, sino que estos son sometidos por aquella.

La del petróleo no cumple las funciones atribuidas por Benedetto Croce a las culturas históricas que

> [...] tienen por fin conservar viva la conciencia que la sociedad humana tiene del propio pasado, es decir, de sí misma; de suministrarle lo que necesite para el camino que ha de escoger: de tener dispuesto cuanto por esta parte pueda servirle en el porvenir. En este alto valor normal y político de la cultura histórica se funda el celo de promoverla y acrecentarla y, justamente, el vituperio que se inflige con severidad a quien la deprime, desvía o corrompe (Croce 1941: 223).

Los portadores de la cultura del petróleo elaboran y aplican buena parte de las formas de conducta de los venezolanos. Conducta impuesta primero y después aprendida. Sus maneras de pensar, esperar y temer son producto de una cultura extraña que construye en nuestro país un mapa de comportamientos, distintos de los tradicionales. Que contiene maneras de proceder para los niños, los adolescentes, los adultos; para el hombre y la mujer, para el rico y el pobre, para el domesticado y para el rebelde, para el colonizado y para el colonizador. A los que deben ajustarse.

Provocan un cambio que pone en entredicho la identidad y la libertad de nuestro pueblo, su capacidad de poseerse a sí mismo. De ahí el estado de ansiedad en que se mantiene, las tensiones emocionantes y espirituales que revelan inseguridad.

Algunos llegan a repudiar esta identidad cultural. Se marginan y hacen esfuerzos, luchan por afirmarse en su verdadera historia. Este es un fenómeno frecuente: un rasgo del subdesarrollo; un efecto psicológico de la política de conquista.

El objetivo de la antropología es buscar, y encontrar, soluciones a las pugnas de los procesos opuestos que aparecen en la dinámica de las organizaciones sociales. Una corriente de estudiosos considera que las agrupaciones de primitivos contemporáneos reflejan la situación original de la humanidad. Elaboran y defienden la teoría del *estado de naturaleza* y concluyen diciendo que las sociedades civilizadas expresan movimientos de regresión del sistema de vida idílico.

A esa concepción regresiva se opone la de *evolución cultural*, o concepción del progreso como sucesión de etapas de desarrollo. A su vez, frente a este enfoque evolucionista, surge el concepto de *difusión cultural*, que acentúa el efecto del préstamo cultural y de los factores externos. Por su parte, antropólogos norteamericanos principalmente manejan el concepto *asimilación* cuando se ocupan de los problemas que crean densos y heterogéneos sectores de inmigrantes, y sus ajustes al ambiente de Estados Unidos. Se refieren al contacto de individuos o pequeños grupos con una gran masa cultural.

La cuestión de las relaciones de Gran Bretaña con sus colonias sirvió de base a la *escuela funcional*. Para los funcionalistas británicos lo más importante es el estudio integral de las culturas que entran en contacto y el mecanismo por el cual se unen las instituciones y se fortalecen unas a otras como partes de una unidad cultural.

Fueron también norteamericanos los forjadores del término *aculturation,* con este significado: "[...] comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos" (Redfield 1936). El término traducido a nuestra lengua –*aculturation*– es utilizado por buen número de antropólogos latinoamericanos. Para nosotros el vocablo *transculturación* es mejor; lo propuso el cubano Fernando Ortiz para referirse a los intercambios culturales y las fusiones de elementos de culturas diferentes en contacto.

Las culturas son obra de los hombres en los procesos de sus actividades prácticas, históricas y sociales. Las integran bienes y valores materiales y no materiales que expresaban grados de dominio de aquellos sobre las fuerzas espontáneas de la naturaleza y de la sociedad, determinados por el modo de producción. Toda cultura material forma parte de las fuerzas productivas de una sociedad; la no material está compuesta por fenómenos de la superestructura. Ambas cambian

al destruirse su vieja base y la correspondiente superestructura. El sistema de relaciones de los hombres es establecido por la manera de vivir, y esta se vincula con las condiciones de la vida material. Por eso aquel se transforma al operarse modificaciones en el modo de producción.

Los cambios de la producción tienen su origen en los cambios de las fuerzas productivas. En función de estos se modifican las relaciones de producción entre los hombres, es decir, sus relaciones económicas. Esto no significa que las relaciones de producción dejan de influir sobre el desarrollo de las fuerzas productivas. Por el contrario, una vez creadas actúan sobre estas y aceleran o retardan su desarrollo.

El progreso de una sociedad depende, por una parte, del desarrollo de las fuerzas productivas y, por otra, de la acción de los hombres en los procesos de cambio social. Por eso, la supuesta oposición y exclusión mutua de lo cultural y lo social es un planteamiento que carece de base teórica y resulta insostenible en la práctica.

Vinculado íntimamente con el fenómeno progreso funciona el concepto *transculturación*. Porque las culturas receptoras deben enriquecerse en lo material y en lo no material con los elementos de la cultura difusora o dominante. Y, a su vez, esta utiliza lo positivo de aquella y opone resistencia a lo negativo. La transculturación es un conjunto de procesos en el transcurso de los cuales surgen conflictos entre elementos opuestos de culturas que tienden a excluirse mutuamente, pero al mismo tiempo tienden a identificarse.

Los procesos que conducen a la identificación pueden desenvolverse siguiendo tres direcciones: aceptación, reacción y adaptación. En esta última se manifiestan los niveles de transculturación alcanzados por las culturas en contacto. El encuentro de culturas provocado por actos de conquista da lugar a mecanismos diferentes: el grupo conquistado se deteriora económica, política y culturalmente. Y se construye un orden social apropiado para los objetivos de la conquista.

Las diferencias entre las técnicas avanzadas de los conquistadores y las de los conquistados facilita la construcción de un nuevo orden social. Las naciones mejor preparadas en el conocimiento y el uso de las técnicas científicas naturales dominan a las demás. Porque estas se imponen a la técnica mágica y cotidiana, y los grupos que las manejan controlan los otros. Colonialistas modernos conocedores de las técnicas avanzadas de la explotación petrolera, dominaron en nuestro país a los agricultores de tecnología atrasada.

La tecnoculturación es un aspecto del proceso de transculturación que impulsa el progreso técnico sin asegurar en todos los casos el progreso social. Los adelantos técnicos influyen en el desarrollo de la sociedad según el régimen social imperante.

La historia humana muestra que los avances tecnológicos pueden reflejarse tanto en beneficios como en perjuicios para los grupos donde suceden, conforme a los usos que se les den.

La torre petrolera hoy, como el arado de madera traído por los españoles en el pasado, simboliza transformaciones de la cultura material de los venezolanos. Ahora, como entonces, la utilización del progreso técnico como instrumento de conquista, lejos de impulsar el progreso social, lo detiene y lo deforma. Expresión de la deformación es la coexistencia en la Venezuela actual de tres estilos de vida yuxtapuestos: el petrolero, el urbano y el rural. Que conforman el complejo estilo de vida de buena parte de la población, sin trasfondo social y desarraigado en el ambiente nacional.

La penetración de rasgos de la cultura del petróleo altera el equilibrio ecológico de las regiones, y esto repercute en la vida social de sus pobladores: áreas de cultura pierden su carácter tradicional. Los campamentos petroleros han modificado la vida en el oriente y en el occidente de Venezuela. Y su desaparición, que presenciamos, provoca nuevos tipos de cambios regionales y nacionales. Tan significativos que la historia contemporánea del país comprende dos grandes épocas: 1) la prepetrolera; 2) la de la cultura del petróleo.

El paso de una época a otra se aprecia mejor cuando se estudian los procesos de formación y desarrollo de dos importantes bases sociales de la cultura del petróleo productos de esta, donde millares de venezolanos satisfacen sus necesidades de manera impuesta por los colonizadores: 1) el campo petrolero; 2) la "ciudad petróleo".

Estudio del campo petrolero

Campesinos pobres del estado Zulia, peones de haciendas e indígenas de la Goajira fueron los primeros pobladores de los campos petroleros de Venezuela. Participaron de forma violenta en un proceso de cambio de mayor complejidad que la adaptación de los hombres rurales a las condiciones de la vida urbana.

Porque el campo petrolero tiene rasgos propios, diferenciados de los que caracterizan a los centros urbanizados, que aparecen y se desenvuelven en un sistema socioeconómico que solo en parte existe en un ambiente de cultura nacional, cuya estructura se relaciona con entidades sociales que tienen otras culturas y constituyen comunidades de personas que desarrollan actividades específicas.

Hay en la comunidad del campo petrolero sectores sociales diferenciados unos de los otros por la manera de vivir; algunos son parte de la cultura nacional o de subculturas regionales. Formalmente el campo petrolero no se identifica con la organización y la autoridad político-administrativa de la región donde está enclavado (estado, distrito, municipio, caserío), pero se interinfluencian. En su dinámica, elementos opuestos de culturas en contacto luchan entre sí y al mismo tiempo tienden a interpenetrarse.

Los individuos pertenecen al campo petrolero y son controlados por las normas de este. Se les crean modos de participar y creencias que contribuyan al orden y la estabilidad del campo: donde el poder de los que mandan tiene expresión en actitudes generales y formas de ejercer la autoridad. Por eso, en un sentido general, la comunidad del campo petrolero puede ser considerada como una institución. Una institución colonialista.

Económica y política, porque asegura la acción colectiva de sus miembros sobre la base de la autoridad de una empresa poderosa manejada desde la metrópolis, con reglamentos y sanciones para conseguir mayor productividad mediante el esfuerzo de todos, organizada para que el trabajo humano rinda bastante.

Que destruye normas culturales precedentes e impone dictados que provocan conflictos con las definiciones culturales de los pueblos que influencia. El campo petrolero es un instrumento de los capitalistas extranjeros para creer y mantener una estructura de clases, de explotadores y explotados; una armazón sostenida jerárquicamente por jefes y administradores.

Es un centro con actividad que perturba la vida de los grupos que integran sociedades regionales vecinas. Que por su tendencia a la acumulación de capitales, tierra y fuerza de trabajo, por su funcionamiento, atrofia los sectores económicos débiles, de comerciantes y pequeños propietarios, que terminan dependiendo del campo petrolero y formando reservas de mano de obra para las operaciones de las compañías.

En los primeros tiempos, las posibilidades vitales de los pobladores de los campos petroleros son semejantes. Todos comparten los mismos riesgos. Por no existir medios que aseguren el alivio de los males individuales mediante vínculos con los empleadores, cada trabajador encuentra seguridad uniéndose a los que están en sus mismas condiciones. En conjunto crean una subcultura homogénea que hace reaccionar a las personas de forma similar ante símbolos iguales. Y esta homogeneidad cultural facilita la aparición y el desarrollo de una conciencia de clase que tiene expresión en comportamientos contrapuestos a las normas del grupo que dirige y administra el campo. Y, por extensión, de los que ocupan posiciones de poder y riqueza en la sociedad regional y en la nacional.

La adaptación al estilo de vida de los campos petroleros registra constantes búsquedas de un equilibrio entre las nuevas formas culturales y la herencia de otras formas. La hostilidad de los jefes extranjeros hace que los *criollos* reduzcan los riesgos y se defiendan reteniendo cierta identidad cultural. Fortaleciendo la cohesión del grupo frente al ambiente.

Las dificultades para alojarse, la obligación de trabajar alejados de familiares y amigos, las limitaciones de la libertad, tener que recibir órdenes transmitidas con una terminología desconocida, lo impersonal de las relaciones, etcétera, complican los procesos de adaptación. Crean situaciones conflictivas a los recién llegados con el deseo de ahorrar dinero para regresar ricos a las aldeas de origen, y el prestigio de quien ha viajado y conocido formas de vida no tradicionales.

Los pobladores de los campos petroleros llegan desde diferentes regiones del país. En su mayoría son jóvenes en buen número, se sienten liberados del trabajo de la agricultura que practicaban de sol a sol, de las monótonas y peligrosas operaciones de la pesca. Por duro que sea, el trabajo en la industria petrolera les resulta mejor, porque al terminar la jornada de cada día saben cuánto han ganado. Y pueden vivir sin depender de la incertidumbre de la cosecha, ni de las posibilidades y las contraposibilidades de éxito cuando se echa el chinchorro al mar.

Tiene el campo petrolero una fisonomía que choca con patrones tradicionales de vida; sus pobladores son afectados por la acción violenta de nuevas relaciones impuestas frente a estas y adoptan actitudes de reserva y de crítica a los procedimientos de los jefes extranjeros y los valores que representan. Son complejos los mecanismos de integración de campesinos, pescadores, artesanos, pequeños comerciantes venezolanos, a la comunidad del campo petrolero. La mayoría de esos mecanismos tiene la base en la vinculación de unos habitantes del campo con otros, que no es voluntaria ni consciente durante un largo período. Y se establece en el proceso de la producción.

Pero funciona. Porque afecta a personas que ocupan una misma posición en la organización social de la producción. Y en el conjunto de la población forman un grupo orgánico, objetivamente diferenciado, que cumple un papel definido en la organización del trabajo ya que desempeñan oficios iguales, ganan el mismo salario y gastan de igual forma el dinero que cobran. Constituyen una clase dentro del sistema social de clases del campo petrolero y, por extensión, dentro del sistema de clases de la sociedad regional y de la sociedad nacional.

Instituyen la clase obrera, porque en la organización de la producción del campo petrolero venden fuerza de trabajo y crean plusvalía; trabajan para las compañías y perciben un salario. En los primeros tiempos aportan la fuerza de sus músculos

únicamente, puesto que nada saben de las técnicas propias de la industria petrolera. Después se califican, asumen grandes responsabilidades al manejar herramientas costosas. Pero siguen perteneciendo al mismo grupo social, son obreros.

Las compañías establecen e institucionalizan un sistema de clases en los campos petroleros que genera una conciencia de grupo expresada a través de valores y de acciones. En la primera fase de su desarrollo, la obrera es solo una clase con respecto a otra, por su posición socioeconómica y las relaciones que derivan de esta posición. En una fase superior toma conciencia de sí misma y de sus intereses; se hace un grupo político potencial y actúa como factor de cambio de la sociedad.

En el campo petrolero, las relaciones de producción determinan las relaciones de las clases; constituyen su base. Pero hay, además en la superestructura, sistemas de estratificación social condicionados por un conjunto de valores. Los dos sistemas –el de clases básicas y el de estratificación superestructural– se compenetran. Las estratificaciones se apoyan en las relaciones de clases y llegan a constituir racionalizaciones del orden económico establecido. Existen, entre otras, las que establecen categorías ocupacionales y jerarquías que responden a criterios de diferenciación racial o étnica.

Los *trabajadores criollos* y los nacidos en las indias occidentales, por ejemplo, pertenecen a una misma clase social porque ocupan posiciones semejantes en el proceso de producción. Pero los segundos, cuando comienzan a trabajar, tienen mayor dominio sobre las técnicas de la explotación del petróleo, y hablan el idioma de los jefes; constituyen un estrato social y los criollos otro diferente. Sin embargo, aquellos, por ser negros, son mantenidos a distancia por los jefes blancos, individuos de una misma clase pueden ocupar diferentes posiciones de *status*. En consecuencia, los sistemas de estratificación ocupacional, racial y otros, no expresan la estructura social del campo petrolero, pero pueden considerarse como su apariencia. Es el sistema de clases lo que determina su estructura.

En la industria petrolera de nuestro país, los dueños de los medios de producción no son propiamente los superintendentes, jefes de departamentos, técnicos de alta calificación, que dirigen y administran los campos. Todos ellos se integran en un aparato administrativo-burocrático creado desde la metrópolis por los que efectiva, económicamente, controlan las compañías. Aquellos forman solo una capa de la clase social dominante.

El sistema de clases de los campos petroleros comprende dos clases principales: la de los capitalistas, representada físicamente por la capa señalada, y la clase obrera. Los primeros conflictos interclases tuvieron carácter económico; se planteaban en la dinámica de sus relaciones en el proceso de producción. Para mejorar sus salarios los trabajadores declararon huelgas. La de Mene Grande en 1925, paralizó

la industria en la zona costera del Distrito Bolívar del estado Zulia. Al abandonar el trabajo, más de cinco mil hombres manifestaron que volverían a ocupar sus puestos si las compañías pagaban mejor. Cinco días después, la empresa resolvió pagar siete bolívares diarios en vez de cinco como lo venía haciendo. Y los huelguistas regresaron al trabajo.

La falta de recreación constructiva hace que los pobladores de los campos petroleros visiten con frecuencia los expendios de licores y los centros de prostitución que brotan como hongos en los alrededores. Sitios donde tienen expresión de forma violenta prejuicios raciales, odios de clase, rivalidades ocupacionales. Embrutecidos por el alcohol, explotados y explotadores entran en contacto y tratan sobre cuestiones distintas al trabajo.

Se relacionan de forma que es imposible en el interior del campo petrolero, pues los criollos no pueden llegar hasta las zonas residenciales de los extranjeros, en las cuales viven replegados sobre sí mismos, en guardia, mientras afirman en territorio venezolano estilos de vida propios de sus culturas. En el campo, el extranjero es un productor de órdenes para el criollo. Y este un cumplidor de las mismas. Actuar de otra forma disgusta al *musiú* y puede costar al obrero el despido y hasta su incorporación a la "lista negra" que descarta las posibilidades de trabajo en la industria petrolera. El criollo también vive en guardia; acumula temores y odios.

Los sábados por la noche, principalmente, pobladores del pequeño mundo de los "extranjeros blancos" visitan los centros de diversión donde los criollos forman la mayoría de la clientela. En las mesas de juego y las salas de baile se reduce la distancia social entre el que manda y el que debe obedecer. Se confunden unos con otros, beben, cantan y se emborrachan juntos: consiguen favores fáciles de mujeres de apodos que se relacionan con la actividad petrolera: "La Tubería", "La Cuatro Válvulas", "La Cabria", "La Remolcadora" y otras.

Todo marcha bien hasta que un *musiú* hace alarde de poder y riqueza, o uno de los *nativos*, estimulado por las cervezas consumidas, decide cobrar vejaciones sufridas en los lugares de trabajo. El Hijo de la Noche, El Dragón de Oro, La Media Luna y los demás *cabarets* de las zonas petroleras han sido escenario de escándalos y peleas sangrientas donde participan fornidos margariteños, altos empleados de las compañías y maracuchos hábiles en el manejo de la peinilla.

Maifrends es el remoquete de los negros traídos por las empresas desde las Indias Occidentales. Al llegar a los campos se mantienen alejados de los criollos para cumplir órdenes de los jefes extranjeros, que los desprecian por su piel oscura, pero los prefieren para el trabajo por ser más dóciles que los venezolanos. Estos, que no entienden lo que se dicen en inglés antillano con los jefes blancos,

desconfían de los *maifrends* y no pierden oportunidad para golpear trinitarios y jamaiquinos.

Los margariteños[3] son los preferidos para las labores que se adelantan en el Lago de Maracaibo; los isleños constituyen, de hecho, un personal especializado en trabajos dentro del agua. Para los que se realizan en tierra resultan más efectivos y rendidores los maracaiberos,[4] los corianos[5] y los andinos. En este sentido puede hablarse de una división del trabajo establecida por los empresarios, que se proyecta y da lugar a fricciones en la vida cotidiana de los grupos de trabajadores.

Los del oriente del país viven en barrios donde se grita, entonan canciones marineras y se cree en la Virgen del Valle. Los de la región occidental son silenciosos, forman barrios menos alegres. Y no faltan los conflictos interbarrios. Sembrando en Venezuela, rodeado de grupos de personas desintegradas de la sociedad nacional, el campo petrolero extiende constantemente su influencia. La cultura del petróleo entra en contacto con *subculturas criollas* para ajustarlas a su disciplina. El proceso tiende a convertir el campo petrolero en "metrópolis" de la región, que impone de afuera hacia adentro una conducta. Da lugar a la coexistencia de estilos de vida diferentes: los legítimos o tradicionales que se nutren de adentro hacia afuera, y los artificiales que los hacen de afuera hacia adentro.

La cultura del petróleo presiona a las culturas rurales para que modifiquen su escala de valores, hábitos y pautas. Impone una transformación que provoca ansiedad colectiva y engendra situaciones conflictivas donde juegan sentimientos nacionalistas. Los cambios que suceden en las comunidades criollas son distintos de aquellos que afectan agrupaciones donde aparece y se desenvuelve el fenómeno urbanización. Porque no expresan avances en la ruta del progreso social, ni responden a mecanismos de transculturación propiamente dichos.

El campo petrolero no es una ciudad, tampoco una aldea. Es una plantación industrial, un sistema socioeconómico incrustado en la sociedad nacional como efecto del colonialismo moderno. Un centro de población *sui generis*, una categoría demográfica propia de países dependientes. Muy mecanizado; un medio adecuado para que predominen las relaciones capitalistas. Surge en el territorio venezolano como una organización social extraña, superpuesta, dirigida por hombres de culturas diferenciadas de las culturas y subculturas existentes en el país. Con una producción racionalizada, distinta del modo de producción local. Por la abundancia de petróleo en el subsuelo, Venezuela resulta ser ambiente

3 De la Isla de Margarita, estado Nueva Esparta. N. de las eds.

4 De Maracaibo, capital del estado Zulia. N. de las eds.

5 De Coro, capital del estado Falcón. N. de las eds.

adecuado para el desarrollo de los campos petroleros. Por eso brotan como hongos en Zulia, Falcón, Anzoátegui, Monagas, Guárico, Bolívar.

En su dinámica, abundan conflictos que se agudizan con rapidez y tienen expresión en acciones colectivas de los trabajadores, como reflejo de la conciencia común del grupo, que tiene deseos y aspiraciones comunes. Conciencia común que supera fricciones interregionales e interbarrios y actitudes que entorpecen sus relaciones de integrantes de una misma clase social. Que desencadena luchas espontáneas, aglutina a los explotados en la comunidad del campo petrolero y crea condiciones para que los trabajadores, más adelante, participen en luchas conscientes.

Por su aislamiento, por vivir y trabajar en ambiente propio, los trabajadores petroleros se preocupan y luchan fundamentalmente por sus intereses particulares. Durante años esta actitud es un rasgo del grupo, que sabe poco de lo que sufren y hacen otros grupos de trabajadores en diferentes regiones del país. Su universo es reducido: comprende las hectáreas ocupadas y explotadas por la empresa extranjera donde trabajan. Ignoran su condición de destacamento principal de una clase social embrionaria; no tienen conciencia de su misión histórica. Carecen de una ideología que, derivada de su existencia social, exprese intereses clasistas.

A los campos petroleros llegan venezolanos de todas las regiones del país y muchos extranjeros. Algunos consiguen trabajo en las compañías. Otros fracasan en sus gestiones, pero se quedan en la zona: engrosan las poblaciones de las comunidades vecinas. Son peones de haciendas, artesanos de la provincia, pequeños agricultores, profesionales sin empleo, que tratan de "abrirse camino" como obreros y empleados de las compañías petroleras. Y al no lograrlo deben enfrentarse a un ambiente extraño y hostil, abandonar proyectos forjados en sus lugares de origen y convertirse en mesoneros de restaurantes chinos, sirvientes de comerciantes libaneses, vendedores de helados y empanadas, choferes de carritos por puesto, cargadores de maletas en los muelles, pregoneros del diario *Panorama*, de Maracaibo, y obreros de pequeños talleres de latonería, carpintería o zapatería. Forman parte de una población que, sin prestar servicios en dependencias de las compañías, viven de estas indirectamente.

Los que trabajan en los campos petroleros se surten de alimentos, vestidos, medicinas y lo indispensable en los *negocios* establecidos en las comunidades vecinas. La operación de compra y venta relaciona a los trabajadores con los pobladores de estas, pero no llega a vincularlos íntimamente. Para el personal de las compañías, la población de esas comunidades viven en un "mundo" distinto que no les interesa.

El campo petrolero: sus máquinas, sus hombres, impresiona a los pobladores de las comunidades vecinas; su dinámica complicada se les hace misteriosa, inquietante.

Es algo poderoso que se manifiesta en grandes torres de acero clavadas en la tierra y en el agua, tubos gruesos como robustas serpientes de cobre, flotas de camiones, buques-tanques y, sobre todo, aquellos "demonios rubios" con los bolsillos llenos de moneditas de oro con las que pueden comprar todo y regalar cuando se emborrachan.

Entre los grupos humanos de la periferia se difunden leyendas sobre un complejo urbano montado en los campos petroleros: avenidas anchas, negras y limpias que comunican las oficinas de la empresa con las viviendas y los sitios de recreación particulares de los jefes extranjeros. Entrar y salir por los portones de las compañías da prestigio, porque hacerlo implica vinculaciones con las empresas que dominan en la región. Quienes lo hacen constituyen una élite, un grupo privilegiado.

El progreso de integración y desarrollo de los trabajadores petroleros como grupo social fue violentado por los sucesos desencadenados a raíz de la muerte del dictador Juan Vicente Gómez. El impacto comienza a transformarlo de grupo social en sí en grupo social para sí. Entre sus componentes surgen dudas sobre la validez de concepciones mantenidas hasta entonces; se manifiesta la tendencia a comentar lo que acontece en el país e interesarse por ideas que antes se rechazaban. Se intenta el análisis de los acontecimientos en función de intereses económicos y sociales. Como parte de una clase social, los trabajadores petroleros empiezan a tomar conciencia de sus propias experiencias y a imprimir a sus acciones colectivas formas políticas de la lucha de clases.

Lo espontáneo va dejando de ser lo determinante de los movimientos en los cuales participan, es sustituido por objetivos conscientemente planteados y producidos por el conocimiento de la contradicción entre el régimen social del campo petrolero y sus intereses de trabajadores, por la comprensión de que la defensa de estos los une con las demás capas de la clase obrera de Venezuela y con el proletariado del mundo. En 1936 los trabajadores petroleros viven el momento más interesante de su desarrollo como destacamento de una clase social: el paso de las formas económicas de lucha a las formas políticas.

Al *gomecismo* lo sobreviven fuerzas e instituciones que le sirvieron de base económica: los monopolios extranjeros y principalmente las compañías petroleras. Por eso las acciones de las masas populares se inician signadas de nacionalismo. El estado Zulia, fortaleza de los colonialistas del siglo XX, sirve de escenario a grandes combates por la democracia y la independencia económica.

La participación en las luchas contra los explotadores extranjeros revela a los trabajadores petroleros su fuerza como grupo social. Asimilan las nuevas experiencias y comprenden que otros grupos en el país tienen necesidades semejantes a las de ellos y es conveniente sumar esfuerzos. Cuando analizan

políticamente sus relaciones económicas con los patronos extranjeros, estas se reflejan de manera directa. De ahí que se formen conceptos de carácter ideológico que definen los objetivos de la lucha, los programas y las tareas que se les plantean. Y en torno a estos conceptos el grupo se cohesiona y fortalece.

Una vez incorporados al frente nacional que se propone la realización de cambios sociales cuantitativos y cualitativos, los trabajadores petroleros participan en combativas movilizaciones de masas. La más importante es la huelga general de junio de 1936, declarada para impedir la aprobación en el Parlamento de una ley fascista denominada de Orden Público.

Finalizando el mismo año, los sindicatos petroleros presentan un pliego de peticiones: reconocimiento de las organizaciones representativas de los trabajadores de la industria; libre tráfico por las carreteras y los caminos construidos por las compañías; eliminación de las alambradas que aíslan los campos petroleros; más y mejores viviendas para los obreros y los empleados; aumentos de salarios; otras reivindicaciones económicas. Un pliego donde figuran justamente combinados las aspiraciones económicas específicas y algunos objetivos nacionalistas. Las compañías se niegan a discutir con los representantes de los sindicatos y estos, después de dar cumplimiento a lo dispuesto en la legislación laboral vigente, acuerdan una huelga cuya efectividad llegó a estimarse en un 75%.

Las poblaciones vecinas de los campos petroleros se solidarizan con los huelguistas. También los trabajadores de todo el país representados en el Primer Congreso Sindical Nacional reunido en Caracas, los partidos políticos progresistas, las asociaciones estudiantiles. La huelga se mantiene cuarenta días y es suspendida por un decreto ejecutivo producido en Miraflores por el presidente [Eleazar] López Contreras, que es un documento autocrático, antiobrero y antinacional. La resolución gubernamental, publicada en la Gaceta Oficial, es acompañada por diversas medidas policiales y expulsiones del país de los más destacados participantes en la lucha contra las compañías y los líderes de las organizaciones políticas populares. Los jefes de las petroleras colaboran suministrando listas de "agitadores" para extrañarlos del estado Zulia.

El decreto de López Contreras, de carácter legal, muestra a los trabajadores petroleros que, entre el gobierno y las empresas extranjeras, existen no solo relaciones políticas, sino también relaciones jurídicas que expresan vínculos materiales y económicos. Aprenden en la práctica que los colonialistas y las clases dominantes se sirven de las leyes para regular las relaciones de los venezolanos entre sí, de la forma que más conviene a los monopolios extranjeros. En los años 1937 y 1938 se abren nuevos campos petroleros en el oriente de Venezuela. Nueve mil trabajadores se concentran en los estados Anzoátegui y Monagas; el modesto caserío de El Tigre se convierte en centro comercial floreciente. Maturín

crece a velocidad que sorprende y Puerto la Cruz cuadruplica su población en el transcurso de tres años.

Buen número de los trabajadores petroleros de la zona oriental son veteranos llegados desde el estado Zulia, que saben organizar sindicatos y dirigir huelgas. Algunos de ellos son militantes del partido revolucionario de la clase obrera. Entre los jefes extranjeros de los nuevos campos hay también participantes en las luchas habidas en los campos de occidente, que saben obstaculizar la formación de sindicatos, perseguir a los dirigentes más capaces y abnegados. Por eso la sindicalización en Anzoátegui y Monagas es una tarea más difícil que la de Cabimas y Lagunillas; su realización reclama firmeza y abnegación.

La historia de la constitución y la legalización del Sindicato de Trabajadores Petroleros de El Tigre, por ejemplo, está llena de maniobras y agresiones de las empresas y de actos combativos de los trabajadores. El movimiento petrolero de la zona oriental surge y se desenvuelve vinculado con el movimiento petrolero de occidente; en muchos aspectos es la reproducción, mejorada, de este, que es el gran surtidor de cuadros de todo el país. En los congresos nacionales de la industria se aprecia el alto nivel de conciencia de clase de los asistentes y un sentimiento de unidad proletaria.

Organizados y unidos los encuentra el bombardeo de Pearl Harbor, que trae la guerra a nuestro continente. El presidente [Isaías] Medina Angarita garantiza la existencia y el funcionamiento de los sindicatos en escala nacional, y en 1943 la Unión Sindical Petrolera [UPS] convoca y realiza un importante congreso industrial.

Hitler se propone impedir la salida del petróleo de nuestro país hacia los frentes de las potencias aliadas. Submarinos nazis torpedean las refinerías de Curazao y Aruba. Marinos petroleros venezolanos pierden la vida y la UPS reclama del gobierno medidas de urgencia y seguridad para los compañeros dedicados a la transportación del codiciado combustible.

Las compañías, presionadas por los trabajadores organizados y las masas populares, aumentan en un 20%, con mínimo de setenta bolívares mensuales, el sueldo de los que viajan entre puertos del Lago de Maracaibo y Las Piedras. El 20%, con mínimo de cien bolívares, a quienes lo hacen entre Maracaibo, Curazao, Aruba y puertos de Venezuela fuera del Golfo. Los aumentos son aplicados en el curso de los viajes de Maracaibo a los campos petroleros y puertos de desembarque, deduciendo únicamente las paradas mayores de veinticuatro horas. En aquel momento, los trabajadores petroleros son la vanguardia del pueblo de Venezuela. El sector más consciente de la clase obrera nacional y parte importante del frente sindical latinoamericano. Son temidos por las compañías extranjeras que ocurren a recursos diversos para restarles poder.

Los colonialistas ensayan formas nuevas de relaciones con el personal criollo, echan las bases económicas y sociales para el desarrollo de una *aristocracia obrera* que divida el frente clasista de los trabajadores. Para lograrlo cuentan con las fabulosas ganancias que proporciona la explotación del petróleo nacional, que permiten remunerar de forma *especial* buen número de trabajadores seleccionados. Sus bases sociales son creadas por el estilo de vida de estos, muy superior al del trabajador común.

Los planes de *aristocratización* tienen éxito en algunas capas de los trabajadores petroleros. Mas no consiguen formar una aristocracia obrera semejante a la que existe en los países de gran desarrollo; en su lugar surgen los "empleados de confianza" vinculados con la burocracia estatal. La industria petrolera es ambiente abonado para el florecimiento de la burocracia obrera; burócratas son los directivos de los sindicatos adictos al gobierno y las compañías. Hombres marginados del proceso de la producción del petróleo (porque nunca se ligaron a ella) o lo estuvieron hace muchos años, que ahora "representan" a los trabadores y, en su nombre, firman contratos antisindicales con las empresas.

La burocracia sindical forma una tupida red de hombres parásitos, sin escrúpulos, que envuelven organismos y personas, maniobran y corrompen, que hacen esfuerzos por destruir la conjugación del amor a la patria con el odio a los colonizadores e impedir que las luchas de los trabajadores se perfilen como acciones de liberación nacional. Las compañías, con la colaboración de los burócratas, amarran a los obreros con la firma del primer contrato de trabajo en la industria el año 1946, y aseguran la "paz laboral" durante tres años.

Creada esta situación descartan cualquier oposición por parte de obreros y empleados, porque el contrato nada garantiza en materia de estabilidad, y en cambio congela los salarios mientras el costo de la vida sube verticalmente. La contratación hace posible que las compañías monten sistemas de trabajo sin provocar conflictos. Hace que los trabajadores produzcan más, de acuerdo con las exigencias de los mercados mundiales, y favorecen la programación de acciones dirigidas a conseguir la división de las filas obreras y su domesticación mediante la violencia o el soborno.

Para los colonialistas del siglo XX tiene importancia conocer el uso que los trabajadores hacen del tiempo libre. En su empeño de que lo usen "bien" fundan centros deportivos, clubes sociales, agrupaciones culturales y otros organismos semejantes administrados por "empleos de confianza". Fomentan fiestas, competencias que despierten interés por las diversiones "sanas y apolíticas" en un ambiente de "conciliación y sincera amistad" entre jefes y empleados, extranjeros y criollos.

Crean honores y premios (cantidades de dinero, medallas, becas para estudiar en Estados Unidos, pasajes para viajar a Puerto Rico); construyen viviendas, organizan sistemas de préstamos, ponen a funcionar escuelas. Todo esto con dos grandes finalidades: a) crear un mejor estado de ánimo de los trabajadores que los hace producir más y mejor; b) amortiguar las expresiones de la lucha de clases planteada de forma aguda en los campos petroleros.

Es política laboral de los empresarios hacer *concesiones* a los trabajadores "rendidores" y "disciplinados" en el trabajo. "Sanear" los personales de las compañías mediante despidos masivos de los "malos obreros", sospechosos" e "inconformes". Las listas "negras" se enriquecen constantemente con la incorporación de nuevos "indeseables" y gentes de "mala conducta", de lo cual informan a la policía. Los burócratas sindicales actúan desde afuera con la finalidad de desintegrar al grupo social de los trabajadores petroleros; en los sindicatos violan los métodos democráticos que consagran los estatutos, pagan divisionistas profesionales, montan provocaciones, propagan la indisciplina y ejercen la corrupción. Hacen despedir y encarcelar a cuantos se oponen a sus planes.

Hay trabajadores del petróleo que logran descubrir lo fundamental de la dinámica de la sociedad venezolana y las leyes que la rigen. Lo consiguen en la medida que asimilan la teoría científica del movimiento obrero y sus vinculaciones con la práctica política. Pero no todos desarrollan la conciencia social a un mismo ritmo; unos se quedan rezagados, víctimas de las maniobras y deformaciones que los margina de la ruta del progreso y los pone al servicio de clases extrañas. Llegan a convertirse en agentes de los colonialistas y de las clases dominantes en el seno del movimiento obrero.

El trabajo especializado y el uso de técnicas complejas en la industria petrolera aparece con el desarrollo de las fuerzas productivas. La producción crece de forma vigorosa y los cambios que se producen en el proceso, profundizan diferenciaciones entre los trabajadores y hacen surgir capas mejor retribuidas. Esta diferenciación es aprovechada y estimulada por los jefes de las compañías. Procuran que determinados sectores se muestren satisfechos con su situación y, en consecuencia, dispuestos a los entendimientos con los empresarios.

Sirven los burócratas sindicales de vehículo de las desviaciones ideológicas que minan la fuerza y restan cohesión al grupo social de los trabajadores petroleros; influyen desde posiciones variadas: directivas sindicales, administración de centros recreativos, cargos públicos. Se mueven muy cerca de los gerentes, superintendentes y altos jefes de las compañías; entre ellos se cuentan quienes ocupan cargos de confianza en los campos petroleros.

Con el gobierno de los militares establecido en 1948 aparece en la escena de la actividad social petrolera un nuevo personaje: el *gangster* sindical. Lo paga y maneja el dictador Pérez Jiménez para formar su propio "movimiento obrero". El *gangster* sindical trabaja en combinación con la policía; se dedica a desplazar por medios violentos a los burócratas del partido Acción Democrática y levantar en los sindicatos del ramo una maquinaria terrorista al servicio de las compañías.

El surgimiento del *gangster* sindical marca en nuestro país el comienzo de una época difícil y sangrienta del movimiento obrero, días en los cuales mueren muchos obreros y los sindicatos "sesionan" con la presencia en el local de la temible "Seguridad Nacional" y de funcionarios del Ministerio del Trabajo. El *gansterismo* provoca cambios cuantitativos y cualitativos del grupo social de los petroleros; sus efectivos más antiguos son eliminados y sus puestos ocupados por recién llegados a los campos, cuidadosamente escogidos por la policía privada de las empresas. Veteranos trabajadores del petróleo tienen que pasar a formar parte de otros destacamentos de la clase obrera nacional; se convierten en choferes de plaza, pequeños comerciantes, trabajadores de la construcción o desaparecen en la dimensión indefinida de los desclasados.

Los trabajadores petroleros, como grupo, se transforman constantemente. Se convierten en un nuevo grupo, distinto del tradicional. Débilmente integrado, sin iniciativa, que evita los conflictos de trabajo con las compañías y teme a los *gangsters* y a la policía. Es un grupo dispuesto a enterrar "el hacha de la guerra de clases". Despolitizado, replegado sobre la vida privada de sus integrantes, invadido en buena parte por la resignación y el derrotismo.

Con la transformación del grupo baja la tasa de sindicalización. El marco estructural del campo petrolero es aceptado como institución que funciona para resolver los problemas que engendran las relaciones de producción. El nuevo grupo carece de unidad interna, no tiene conciencia clara de su identidad social. Es parte de una clase a "medio hacer", sin fisonomía, aluvional, socialmente descompuesto, sin capacidad de presión. El grupo participa en un movimiento sin autonomía, domesticado por el absolutismo político de los monopolios extranjeros y la presión coactiva del Estado militarista.

El *gansterismo* se hace sistema. Elimina los aparatos de reformismo y corrupción montados por los *acciondemocratistas*, porque les resultan innecesarios. Ahora se persigue al obrero consciente sin contemplaciones ni disimulos, se le margina de la actividad sindical y política. Hay un nuevo modelo de "dirigente sindical" que no es un oportunista sino un delincuente, no es un traidor a la clase obrera porque nunca ha tenido que ver con ella, no es un reformista porque no tiene interés en reformar sino en el mantenimiento del régimen militarista. Es un mercenario pagado por los militares y las compañías.

Los empresarios petroleros, que son calculados y sacan las cuentas en función del mañana, comprenden que el *gansterismo* sindical les produce beneficios pasajeros, inestables. Porque puede desaparecer como sistema en un momento cualquiera, con la destrucción del régimen de los militares que lo amamanta. Por eso, al mismo tiempo que aprovechan a los *gangsters*, impulsan planes de domesticación de grandes proyecciones. Reconstruyen y fortalecen las bases del reformismo sindical como ideología de los trabajadores petroleros.

Las compañías en los campos petroleros actúan en dos niveles, alternan las formas de proceder y las combinan de acuerdo con las circunstancias. Utilizan la violencia, rechazan cuanto signifique mejoramiento de relaciones. De aplicar esta parte del plan se encargan los *gangsters,* los cuerpos represivos oficiales y particulares que pagan las empresas. Al mismo tiempo desarrollan programas de viviendas, abren escuelas para los hijos de los trabajadores, remodelan los clubes, construyen parques, canchas de béisbol. Fomentan asociaciones de *bienestar social* y *culturización*, hacen planes familiares de ayuda y orientación a la mujer como individuo de la comunidad del campo petrolero. Organización de campos deportivos, inician cursillos de seguridad industrial, viajes, excursiones.

En este ambiente, el nuevo trabajador no encuentra a quién querer u odiar, no sabe dónde están sus amigos y dónde sus enemigos, carece de motivos para rebelarse y de razones para sentirse satisfecho. Piensa con ideas generales. Llena su tiempo libre con planes puestos en marcha por una red de funcionarios visibles e invisibles cuya función es alienar el ocio del personal de las compañías.

Las empresas mejoran las urbanizaciones donde viven los trabajadores; tratan de convertirlas en zonas residenciales para que la vida familiar ejerza influencia negativa sobre la actividad sindical y política del obrero. Se procura que este deje de ir al sindicato y se quede en la casa leyendo historietas de "muñequitos", folletos que relatan aventuras del FBI, crónicas de béisbol, oyendo programas de radio debidamente elaborados, o asistiendo para acompañar a sus hijos a las salas de cine gratis o a fiestecitas en casas vecinas.

A más de una familia obrera se le crea el deseo de vivir como los empleadores. Decoran las viviendas de forma semejante a las de estos. El dueño de la casa lleva corbata los domingos, se limpia los zapatos y visita a los amigos que desempeñan "cargos de confianza". Van olvidando la distancia social que los separa de los empleados y dejan de pensar que estos amigos circunstanciales pueden convertirse, por razones de clase, en sus adversarios.

El control por los capataces en el sitio de trabajo, la alienación del ocio por la "culturización de masas" hace que la vida del trabajador petrolero sea gris: sin emociones, aislada y llena de frustraciones, empeñada en huir de una alienación

por medio de otra. En buena parte su salario es cambiado por billetes de lotería, boletas de rifas que les provocan expectativa y rompen la monotonía de su existencia. La familia petrolera termina haciéndose supersticiosa, practica la brujería, consulta horóscopos en una eterna búsqueda de soluciones para los problemas que surgen en su dramática soledad.

De vez en cuando, el obrero pasa por el local del sindicato llevado por el miedo: conviene ser visto por el *gangster* de guardia. La visita es corta. Se vive un período de parálisis del movimiento popular, de sindicatos sin militantes, de exitosas "relaciones humanas" por parte de las empresas, de contratos de trabajo que se "prorrogan" automáticamente, de ocupación militar de los campos petroleros.

El terror patrono-policial que alterna con los planes de ablandamiento y desmoralización, deforman y desintegran el grupo desde fuera. En 1950, deportes y diversiones programadas absorben el tiempo libre de los trabajadores. Y la situación se prolonga hasta 1958, cuando las masas populares echan del gobierno al pelotón de militares comandado por Pérez Jiménez.

Las radiodifusoras del estado Zulia transmiten juegos de pelota que suceden en Cabimas, mientras en las calles de Caracas obreros textiles, choferes, constructores y grupos de las capas medias de la población combaten por la libertad, la democracia y la independencia nacional. En esa oportunidad los obreros petroleros acusan los efectos de la cultura de conquista y pierden su condición de vanguardia del pueblo de Venezuela, para ser sustituidos por otros destacamentos de la clase obrera nacional.

La cultura del petróleo deja huellas grandes y profundas; forma "hombres Creole" y "hombres Shell", nacidos en el territorio venezolano pero que piensan y viven como extranjeros; hombres de las compañías y para las compañías, personas antinacionales. Expresión de un mestizaje repugnante resultado de una política de "relaciones humanas" aplicada por los colonialistas. Obra de los monopolios internacionales animadores de aquella cultura. Tanto el "hombre Creole" como el "hombre Shell" asimilan los elementos propios de la cultura del petróleo y tienden a sustituir lo venezolano por lo norteamericano principalmente. Su estilo de vida copiado, impuesto, lo consideran expresión de progreso. Que, en su opinión, los hace superiores en un mundo de *nativos*, con estilos de vida *primitivos*.

El derrocamiento de Pérez Jiménez significó la huida sin controles de los *gangsters* sindicales. En general, trataron de ocultarse en su viejo y familiar submundo del lumpen. Dejaron los sindicatos petroleros sin trabajadores y sin dinero. Había que reconstruirlos y fortalecerlos, reincorporarlos al frente nacional de liberación.

El trabajo lo emprenden principalmente viejos trabajadores petroleros que salen de las cárceles o llegan del exterior, donde los expulsara la dictadura. Cuentan con

la ayuda de los que lograron burlar la vigilancia y siguen en las empresas como sobrevivientes también de los antiguos burócratas creados por Acción Democrática y desplazados de sus posiciones por los *gangsters*, pero deseosos de volver a ocuparlas. Para lograrlo se apoyan en los "hombres Creole" y los "hombres Shell"; las compañías ayudan a unos y otros y forman una nueva burocracia sindical.

El grupo de los trabajadores petroleros reaparece como fuerza social importante, aunque no tanto como en el 30 y el 36. La influencia de los empleados ha crecido notablemente; en sus filas hay "hombres Creole" y "hombres Shell" que insisten en la conveniencia de aplicar planes de "bienestar social" y lograr "fórmulas" de entendimiento con las empresas.

Predomina en los campos petroleros una élite desenraizada del ambiente social, con un estilo de vida que no es el de los trabajadores, facilidades de movilidad ascendente y mentalidad de *clase media*. Constituye una constelación sociológica que acerca sus componentes a la pequeña burguesía y obstaculiza las comunicaciones de estos con los efectivos de la clase obrera. La distancia social que separa a los dirigentes y administradores sindicales de las bases es grande. Aquellos forman un subgrupo que se adapta más a las formas de vida de los empresarios extranjeros, y desprecian lo nacional. Ayuda a la desintegración de la cultura venezolana y sus componentes son manejados por los portadores de la cultura del petróleo.

Muchos trabajadores petroleros viven hoy en estado de melancolía política como resultado de los perjuicios ocasionados por la extensión y el afianzamiento de la cultura del petróleo, que pasa de generación en generación, con modalidades propias y consecuencias de orden social y psicológico. Algunos intentan resolver los problemas que las instituciones existentes en el campo petrolero no les solucionan. No lo consiguen por las condiciones objetivas impuestas, que tienden a perpetuarse a través de generaciones por medio de su efecto sobre los niños. A temprana edad los trabajadores absorben valores y actitudes básicas de la cultura del petróleo.

Son terreno fértil para el desarrollo de la cultura del petróleo las personas de las capas inferiores de una sociedad en transformación que sufre de alienación parcial. Se afianza con mayor prontitud en los grupos llegados a los campos petroleros desde centros urbanos que entre los venidos de aldeas campesinas de culturas tradicionales estables. Rasgos de la cultura del petróleo al nivel del grupo familiar son la ausencia de la infancia como etapa larga del ciclo vital, la iniciación sexual muy temprana, abundancia de uniones libres, frecuente abandono de mujeres e hijos, falta de intimidad y tendencia al autoritarismo. Otros rasgos son la falta de capacidad para aplazar la realización de los deseos o planear para el futuro, el

fatalismo, la creencia en la superioridad del macho y la posesión de un sentido menguado de la historia.

Como toda cultura, la del petróleo ofrece a los grupos humanos un proyecto vital, soluciones preparadas que evitan el tener que partir desde cero en cada generación. Sin embargo, la cultura del petróleo no llega a ser muy profunda, es más bien superficial: entre los que viven en ella hay vacíos y sufrimientos; no procura satisfacciones suficientes, estimula la desconfianza y aumenta la impotencia y el aislamiento.

La cultura del petróleo es primero impuesta y después aprendida. Todo hombre es un ser histórico y la cultura de que forma parte cambia en el tiempo. El trabajador petrolero es un ser histórico y la cultura del petróleo ha de cambiar en el tiempo, desaparecer.

La "ciudad petróleo"

En las primeras décadas del siglo XX, Venezuela es un puñado de aldeas regadas en un amplio territorio. Las que concentran mayor número de personas se denominan ciudades. Y de estas, Caracas, la capital de la república, es la más poblada y de superior importancia política y cultural.

Hay aldeas aisladas, poco afectadas por la acción urbanizadora, de poblaciones primitivas por su trabajo y maneras de vivir, que repiten las formas de trabajo con las estaciones, y los modos de vida con las generaciones de culturas orientadas hacia la tierra: viven para sus cosechas, sus hijos y su iglesia. Aldeas donde la innovación es un fenómeno raro y no se estimulan las experimentaciones, que funcionan según códigos morales estrictos y rígida organización familiar. Donde la autoridad del padre nunca se pone en duda y los ancianos ocupan posiciones que conservan hasta la muerte.

Las hay también donde se conoce la actividad urbanizadora, y aunque sus pobladores prefieren mantener modos de vida tradicionales, viven en proceso de cambio. En unas, los niveles de urbanización son más altos que en otras; se hacen más urbanas en las maneras de vivir aunque sigue predominando el trabajo agrícola.

La Rosa es para entonces una aldea aislada del estado Zulia. Comprende un número reducido de viviendas construidas con barro rojo, caña brava y techos de anea, habitadas, entre otras, por las familias Basabe, Bermúdez, Borjas, Díaz y Olivares, que viven de la agricultura y la cría de ganado menor principalmente.

Cabimas, con trescientas casas y mil quinientos habitantes, es otra aldea del mismo estado. Comprende cuatro leguas de tierras baldías limitadas así, según documentos oficiales sobre "Deslinde de los Ejidos de Cabimas":

> Se fija un punto de partida al frente de la iglesia a treinta metros de distancia hacia el occidente; luego se sigue por el camino real que conduce a la parroquia Santa Rita, y que pasa por los caseríos Ambrosio, Pueblo Aparte, La Gloria, La Represa y La Misión, hasta llegar por todo el camino, a rumbo y distancia, al punto en que corta el río Mene, línea divisoria entre las parroquias Cabimas y Santa Rita, resultando una longitud de cinco mil setecientos metros. Del mismo punto de partida, se sigue, también a rumbo y distancia el camino real que pasa por los caseríos La Vereda, La Salina, La Rosa, Hato Nuevo, Punta Gorda y Los Riteros, y se llega al último hato de este lugar, con una distancia de diecisiete mil metros. Desde el punto de encuentro del primer camino con el río Mene, se miden hacia el Este, cinco mil metros o sea una legua. Síguese aproximadamente el curso de dicho río y pasa por la Ciénaga del Templadar hasta una distancia de esta, de seiscientos metros que aparece limitada por un estantillo. En el último hato de Los Riteros, y a partir de un estallido ahí fijado, se sigue el camino carretero que parte de dicho lugar hacia el Oriente y se miden tres mil quinientos metros; este punto aparece también limitado con un poste de madera. Como pina auxiliar se trazan: una que sale del punto de partida, rumbo al Este, y termina a ocho mil quinientos metros; otra del caserío La Rosa y termina a una distancia de cinco mil metros; desde el extremo de esta se traza una línea que pasa por el extremo de la anterior y termina en el poste del Templadar; y además otra recta que termina en el poste del camino carretero del lugar llamado Los Riteros.

Es un pueblo de agricultores, criadores y cortadores de madera. Con una sola calle de tierra y noches oscuras por la falta de luz eléctrica, casas de paredes de barro y techos de palma. Sin comunicaciones con las poblaciones vecinas: el correo, en bote de vela, llega de Maracaibo una vez a la semana.

En 1910, el ingeniero civil Pedro José Rojas elabora un informe que revela la riqueza del subsuelo donde años después se establecen los campos petroleros Mene Grande y Bachaquero. Vale la pena conocer lo que se dice en la parte titulada "Ventajas":

> No concurre en esos terrenos otro mérito sobre los baldíos adyacentes, que el de las buenas sabanas Barquis, Larga, Patiecitos, Sabanetas, Barroso, Santa Bárbara y Matajey, por la proximidad de los yacimientos de asfalto (Mene Grande), donde el ganado perece atascado. Esta circunstancia

> perjudicial sería salvada cercando esos extensos potreros artificiales, pero aún estamos muy fracasados para tal adelanto de la explotación pecuaria. También podrían transformarse las sabanas en zonas agrícolas, pues, hay fertilidad en el suelo, y las condiciones climatéricas, influidas por la evaporación del Lago y las lluvias, suplen las dificultades del regadío, pero esto requiere una población que, no solo esa zona sino la próxima al Lago, no alcanzará en un siglo. El valor de esos terrenos está por ahora *en la posibilidad de descubrir fuentes de petróleo, pues dos (2) semanas antes que yo, estuvo haciendo estudios allí una comisión de la Compañía Petrolera y, según informes que obtuve, salieron satisfechos de sus investigaciones...* (Rojas 2010 en Grupo Shell s.f.; énfasis agregado).

Los resultados satisfactorios de las gestiones técnicas realizadas por representantes del grupo Shell, marcan el comienzo de la historia de la "ciudad petróleo" en Venezuela. Resultante en su mayoría de transformaciones sucedidas en viejas aldeas del país. Producto otras de una actividad intensa de las compañías extranjeras. Expresión de cambios habidos en sociedades tradicionales por la acción del colonialismo moderno.

La "ciudad petróleo" surge y se desarrolla en las proximidades y en dependencia del campo petrolero. A este debe su existencia y auge. Pero son unidades de población diferenciales, de estructuras distintas. En el capítulo anterior nos ocupamos de los campos, ahora estudiaremos las ciudades. Aparecen como núcleos que se vitalizan y crecen estimulados por la actividad industrial petrolera. Habitados principalmente por comerciantes, artesanos, semiempleados y buen número de exempleados de las compañías. Partes de sus poblaciones se relevan periódicamente, otras son filas, se mantienen en ellas indefinidamente.

La dimensión y la importancia de las operaciones que realizan las compañías definen la categoría de una "ciudad petróleo". Prosperan por la implantación de los adelantos técnicos que interesan a los colonialistas. En ellas, la vivienda de barro y palmas es sustituida por la casa y el apartamento de buena construcción. El comercio interno mejora en la medida que la clientela de hombres solos va convirtiéndose en clientela familiar y, en consecuencia, aumenta la demanda. En la "ciudad petróleo" lo extranjero representa el progreso. Su funcionamiento es obstaculizado por: a) la falta de unidad; b) una marcada diferencia urbanística del centro con la periferia; c) la falta de coordinación entre población, empleo y construcción; d) la carencia de entidades de servicios públicos.

La ciudad evoluciona siguiendo direcciones que obedecen a sus orígenes. En las surgidas por cambios habidos en aldeas tradicionales, provocados por choques económicos, psicológicos o demográficos con grupos extraños portadores de técnicas superiores, brotan nuevos barrios; los pobladores tratan de vivir a la

manera extranjera y se concentran en *urbanizaciones*. Buen número de estas ciudades son tripartitas: constan de una parte antigua, de barrios ocupados por los colonizadores y posibles zonas construidas por criollos. La población de cada sector tiene rasgos propios.

La "ciudad petróleo" que aparece alrededor del campo petrolero por iniciativa de los extranjeros, sufre un desdoblamiento urbano inicial que se proyecta en su evolución. Siempre crece abiertamente intervenida por los colonizadores. Son centros satélites de los campos petroleros: algunas dependen totalmente de ellos, otras viven influidas por ellos. Lagunillas, por ejemplo, es una ciudad de existencia y actividades determinadas por los campos petroleros que la rodean. En cambio Maracaibo y Puerto La Cruz gozan de cierta autonomía y hasta de posibilidades de desarrollarse de forma independiente.

Algunas "ciudades petróleo" se extienden hasta los límites mismos del campo petrolero, pero este les cierra el paso, desvanece sus aspiraciones de crecimiento sin limitaciones. El campamento no se confunde con la ciudad y rechaza los intentos de invasión por parte de esta. Porque el campo petrolero es un organismo definido, estructurado, de función económico-social dominante.

Abundan en sociología cuadros comparativos de lo rural y lo urbano. La mayoría carecen de efectividad cuando se manejan con el fin de definir el carácter de una "ciudad petróleo". Los cuadros suelen asociar las sociedades urbanizadas con un mayor alejamiento de la naturaleza y el predominio del medio cultural sobre el natural. Pero hay "ciudades petróleo" que no llenan esta condición.

En los mismos cuadros se atribuye a las sociedades urbanas mayor magnitud que a las rurales. Pero hay "ciudades petróleo" de magnitud menor que la de comunidades rurales vecinas. Además, en las ciudades que estudiamos la pirámide social no corresponde a los modelos establecidos como propios del campo y de la ciudad. En las ciudades petroleras el reagrupamiento socioeconómico puede ser estimado de esta forma:

Posición de la ocupación	**% de la población real**
Exdueños de la tierra	3,0
Grandes comerciantes	10,0
Empleados públicos	10,0
Pequeños comerciantes	20,0
Artesanos	10,0
Trabajadores asalariados	10,0
Miembros de familia	7,0
Sin ocupación definida	0,0

Viven en las "ciudades petróleo" descendientes de los que fueron dueños de las tierras que son ahora propiedad de las compañías: unos, de las rentas que les producen viejas casas heredadas; otros, cobran pensiones quincenales o mensuales en las taquillas de las empresas. Hay *Medio siglo de la industria petrolera de Venezuela* y comerciantes que fungen de gerentes en Maracaibo, Barcelona, Puerto La Cruz, Maturín o Caracas; en su mayoría son venezolanos que devengan altos sueldos y cultivan la amistad de los superintendentes y otros importantes jefes de los campos petroleros.

Abundan los empleados públicos vinculados a los burócratas sindicales. Contratistas, negociantes libaneses, dueños de expendios de licores, de farmacias, de cafeterías, administradoras de prostíbulos, y otras gentes que forman grupos complejos de pequeños comerciantes que influyen en la vida económica y social de la ciudad. Los artesanos comprenden propietarios de pequeños talleres de carpintería, herrería, latonería, reparaciones de calzado. Trabajadores asalariados son los empleados de bodegas, tiendas de venta de ropa, cantinas, restaurantes y negocios semejantes. Componen los "miembros de familias" las personas que, sin ganar sueldos en las compañías, forman parte de grupos familiares de trabajadores petroleros. Abundan los pobladores sin profesión conocida, en su mayoría retirados desde hace tiempo de las empresas petroleras, que sueñan con ser reenganchados; aventureros, *lumpen* diversos.

La "ciudad petróleo" aumenta su actividad al concluir la jornada del campo petrolero. A las cuatro de la tarde se abren las puertas de las cantinas y casas de juego de las ciudades, los comerciantes vocean los objetos en venta, los policías circulan por las calles principales, se oye música, las prostitutas ríen y cantan. La ciudad entera se prepara para recibir a los trabajadores que traen dinero, que compran pantalones de dril, camisas, beben cervezas y buscan amores fáciles.

En las ciudades resultantes de transformaciones de viejas aldeas, ni el nuevo sistema de estratificación ni las culturas superpuestas consiguen la eliminación total del patrón tradicional. Al estudiar su dinámica se encuentran elementos de resistencia al cambio. Constituidos principalmente por restos de grupos familiares que existieron antes de la llegada de las compañías.

Las fuerzas de transformación nacen en el campo petrolero, de ahí se proyectan hacia la ciudad. La pugna entre los elementos de resistencia y la cultura del petróleo se expresa en fricciones que afloran con frecuencia. Que desaparecen al entrar en juego la poderosa maquinaria de dominación cultural de los colonizadores.

La "ciudad petróleo" es un subproducto social de compañías extranjeras en territorio venezolano. Conglomeraciones parasitarias que la explotación petrolera engendra sin proponérselo. Diferentes al campo petrolero. Hay en las "ciudades

petróleo" islotes de personas, agrupaciones víctimas del espejismo de una vida fácil por el hecho de acercarse a los centros donde se produce oro negro, que se quedan en la ciudad y se multiplican; crean problemas demográficos, económicos y culturales. Llegan a ser millares y comprenden criollos y extranjeros.

Buena parte de la población de Venezuela vive en las "ciudades petróleo" con historia propia, que tiene poco de común con las historias de los que viven en las otras ciudades del país. Hay en aquellas un "urbanismo petrolero", cuya función no es precisamente solucionar problemas que se plantean sino complicar los existentes y crear nuevos. El Tigre, en el estado Anzoátegui, es una muestra del urbanismo petrolero: surgió y creció sin preocupación por los problemas de los grupos humanos. El urbanismo de El Tigre es rutinario, nada inventa ni descubre; amontona viviendas, improvisa calles. En fin, desprecia al hombre. Todas las "ciudades petróleo" del país se parecen a El Tigre.

En 1920, más de noventa mil personas se concentran en la zona occidental del Lago de Maracaibo y cerca de treinta y cinco mil en la oriental. En Cabimas se montan plantas generadoras de energía eléctrica: en Las Tierritas, en Ambrosio, al lado del famoso botiquín El Hijo de la Noche, y en La Rosa Vieja. Abren las puertas los cines Apolo y Odeón y cobran uno y dos bolívares por ver una película de vaqueros. Funcionan el cine Cabimas, el teatro Variedades, el cine Ideal y el Nuevo Circo. Después el teatro Internacional.

Mejoran los sistemas de transportación de pasajeros. Un vaporcito moderno, "El Continente", va de Cabimas a Maracaibo y viceversa, dos veces al día. Cuatro bolívares cuesta el pasaje, pero puede viajarse también en embarcaciones de motor: "El Boconó", "El Zulia", "El Coquivacoa", "El Berlín", "El Caribe" y otros más económicos. Años después se inauguran los ferris que unen a Palmarejo con la capital del estado Zulia.

En Cabimas aparecen como hongos los almacenes y las oficinas comerciales: casas distribuidoras de automóviles Ford y fonógrafos Víctor; agencias de las cervecerías Regional y Zulia; mayores de víveres, bodegas, agencias de loterías. La Botica del Rosario es la que más vendía en 1925, y en 1927 se reparte la clientela con la Farmacia Americana y la Botica Moderna. A precios elevados expenden elixir de Cocuy, Pomada Inglesa, píldoras e inyecciones uretrales contra la blenorragia, Elixir de las Damas, Antipalúdico Chiquinquirá, Purgante Delicioso, vino Sangre de Toro, Urosalvol, jarabe San Lázaro, polvo Vanesol J.B. para las enfermedades secretas, depurativo Olarte, Inyecciones Parisienses, regenerador Cachiquel para la impotencia y muchos otros.

La vieja aldea zuliana crece violentamente y se hace "ciudad petróleo". La población del municipio Cabimas en 1950 es de 59.301habitantes. En 1961 pasa

de cien mil. El censo levantado a fines de1953 registra 1.244 negocios distribuidos de esta manera:

Manufacturas	78
Servicios	307
Comerciales	855
Transportes	4

Es una ciudad de calles *empetroladas*, estrechas, interrumpidas por casas de madera llenas de moscas y malos olores, de niños desnudos que se bañan en charcas de agua sucia y aceite mineral. Calles de ambiente caótico, de las cuales se sale sorpresivamente para caer en una avenida amplia y plana, tendida entre grandes construcciones. Ciudad donde el lujo contrasta con la miseria, el hambre con la abundancia de alimentos; con mercados llenos de día y de noche, de ricos y de pobres, de criollos y de extranjeros, donde se compra y se mendiga, se roba o se pasa el tiempo simplemente.

Cerca de Cabimas se levanta otra "ciudad petróleo": Ciudad Ojeda, que revela la vieja, insalubre y al mismo tiempo pintoresca Lagunillas, que destruyera un incendio en 1928. Es una unidad de población que forman Las Morochas, Barrio Libertad, Tamare, Tía Juana y Lagunillas, con más de cuatrocientos negocios según los resultados del censo económico de 1953:

Manufacturas	33
Comercios	273
Servicios	127
Transportes	433

Y pasan de 900, cinco años después (1958):

Manufacturas	99
Comercios	604
Servicios	281
Total	984

Las antiguas comunidades campesinas establecidas en lo que ahora es Ciudad Ojeda sufren transformaciones. Reciben el impacto de grupos urbanos y crecen a una tasa de 132% en el período 1941-1950, mientras la población rural se reduce en un 13,4%. En 1950 pueblan el municipio 34.928 personas, que pasan de 75.000 en 1958.

Los procesos de formación y desarrollo de Cabimas y Ciudad Ojeda son semejantes a los de las otras "ciudades petróleo". Cabimas tipifica cambios acelerados, sin

planificación, de un pueblo agropecuario. Ciudad Ojeda es el producto directo de la acción dirigida de las compañías que operan en la región. El estudio de la aparición y extensión de todas las "ciudades petróleo" revela una similitud sorprendente. Por eso es posible hacer formulaciones y elaborar conclusiones sobre los procesos seguidos. Pueden construirse cuadros con datos sobre el origen y desarrollo de "ciudades petróleo" y seguir su evolución.

Algunas aldeas convertidas en "ciudades petróleo"

Nombre	Año de su fundación	Población en 1920	Población en 1950	Población en 1961[6]
Maracaibo	1571	46.706	235.700	421.400
Cabimas	-	1.940	42.300	92.700
Lagunillas	-	982	24.400	54.200
La Concepción	-	3.709	33.000	170.000
Maturín	1760	-	25.000	54.300
Cantaura	1740	-	66.000	148.000

Porcentaje de aumento en diez años

Nombre	% de aumento 1950-1961
Maracaibo	79
Cabimas	119
Lagunilla	123
La Concepción	414
Maturín	116
Cantaura	125

6 Se redondean las cantidades que acusan los censos de población.

Algunas "ciudades petróleo" de formación reciente

Nombre	Población en 1950	Población en 1961	% de aumento 1950-1961
Punto Fijo	15.400	37.500	143[7]
Bachaquero	7.800	14.500	85
Tía Juana	4.300	5.800	35
Cardón	No existía	5.200	-
Caja de Agua	No existía	5.200	-
Anaco	4.400	22.700	416
Caripito	15.800	21.100	34
El Tigre	19.900	42.000	112
El Tigrito	10.000	20.700	107
Punta de Mata	5.200	6.500	25

El último censo nacional de población revela que más de dos millones de personas se concentran en "ciudades petróleo", o sea, más del 25% de la población del país. El dato tiene gran significación. Los agrupamientos humanos se proponen mejorar el ambiente biológico y social donde funcionan para satisfacer las demandas de sus componentes. Las poblaciones de las "ciudades petróleo" carecen o dejan de utilizar recursos suficientes para mejorar los ambientes donde viven. Y eso crea situaciones de ansiedad colectiva que estudiosos superficiales suelen atribuir a causas diversas: climáticas, raciales, políticas, religiosas, etc.

Son concentraciones humanas incapacitadas para la creación de ventajas sociales por sí mismas. El grupo de los ricos construye para ellos únicamente mansiones, clubes, campos deportivos, porque no les interesa ni quieren la ciudad en su conjunto. Por su parte, la población pobre no puede construir lo bello y lo útil para todos. Son las compañías las que aparecen como las realizadoras de mejoras: iglesias, calles, escuelas, que el gobierno, en nombre de la *nación*, elogia y les agradece.

---

7 Se redondean las cantidades acusadas por los censos de población.

Nadie vive bien en las "ciudades petróleo", pero ninguno se dispone a dejarlas. Cuando llegan declaran que pasarán solo unos días porque existe el temor de que irse hoy significa que perder la oportunidad de mañana. Y así pasan los meses y los años, rodeados de necesidades y alimentados con esperanzas. Los descendientes de los que fueron dueños de la tierra antes de la llegada de las compañías esperan mejores pensiones de las empresas que despojaron a sus abuelos. Los comerciantes confían en la aparición de un nuevo "chorro" que asegure grandes negocios; los empleados públicos hablan de mejores oportunidades para el "rebusque" y alza de los sueldos. Pequeños negociantes sueñan con mayor número de compradores de zapatos, medias, perfumes, camisas. Los trabajadores creen en aumentos de salarios. Y los aventureros aguardan el mejoramiento económico de todos para quitarles el dinero en las casas de juego, las cantinas, el robo. En fin, todos separan lo bueno por venir y se queda en las ciudades.

El enganche de una docena de trabajadores en el campo petrolero cercano, la adquisición de dos o tres camiones nuevos, la llegada de un grupo de "musiús" venidos desde Nueva York, alguna fiestecita en la casa de un alto jefe, son tenidos como "indicio", como síntoma de que la situación tiende a mejorar. Suficiente para que los comerciantes se animen y pinten las fachadas de sus negocios, las prostitutas fíen vestidos nuevos, los centros nocturnos traigan desde Maracaibo lotes de mujeres, los desempleados se acerquen por los portones de las compañías. Surjan en la ciudad proyectos para un futuro mejor inmediato.

Pero esto se desinfla pronto. Porque los "musiús" llegados resultan ser simples empleados de las compañías que disfrutan de vacaciones, interesados en conocer las instalaciones de Venezuela; los camiones son adquiridos para relevar unos inservibles; el mismo día que se enganchan los doce trabajadores se despiden cincuenta.

Semanas después surgen nuevos síntomas y renace el optimismo. Y así sucesivamente, mientras se oiga el sonido de las sirenas de las compañías que llaman al trabajo al amanecer de cada día. Los grupos humanos que pueblan las "ciudades petróleo" no consiguen concretarse, no llegan a integrar una sociedad arraigada donde cada persona muestre disposición de ajustarse en un todo. Flotan independientemente, sin fijarse. Las petroleras son ciudades migratorias ocupadas por sociedades de estructuras parciales, con estímulos que llegan a constituirse en medios absolutos, sin finalidad colectiva o integradora.

Sociedades creadas por intereses materiales, en las cuales vivir es correr vertiginosamente, sin amortiguadores espirituales ni morales. Donde hay que zambullirse en una vida lucrativa y utilitaria; sociedades y hombres que son anverso y reverso de un mismo fenómeno. Las "ciudades petróleo" son surtidores de ansiedades y conflictos. Porque alteran la escala de valores, los hábitos y las

pautas de sus habitantes. Los que carecen de ajuste y adaptabilidad son excluidos por los mejor preparados. La vinculación social se hace forzada y artificiosa, acumula ansiedad agresiva que plasma en buen número de "mantenidos", "atracadores", "guapos de botiquín" y otros arquetipos locales.

El gobierno de Venezuela estimula el estilo de vida de las "ciudades petróleo"; las leyes y prácticas gubernamentales dejan sin expresión otros estilos de vida. En esas ciudades no hay sectores que estimulen el vivir y la expresión social, sus grupos de población se ajustan férreamente a las estructuras, carecen de mecanismos de adaptación. Tienen un estilo de vida que amputa la influencia arraigadora de otros estilos. Son ciudades extranjeras con nombres venezolanos y localización en el mapa del país. En las que se rinde culto a Simón Bolívar, pero se festeja con brillo el aniversario del nacimiento de Jorge Washington y el día de la Independencia de Estados Unidos.

Son pocos los trabajadores activos de las compañías que viven en las ciudades, la mayoría de ellos está concentrada en colonias de viviendas levantadas en los campos petroleros. Pero buena parte de sus familiares se cuentan entre los pobladores de aquellas y realizan actividades no agrícolas, en ambientes donde predomina lo cultural extranjero. Estratificados y diferenciados aunque con contactos personales numerosos en un área de la interacción por individuo y por grupo social.

Es la "mala vida" una forma de vivir en las "ciudades petróleo", la consecuencia más sucia del colonialismo. Ni las compañías petroleras ni los funcionarios gubernamentales se ocupan de exterminarla y sancionar a quienes la practican, porque cumple una función que contribuye a mantener en las ciudades un equilibrio social que conviene a los invasores extranjeros y sus *cómplices criollos*.

Poco interesan al "malviviente" los cambios de la sociedad y menos aún la lucha para lograrlos. Engaña y roba tanto al extranjero como al criollo, actúa como policía en ocasiones, trabaja en la empresa temporalmente, rompe huelgas si le pagan por hacerlo, quita dinero a las prostitutas y conoce la vida privada de los pobladores de la "ciudad petróleo".

No están bien establecidos los límites entre la "buena" y la "mala" vida en las "ciudades petróleo". Porque estas son *tierras de nadie*, encrucijadas donde a la vuelta de cada esquina puede suceder cualquier cosa. Junglas donde es fácil ocultarse favorecido por la aglomeración. En las que puede hacerse y se hace vida múltiple. Y abundan las oportunidades para la aventura y la tragedia. En las calles de las "ciudades petróleo" hay siempre caras extrañas, recién abiertas ventas de licores y casas de prostitución. De las caras extrañas nada se sabe, porque la migración constante es anónima e impersonal. Y la incorporación a la ciudad

significa el desempeño de una multiplicidad de papeles en una multiplicidad de situaciones.

Existe el mito de las "ciudades petróleo": fascinantes centros de la época del "chorro" amasados con dólares, donde el dinero no se cuenta ni para cobrar ni para pagar, porque "sale de la tierra". Ciudades cosmopolitas, misteriosas, siempre *alegres*, distintas a las otras ciudades de Venezuela. Algunas, como Lagunillas y Caripito, famosas en el mundo. Familias de las capas medias residenciales en Caracas cobran en las oficinas de las compañías de esta ciudad parte del salario del hijo, del esposo, del hermano, que están allá, trabajando en el mundo del oro negro. De esa forma la "ciudad petróleo" y el campamento petrolero, se proyectan en la vida caraqueña. Y la influyen.

Las "ciudades petróleo" son invertebradas, sin esqueletos que mantengan la posición relativa de sus diversas partes. De gran vitalidad aunque funcionan al margen de los esquemas, planes y generalizaciones de manejo frecuente en las actividades urbanísticas con poblaciones que no pueden formar grupos primarios, sino grandes grupos secundarios, puesto que las personas se vinculan a desconocidos que tratan con indiferencia. En las cuales se juzga a los individuos por la apariencia, sus actuaciones y la habilidad para expresarse en lengua nacional o en extranjera. Y los juicios se forman con rapidez.

Por las grandes posibilidades de eludir controles primarios, se establecen controles secundarios. En las "ciudades petróleo" abundan los policías secretos, los agentes especiales de las compañías que reglamentan las relaciones de los individuos y los grupos. Se forman pequeñas unidades de dirigentes (representantes del gobierno nacional y altos empleados de las compañías) cuyos componentes se relacionan personalmente por razones de posición en la estructura de la sociedad.

El ambiente de estas ciudades facilita a las personas el domino del arte de la conformidad exterior, que oculta motivaciones interiores y estados de ánimo. Aprenden a vivir vidas distintas en diferentes contextos, aprovechan el anonimato y las amistades ocasionales en pro de objetivos particulares. Con frecuencia se encuentran y simulan no conocerse.

La "ciudad petróleo" carece de instituciones capacitadas para unir sus miembros en una vida urbana activa. Sus poblaciones no producen arte, ciencia o forma cualquiera de cultura intelectual. En la ciudad predomina el color del petróleo: calles negras, pozos de aguas *negras*, hombres, mujeres y niños con manchas *negras,* paredes *negras*, alimentos teñidos de *negro*, en las cuales se juzga a los individuos por la apariencia.

Para sentirse felices, sus habitantes necesitan embotarse los sentidos, perder el gusto. Porque todo es aceitoso, mal oliente, lleno de ruidos producidos por máquinas, borrachos y prostitutas amanecidas. Sin embargo, son las ciudades más visitadas del país: unidas entre sí por tiras de asfalto, forman complejos urbanos que dominan en la geografía nacional.

Hasta fecha reciente expresó valores tenidos como eternos. Desempeñó funciones vitales: de mediadoras entre el *orden civilizado* de la cultura del petróleo y las atrasadas culturas criollas. Con aspectos de Babilonia, Shanghái y "Ciudad Carbón", en la cual nada valen la estadística y la contabilidad. Porque a nadie interesa saber cuántos nacen y cuántos mueren, ni contar los dólares que amontonan los comerciantes o las *moneditas de oro* reunidas la noche de un sábado por una prostituta solicitada. Donde no hay tiempo para medir la utilidad propia ni estimar la del vecino. Ciudades de vida acelerada, donde solo el presente tiene importancia.

La cultura del petróleo acusa cambios que se proyectan en la vida de la "ciudad petróleo", y marca el comienzo del derrumbe. El futuro empieza a preocupar a los individuos y a la colectividad, porque significa el descenso. Que tiene expresión en la reducción del número de trabajadores ocupados en las compañías y en la limitación de las actividades de estas.

Entre los pobladores de las "ciudades petróleo" abundan ahora desempleados, los negocios cierran sus puertas, se reduce el consumo de cerveza y las prostitutas anuncian el posible traslado para zonas que, como Guayana, se perfilan como mejores mercados. Por las calles circulan menos personas, hay viviendas desocupadas y solo los norteamericanos ríen y cantan como ayer.

El cambio es violento, marcado, como en el pasado cuando sucedió en otra dirección. Las ciudades se vacían; muchas personas desaparecen de la misma forma que llegaron, no vuelven a la casa de la *querida* o a la sala de juego de El Hijo de la Noche. Se van como vinieron, sin anunciarlo, sin formalidades. Quedan, sin embargo, casas de madera con ventanas de las que cuelgan trapos sucios; hijos de margariteños y corianos juegan en la arena. Hay menos automóviles y botiquines, extranjeros y guardias nacionales que cobran todavía en las empresas.

De los salarios de los trabajadores viven las ciudades fundamentalmente. Según datos oficiales los obreros cobraron en las compañías y gastaron en las "ciudades petróleo" (comercios y sitios de diversión) en millones de bolívares por año:

En 1957	1.023,003
En 1958	1.040,370

En 1959	1.047,550
En 1960	1.183,190
En 1961	1.070,160
En 1962	977,53
En 1963	977,03

En 1962, cuando los trabajadores reciben menos por concepto de salarios, es el año crepuscular de las "ciudades petróleo". Sin embargo, 1963 es el año de las mayores ganancias de las compañías: 1.700 millones. El fenómeno revela la falta de asociación del bienestar de la "ciudades petróleo" con las entradas de las empresas, y la relación íntima entre ese auge y los salarios devengados por los trabajadores. Un hecho significativo, propio de la dinámica de la cultura del petróleo.

Con el descenso en las actividades de esas ciudades languidece el predominio de la cultura del petróleo. La prensa del país informa sobre la muerte de aquellas. "Por aquí el petróleo nos pasó por encima... Para nosotros, si no hubieran venido estas máquinas, hubiera sido mejor... Queremos que nos digan la verdad, con la finalidad de ir pensando desde ahora para dónde mudarnos". Son opiniones de pobladores de Lagunillas recogidas por Absalón José Bracho y Arturo Bottaro, publicadas en *El Nacional*.

> No queremos que vaya a suceder aquí lo mismo que ha pasado en otras partes, donde la compañía despoja a las casas de las puertas y demás instalaciones... En los patios de las de "La Estrella" que fueron durante más de cuarenta años escenarios de alegres fiestas o veladas familiares, crece la maleza en forma desordenada... (*El Nacional* 6/06/1966a).
>
> Y ahora está allí el campamento abandonado... El campo está solo, ya no hay obreros, pero trabajan las máquinas. La automatización rebaja los costos y en comercio no vale la geografía del estómago..., lo que valen son los dólares... Tuvo y sigue teniendo vigencia la frase de Don Juan Lovera: "por donde pasa la petrolera pasa la candela" (Alguindigue en *El Nacional* 6/06/1966b).
>
> Si llega a desaparecer, como han desaparecido tantos campos, el hasta ayer floreciente centro de San Tomé... ¿Cuál será la situación de los lugares circunvecinos y muy especialmente de El Tigre y El Tigrito, cercanas y propicias víctimas de la tragedia petrolera? (Guzmán en *El Nacional* 20/06/1966).
>
> ¿Cuál será el futuro de los campamentos petroleros que aún hay en Venezuela?[8]

8 Es la pregunta final de un largo reportaje de José Luis Mendoza (1966)

> Aquí las esperanzas de recuperación están perdidas, según parece... Mucha gente conversó con nosotros. Por lo tanto, no nos resultó difícil hacer el diagnóstico general de la situación. Hacer el balance de la crisis. Meditar sobre la situación de angustia... que parece prender sobre las pocas cabezas que aquí quedan, a la espera del colapso final... (*El Nacional* 18/07/1966).

Reproducimos frases de extensos y elocuentes reportajes y artículos publicados en *El Nacional* principalmente, cuya objetividad es conocida dentro y fuera del país. No son por cierto de las más reveladoras del fenómeno que hace de centros poblados de crecimiento impresionante y bienestar deslumbrante, pueblos abandonados, "como si hubiera pasado la candela".

Es la obra de la cultura del petróleo que los hombres "Shell" y los hombres "Creole", de acuerdo con las clases dominantes, ocultan o minimizan. Para evitar que el pueblo la conozca y la mida. Y la cobre. La muerte de las "ciudades petróleo" crea situaciones de gran complejidad: plantea la necesidad de reincorporar a la sociedad nacional poblaciones desarraigadas, extranjeras en su propio país. El regreso a los tradicionales estilos de vida de hombres que se tuvieron como privilegiados y vivieron años despreciando lo nuestro.

Plantea la necesidad de levantar ciudades venezolanas estables sobre las ruinas de las "ciudades petróleo" que improvisaron e inflaron técnicas importadas por las compañías, en perjuicio de las zonas colindantes, ciudades que desplazaron lo *criollo*, agotaron recursos naturales y un capital humano valioso, ciudades que acabaron con la agricultura y enterraron aldeas prósperas.

Venezuela tiene que construir ciudades nuevas y distintas, sin carácter parasitario, de cultura integrada a la cultura nacional. Sometidas a normas decentes en materia de alojamiento de sus pobladores, higiénicas y con actividad recreativa creadora. Que dejen de funcionar como agencias importadoras de culturas extrañas. Que no se desinflen y sean propicias para el desarrollo de formas de lucha propias de los movimientos de liberación nacional.

La cultura del petróleo destruye grupos sociales y ciudades. Entre nosotros, lo sucedido con los trabajadores de la industria sometidos a un régimen especial en los campamentos, y la suerte de las poblaciones de las "ciudades petróleo", son actos reveladores. Suficientes para descartar como posibles medios de impulso del progreso nacional, los estilos de vida importados con fines de conquista.

Venezolanos de mentalidad deformada y ciudades muertas son efectos de un proceso de colonización que no ha concluido, resultado tangible de la cultura del petróleo, que enfrenta compatriotas a una realidad despiadada, desgarrados

ahora entre lo que imaginaban ser y lo que son; entre un bienestar escamoteado y un malestar nunca esperado, impuesto por causas que no comprenden todavía. Afectados por crisis dolorosas que resquebrajaban valores de su actividad social.

Venezolanos que añoran lo que fueron hasta hace pocos años, que se comportan como pesimistas morales traumatizados por la gestión colonizadora que los infló de forma brusca, sin dejarlo pensar en la posibilidad de un descenso. Arrepentidos ahora de haber contribuido en la época del "chorro" a la desintegración de las culturas nacionales. O que continúan actuando como agentes de las compañías y existen en las ciudades abandonadas bajo la protección de jefes extranjeros. Semihombres; mestizos cuya vergüenza se secó junto con el petróleo, que hablan inglés y declaran que nada ha cambiado.

Todavía hay grupos que realizan labores en los campos y al concluirlas se llegan hasta los restos de las "ciudades petróleo" y se emborrachan. Forman pequeña tropa domesticada movida por los colonialistas con técnicas de "relaciones humanas" que flotan como objetos en las ciudades vacías sin organización, educación, prestigio social ni protección jurídica. Que no tienen una filosofía de la vida, ni explicación de su propia existencia, en un ambiente de descenso vertical del consumo de aguardiente, del crimen, la prostitución y la homosexualidad.

El cierre de los campos de las compañías y el deterioro de las "ciudades petróleo" da lugar a movimientos de poblaciones que se diferencian por su forma y contenidos de otras migraciones estudiadas en nuestro país por demógrafos y sociólogos. ¿Dónde están ahora los centenares de trabajadores petroleros despedidos de las compañías? ¿Dónde los pobladores de las ciudades petroleras? ¿Hacia qué partes del territorio nacional se dirigen masivamente las poblaciones que se concentraron en Cabimas, Lagunillas, El Tigre y otras ciudades petroleras?

Sus movimientos no son planificados; carecen de disciplina y coordinación. Grupos de esas poblaciones invaden zonas urbanas y rurales y son portadores, sin proponérselo, de la cultura del petróleo, que se opone a los procesos de integración de nuestras culturas y a la conquista de la independencia económica de la nación.

Los movimientos de esos grupos humanos están signados por la frustración y la derrota, sin perspectivas. Estrujados por la incertidumbre, con estilos de vida que dificultan su integración en nuevos ambientes culturales. El éxodo de los expetroleros introduce en la dinámica nacional formas de vida que provocan conflictos y engendran situaciones de ansiedad que marginan buen número de personas. Entre el derrumbe de las "ciudades petróleo", el crecimiento de la población desocupada y el aumento de la delincuencia existe una relación íntima.

Un estudioso de la antropología cultural encuentra y puede definir en la Venezuela de nuestros días elementos de culturas diferenciadas: a) propios de civilizaciones americanas primitivas; b) comunes a las civilizaciones del área geográfica latinoamericana; c) propiamente nacional; d) propia de la cultura del petróleo. Todos expresados: 1) en elementos materiales (instrumentos de trabajo, viviendas, indumentaria); 2) técnicas para escribir, danzar, tocar música, tomar alimentos, divertirse; 3) elementos simbólicos (lengua, música, pintura); 4) creencias, conocimientos, teorías y métodos para explicarlas cosas; 5) estructuras, instituciones, costumbres; 6) valores sociales, moralidad, lealtad, patriotismo, solidaridad. La cultura del petróleo ha dividido en épocas la historia nacional moderna: a) la época prepetrolera; b) la época de la cultura del petróleo.

Entre los rasgos de la primera puede señalarse un pausado progreso tecnológico; ausencia de progreso social; falta de cambios económicos, sociales y culturales de importancia. A la segunda época corresponde un progreso técnico acelerado; pausado progreso social; desintegración de las culturas criollas; frecuentes tensiones y conflictos. La cultura del petróleo, creadora y destructora de los campamentos y las "ciudades petróleo", surge y domina en países subdesarrollados como el nuestro. Es un complejo dinámico contrario al progreso nacional. De ahí la conveniencia y la necesidad de su desintegración, de su eliminación como sistema, como estilo de vida de los venezolanos.

Referencias citadas

Croce, Benedetto. 1941. *La historia como hazaña de la libertad*. México: Fondo de Cultura Económica.

El Nacional. 1966. San Tomé, otro de los campos expuestos a morir, , 20 de junio.

_____. 1966. El Tejero petrolero espera el colapso final, 18 de julio.

_____.1966a. Cerrará también Mene Grande, *El Nacional*. 6 de junio.

_____.1966b. Santa Rita, el más floreciente campo petrolero de Falcón, es hoy un potrero olvidado, *El Nacional*. 6 de junio.

Grupo Shell. s.f. "Informe sobre las tierras que hoy comprenden los campos de Mene Grande y Bachaquero presentado en octubre de 2010 por el Ingeniero Civil Pedro José Rojas". En: *Medio siglo de la industria petrolera de Venezuela*. Venezuela: Grupo Shell.

Mendoza, José Luis. 1966. Una escuela, una capilla, un dispensario, mueren cada vez que se cierra un campamento petrolero. *El Nacional*, 5 de mayo.

Redfield, Robert, Ralph Linton y Melville J. Herskovits. 1936. Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist*. 38 (1): 149-152.

El latifundio venezolano en las primeras décadas del siglo XX[1]

Federico Brito Figueroa[2]

El desarrollo de las explotaciones petroleras no liquida, sino que fortalece el latifundio o propiedad territorial agraria en la misma situación que existe en las últimas décadas del siglo XIX. Las empresas petroleras, al dominar

---

1 Original tomado de: Brito Figueroa, Federico. [1966] 1996. "Latifundio venezolano en las primeras décadas del siglo XX". En: Federico Brito Figueroa, *Historia económica y social de Venezuela. Una estructura para su estudio. T. II*, pp. 379-400. Caracas: 4ta ed., Ediciones de la Biblioteca UCV.

2 Federico Brito Figueroa (La Victoria, 1921 - Caracas, 2000) se graduó en Historia y Geografía en el Instituto Pedagógico Nacional de Caracas, trabajó como profesor en educación primaria y secundaria en Caracas, Aragua, Yaracuy y Miranda. Fue desde joven organizador del movimiento campesino en el estado Aragua y militante del Partido Comunista de Venezuela (PCV). Al ser expulsado de Venezuela por el dictador Marcos Pérez Jiménez, viajó a México donde estudió en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, desarrollando la tesis "*Desarrollo económico y proceso demográfico en Venezuela"* (1958). Una vez cayó el régimen, regresó a su país y se incorporó como docente en la Universidad Central de Venezuela, donde siguió estudiando para ser licenciado en Historia y doctor en Antropología (en 1962). Desde ahí impulsó los estudios sobre la formación de la propiedad territorial y la estructura económica colonial venezolana. Su *libro Historia económica y social de Venezuela* (en cuatro tomos: 1979, 1984, 1986, 1987, UCV) se convirtió en un texto clásico en el país. Sus múltiples escritos tanto en libros y folletos como en la prensa lo destacaron como un intelectual comprometido con las luchas sociales y políticas de su época. Llegó a escribir alrededor de 75 libros y folletos; autor además de mil ensayos, artículos publicados en páginas de opinión, incluyendo su columna "El Aula en la Calle". Ganó el Premio Casa de las Américas en 1967 con su libro *Venezuela Siglo XX*. Entre algunos de sus títulos enumeramos: *La liberación de los esclavos en Venezuela* (1949), *Ensayos de historia social venezolana* (1960, UCV), *Las insurrecciones de los esclavos negros en la sociedad colonial venezolana* (1961, Edit. Cantaclaro), *El comercio de negros y la mano de obra esclava en la economía colonial venezolana* (1964, UCV), *Venezuela contemporánea: ¿país colonial?* (1972, Venediciones), *La formación de las clases sociales en Venezuela* (1976, La Enseñanza Viva), *La estructura económica de Venezuela colonial* (1978, 2° ed., UCV), *El problema tierra y esclavos en la historia de Venezuela* (1985, 2° ed., UCV), *La aristocracia del dinero en Venezuela actual (1945-1985)* (1986, Fondo ed. Buria), *30 ensayos de comprensión histórica* (1991, Ediciones Centauro), *Tiempo de Ezequiel Zamora* (1996, UCV), entre otros.

como personas jurídicas sobre extensas áreas territoriales, devienen de hecho en el primer latifundista del país, y aunque el concepto no es totalmente exacto, lo cierto es que en realidad las compañías controlan grandes extensiones de las mejores tierras de cultivo y producción agrícola, transformadas desde entonces en zonas de exploración y reservas petrolíferas. Es la situación que un antiguo hacendado describa en los términos siguientes: "Nuestra desgracia es que la gran riqueza de nuestro subsuelo ha provocado la miseria y la ruina de nuestro suelo" (Plaza 1964: 38).

Conjuntamente con ese proceso de ruina de áreas de cultivo y concentración de una parte de la riqueza territorial agraria en manos de un propietario colectivo, es decir, las compañías petroleras, se constata el fenómeno de expropiación y ruina de muchos hacendados y ganaderos, cuyas tierras fueron consideradas aptas para la exploración y explotación de petróleo. En este caso, los propietarios quedaban obligados a recibir una pensión anual, denominada en la legislación venezolana derecho de servidumbre, de unos escasos céntimos de Bolívar. Para comprender la situación en que quedaron los antiguos propietarios de la tierra, conviene recordar que la Ley de Hidrocarburos establecía lo siguiente: "La compañía pagará al propietario como única recompensa por los derechos y servidumbre aquí concedidos, una pensión o canon anual de Bs. 0,75 por hectárea, pagado sobre la localidad de la superficie, y de Bs. 3,25 por año y por hectáreas seleccionada para los trabajos de taladrar y explotación".

En el oriente venezolano, centenares de familias tradicionalmente dedicadas a la agricultura y la cría quedaron arruinadas de la noche a la mañana, con la misma fuerza que a expensas de sus tierras se enriquecían los favoritos del régimen y las petroleras establecían su dominio en ellas. En las diversas instancias de los tribunales nacionales reposan voluminosos expedientes de los litigios promovidos por los agricultores y criadores contra las empresas de aceite que entraron a saco en esta porción de nuestro territorio. Allí duermen el sueño del olvido porque los dólares distribuidos por los abogados petroleros permitían comprar la conciencia de jueces y autoridades. Los propietarios, cuyas haciendas estaban en el área de influencia de las explotaciones petroleras, también fueron afectados porque sus peones y campesinos emigraron hacia las zonas donde los atraían salarios elevados en relación a los que ellos devengaban. No escaparon, tampoco, al proceso de despojo petrolero, las tierras comunales indígenas que todavía subsistían como tales. Una de esas comunidades, la de los indios Cachama, vegeta en una zona palúdica; raquíticos, famélicos, los últimos representantes, subsisten arrinconados en una zona insalubre, mientras sus tierras se encuentran bajo dominio de las petroleras. Contraste este que constituye una muestra de la Venezuela de la época del petróleo y del subdesarrollo.

La influencia del petróleo como factor favorable a la concentración de la propiedad territorial agraria, se manifestó con fuerza en las tierras de dominio público, es decir, en los terrenos nacionales, municipales y baldíos en general. Los caudillos militares, sus favoritos y asesores intelectuales, obtenían por vía de donación o a precios irrisorios tierras de ese tipo y luego las cedían a las empresas sobre la base de jugosas comisiones. Este proceso de despojo del *ager publicus* superó con creces –no es posible establecer una comparación– la usurpación y ocupación, legalizada por vía de composición, que constata en Venezuela colonial en las últimas décadas del siglo XVIII. Ese proceso se refleja en las Memorias del Ministerio de Fomento, en 1900-1921, y a título de ilustración presentamos de inmediato algunos casos.

En 1901, en Ministerio de Fomento expidió veintiún títulos sobre terrenos baldíos, en principio destinados a las actividades agrícolas y pecuarias; siete de esos títulos fueron otorgados de modo gratuito y en conjunto tenían una superficie de 6 leguas cuadradas y 50 centésimas de legua; los catorce títulos restantes totalizaron 7 leguas cuadradas y 173 milésimas de legua, aptas para la ganadería, y 492 hectáreas y 7.469 metros cuadrados de tierras de agricultura. El valor de estas operaciones ascendió a Bs. 29.694. Además, en aquel mismo año fueron confirmados ciento veinticinco títulos a latifundistas que ocupaban, desde fines del siglo XIX, áreas de tierras baldías.

En 1902 fueron concedidos once títulos de propiedad definitiva sobre terrenos baldíos; uno de ellos de modo gratuito equivalía a 0,540 leguas cuadradas; los diez títulos restantes amparaban 5 leguas cuadradas de terrenos aptos para la cría y 192 hectáreas para la agricultura. Estas operaciones estuvieron valoradas en Bs. 19.220,01 en dinero efectivo, y Bs. 2.40, por conceptos de deuda nacional interna al 6% anual. En total 21.260 bolívares. Además, en aquel año, las Memorias del Ministerio de Fomento registran dieciocho títulos revalidados sobre terrenos baldíos poseídos de hecho desde el siglo XIX.

En 1903 fueron otorgados siete títulos sobre ocupación de 2 leguas cuadradas y 943.717 milésimas de legua de tierras pecuarias, valoradas en Bs. 5.908,70. También fue expedido un título gratuito sobre una superficie indeterminada de tierras para ganadería. En 1904 fueron expedidos diez títulos sobre terrenos baldíos calculados en 6 leguas cuadradas y 5.854 milésimas de legua y superficies imprecisas de terrenos agrícolas, valorados en Bs. 24.091,54.

Este proceso se intensificó en los años siguientes, sobre todo en las regiones donde existía la posibilidad de localizar petróleo, porque los usufructuarios de este reparto de los baldíos y los poseedores de títulos revalidados los cedían, sin escrúpulos de conciencia, a los intermediarios y comisionistas de las empresas petroleras para labores de exploración, con el resultado inmediato de que extensas áreas

quedaban sustraídas a la actividad agropecuaria. Así ocurrió sistemáticamente, de modo significativo en 1909-1914 y, después de una breve interrupción, a partir de 1917, cuando solamente en seis estados fueron otorgadas 18.715 hectáreas y 9.463 metros cuadrados.

Estados	Tierras para agricultura		Tierras para ganadería		Tierras cedidas gratuitamente		Totales	
	Ha	M^2	Ha	M2	Ha	M^2	Ha	M^2
Anzoátegui	—	—	1.052	—	45	5.924	1.097	5.924
Bolívar	—	—	10.939	2.500	—	—	10.939	2.500
Lara	50	—	1.863	3.900	378	2.000	2.291	5.900
Mérida	—	—	—	—	1.215	2.900	1.215	2.900
Sucre	404	7.394	—	—	2.192	4.890	2.597	2.239
Zulia	—	—	575	—	—	—	575	—
	454	7.394	14.429	6.400	3.831	5.714	18.715	9.463

Tabla 1. Tierras baldías cedidas por la nación en 1917

En 1920 fueron adjudicadas de modo gratuito 38.632 hectáreas y 7.795 metros cuadrados entre nueve propietarios de los estados Anzoátegui, Bolívar, Lara, Monagas, Portuguesa, Sucre, Trujillo, Yaracuy y Zulia, y, por otra parte, 234 ocupantes de 36.209 hectáreas y 84.783 metros cuadrados revalidaron títulos de propiedad ante el Ministerio de Fomento. Y al siguiente año, la adjudicación gratuita ascendió a 19.303 hectáreas y 7.799 metros cuadrados en los estados Lara, Zulia, Monagas, Aragua, Sucre, Yaracuy y Trujillo.

Estados	Ha	M^2
Anzoátegui	149	3.265
Bolívar	400	—
Lara	6.209	1.025
Monagas	43	2.473
Portuguesa	3.768	5.642
Sucre	1.056	6.000
Trujillo	2.639	—
Yaracuy	1.998	—
Zulia	21.768	4.476
	38.692	7.795

Tabla 2. Tierras baldías cedidas gratuitamente en 1920

En los últimos títulos revalidados en 1920, para legalizar apropiaciones de hecho, figuran peticiones con carácter colectivo: diez por 1.939 hectáreas en Boconó, estado Trujillo; sesenta y cuatro en el Distrito Sucre, estado Portuguesa, por 278 hectáreas y 3.377 metros cuadrados en el Distrito Guanare del estado Portuguesa, y veinticinco peticiones por 4.583 hectáreas y 8.300 metros cuadrados correspondientes a veinticinco propietarios del Distrito Crespo, estado Lara.

Estados	**Distritos**	**Ha**	**M²**	
Sucre	Mariño	99		
Anzoátegui	Bolívar	149	3.265	
Zulia	Perijá	4.500		
Zulia	Bolívar	1.141		
Sucre	Mariño	100		
Yaracuy	Bolívar	1.998		
Zulia	Perijá	818	5.819	
Zulia	Perijá	279		
Lara	Crespo	4.583	8.300	(entre 25 peticionarios colectivamente)
Zulia	Perijá	205	3.500	
Zulia	Colón	200		
Zulia	Colón	2.225	2.800	
Zulia	Colón	1.221		
Zulia	Urdaneta	795	6.275	
Sucre	Mariño	99		
Sucre	Mariño	98	6.000	
Zulia	Perijá	958	2.600	
Zulia	Colón	1.172	3.788	
Zulia	Perijá	1.486	6.891	
Zulia	Bolívar	499	7.120	
Zulia	Perijá	288		
Trujillo	Boconó	1.939		(entre 10 peticionarios)
Zulia	Perijá	997	4.710	
Trujillo	Betijoque	700		

Portuguesa	Sucre	278	3.377	(entre 64 peticionarios)
Zulia	Bolívar	582	9.773	
Portuguesa	Guanare	3.490	2.265	(entre 108 peticionarios)
Zulia	Bolívar	1.000		
Zulia	Bolívar	825		
Zulia	Perijá	2.572	1.200	
Lara	Barquisimeto	913	7.100	
		36.209	84.783	

Tabla 3. Tierras baldías enajenadas en 1920

En 1921, un número indeterminado de propietarios de los Distritos Peraza y Maturín del estado Monagas recibió tierras baldías estimadas, respectivamente, en 842.688 y 24.000 hectáreas. Para calcular la riqueza maderera que se despilfarró en la concesión de estos títulos de propiedad, basta pensar que la renta percibida por el físico, por ese concepto, ascendió a Bs. 58.273,31. El total de baldíos enajenados de modo gratuito solamente en el año 1921 equivalía a veinticinco títulos gratuitos que amparaban 19.303 hectáreas y 7.799 metros cuadrados. Y no hay la menor duda de que la riqueza territorial de este modo adquirida contribuía a fortalecer el latifundio venezolano en las primeras décadas del siglo XX, según se desprende de la Exposición de Motivos de la Memoria del Ministerio de Fomento correspondiente a 1922:

> Acaso necesite nuestra ley una reforma al respecto, pues parece que el propósito que guió al legislador al establecer en la adjudicación gratuita un premio a las faenas del ocupante, no ha sido en ocasiones interpretado en su tan alta significación, sino que ambos los guía el de obtener tierras para luego traspasarlas por venta a terceros.

Las tierras baldías enajenadas cuando no pasaban de manos de los favorecidos a poder de las compañías petroleras, incrementaban la riqueza territorial agraria de los caudillos militares y asesores intelectuales del régimen gomecista. Las violaciones a la Ley de Tierras Baldías –hecho reconocido y señalado por el Ministro de Fomento, en 1922–, el cohecho, la corrupción y la fuerza bruta fueron los únicos expedientes válidos para fomentar la riqueza individual en la época de la dictadura petrolera. No es posible, hasta ahora, presentar la evolución de este fenómeno, en términos más o menos exactos, pero existen hechos elocuentes que sí permiten formarse una idea de ese fenómeno. En 1936, los bienes de Juan Vicente Gómez fueron calculados en ochocientos millones de bolívares y

las mejores tierras de los valles centrales, área del Lago de Valencia, Sierra de Carabobo, Llanos Centrales y Orientales, Cordillera andina, región Lara-Falcón, Guayana y Oriente pertenecían al déspota y familiares.

Estados	Distritos	Ha	M^2	
Lara	Barquisimeto	198	2.958	
Lara	Crespo	905	9.000	(entre 5 peticionarios)
Lara	Crespo	100	1.550	
Lara	Urdaneta	37	8.558	
Lara	Urdaneta	797	7.125	(entre 7 peticionarios)
Lara	Urdaneta	420	500	
Lara	Urdaneta	216	1.500	(entre 4 peticionarios)
Lara	Urdaneta	118	6.000	
Zulia	Bolívar	5.000		
Zulia	Colón	569	3.700	
Zulia	Bolívar	522		(entre 2 peticionarios)
Zulia	Perijá	2.839	4.486	(entre 3 peticionarios)
Zulia	Perijá	101	2.500	
Zulia	Perijá	728	4.550	
Zulia	Perijá	992		
Zulia	Urdaneta	930	5.000	
Zulia	Colón	2.136	1.202	(entre 3 peticionarios)
Monagas	Acosta	61	6.500	
Monagas	Acosta	34	2.544	
Aragua	Mariño	198	5.000	
Aragua	Mariño	150		
Sucre	Montes	130	3.000	
Sucre	Sucre	1.815		(entre 10 peticionarios)
Yaracuy	Bolívar	99	5.284	
Trujillo	Boconó	200		
		19.303	7.799	

Tabla 4. Tierras baldías adjudicadas gratuitamente en 1921

En términos individuales, Juan Vicente Gómez, el primer latifundista del país, junto con sus áulicos, se apoderó, utilizando la fuerza del Estado, de las fincas representativas de la riqueza agropecuaria de Venezuela en las tres primeras décadas de la era petrolera. Plantaciones como Chuao, enorme superficie que se extendía desde Choroní hasta Carayaca y penetraba en los Valles de Aragua, hacia Turmero, fueron adquiridas por Juan Vicente Gómez por vía del peculado. Ese latifundio, Chuao (Salas 1964: 39), tiene historia; formado en Venezuela colonial debido a mercedes de tierras otorgadas a Cristóbal Mexia de Ávila, perteneció luego a la iglesia a título de Obra Pía; en 1826, Simón Bolívar lo incorporó al patrimonio de la Universidad de Caracas y en esta condición estuvo hasta 1883, cuando al autócrata Antonio Guzmán Blanco se apropió de sus bienes. En 1917, Juan Vicente Gómez se apoderó de la hacienda Chuao.

Las haciendas Tapatapa y la Trinidad, propiedad del marqués de Casa León en la Colonia y de José Antonio Páez en la república, fueron adquiridas por Juan Vicente Gómez. Lo mismo ocurrió con Tocorón, Guayabita, La Huérfana, Mariara, Manuare, El Trompillo, Turiamo, Cata, Cayagua, Las Delicias, Tucupío, El Recurso, San Jacinto y toda el área del Lago de Valencia, en el estado de Aragua. En los llanos, Gómez se apoderó del hato La Rubiera, uno de los más ricos y extensos, y, aliado con una compañía inglesa ganadera, saqueaba las dehesas y rebaños de los propietarios de los Llanos centrales. En Apure incorporó a sus bienes las inmensas latitudes del Cajón de Arauca.

En cada región del país dominaba un régulo gomecista, generalmente emparentado con el déspota principal, y los procedimientos para apoderarse de la riqueza agraria eran similares: la fuerza y la corrupción. En Carabobo, Antonio Pimentel, un analfabeto que llegó hasta desempeñar el Ministerio de Hacienda, poseía un latifundio (incrementado a base de despojos, de ocupación y compra compulsiva de haciendas particulares) tan extenso que, en 1960, sus descendientes lo vendieron al Estado en cincuenta millones de bolívares. En Carabobo, Santos Matute Gómez, familiar del dictador, procedía en términos semejantes.

En el valle del Yaracuy, Félix Galavís dominaba como el primer latifundista de la región, en competencia con la familia Giménez. Además, Galavís –gobernador del estado Yaracuy hasta 1936– tenía plantaciones en la costa de Falcón y hatos en los Llanos; en Lara y Táchira, Eustoquio Gómez, un paranoico brutal y alcoholizado, poseía las mejores tierras, función que desempeñaba en Portuguesa su hijo Josué Gómez. En el estado Zulia, Vicencio Pérez Soto, instrumento incondicional de las empresas petroleras, compartía con los París la condición de primer latifundista regional; este Pérez Soto también tenía tierras en el estado Aragua, entre otras, la hacienda La Estancia, y en el estado Miranda.

En el estado Apure, Juan Alberto Ramírez había entrado a saco apoderándose de las fincas ganaderas; en el estado Falcón, León Jurado saqueaba el patrimonio territorial de la antigua oligarquía coriana y de los caudillos liberales; en el Distrito Ricaurte, estado Aragua, Enrique Urdaneta Maya, ex secretario de Gómez y bufón de la corte gomecista debido a su senil servilismo, se apoderó de las tierras ejidales de La Victoria y, sobre la base de presión y amenazas, de las haciendas que se extienden desde El Consejo a La Victoria, entre otras las siguientes: Tiquire Flores, Tiquire Esperanza, Guareima, Guareimita, La Mora y Guacamaya, e integró estas propiedades en un latifundio donde dominaba en términos de horca y cuchillo, se azotaba a los peones y se les mantenía encadenados a la tierra por el sistema de deudas, que pasaban de una generación a otra generación. Este latifundio fue heredado por la Sucesión Urdaneta Carrillo y todavía subsiste, desintegrado por el desarrollo industrial del Distrito Ricaurte.

Estos son los casos tomados al azar, pero se trataba de una situación general que, aunque relativamente reciente, conviene no olvidar, porque es un aspecto de nuestra historia económica y social en el período petrolero. En cada región un Gómez –José, Rosario, Evaristo, Gonzalo, José Vicente, etc., sus hijos y nietos–, un grupo de sicarios del tipo de Eloy Tarazona, José María Velasco, Elías Sayago, Hugo Fonseca Rivas, etc., y los representantes de las antiguas clases dominantes, controlaban la propiedad territorial agraria. Ese "mestizaje" económico, social y político (royalty petrolero, más peculado, más gamonalismo), renovó la sangre patricia de la oligarquía caraqueña, fortaleciendo en la vida cotidiana el influjo de nuevos grupos familiares –esos Martínez Machado, Gómez Revenga, Méndez Llamozas, Gómez Núñez, Gómez García, García Gómez y los que disimulan la relación consanguínea–, que desde entonces se integraron a los cuadros privilegiados de la ociosa clase latifundista y de la burguesía rentista y parasitaria. Para la *petite historiore* y para el reportaje histórico, quedan las escenas descritas con pluma de fuego por José Rafael Pocaterra y Rufino Blanco Fombona. Nos referimos a los esfuerzos de los representantes de esas clases sociales por unir en matrimonio a una hija o a una hermana con un nieto, un sobrino o cualquier rufián del régimen gomecista.

***

En Venezuela, en las primeras décadas del siglo XX, el petróleo constituye un factor de movilidad de la propiedad territorial agraria, porque influye en la incorporación de extensas áreas del dominio público –ejidos, tierras nacionales y municipales– al patrimonio de las petroleras y de caudillos militares en funciones de gobierno. En el mismo sentido, arruina, por sus efectos, a antiguos amos de la tierra y enriquece territorialmente a los favoritos del régimen y hombres de

confianza de las empresas petroleras. Este es un fenómeno de transferencia de propiedad agraria que no modifica cualitativamente el carácter latifundista de la posesión de la tierra y que puede considerársele –solo en cuanto a la acción de favorecer esa transferencia– equivalente a los fenómenos impulsados en el mismo sentido por la guerra nacional de Independencia, que permiten a los caudillos militares de origen popular entrar por la puerta grande a compartir la riqueza social agraria con los descendientes de la antigua nobleza colonial. En uno y otro caso, el latifundio, como unidad-estructura de un sistema global de relaciones de producción, subsiste fortalecido.

En sentido nacional, la familia Gómez y sus favoritos incorporaron a sus dominios una tercera parte de la tierra cultivada (Venezuela 1957: 369, Plaza 1964: 40). Este es un aspecto del problema para comprender cómo se había fortalecido la posesión latifundista de la tierra en las primeras décadas de la era petrolera. En efecto, en 1920, el 85% de la tierra estaba controlada por el 8% de los propietarios; en el estado Yaracuy, el 78% de la tierra pertenecía al 7% de los propietarios, y solo dos de ellos –Félix Galavís y familia Giménez– monopolizaban el 52% de la riqueza agropecuaria.

En los estados Aragua, Apure, Anzoátegui, Monagas, Guárico, Bolívar, Cojedes y Portuguesa, la tierra controlada por los grandes propietarios estaba por sobre el 80%. Sobre una población de 2.323.527 habitantes, el número de grandes propietarios de haciendas ascendía a 1.890. Veamos cómo se presentaba este problema en algunos estados: en Portuguesa había nueve; en Cojedes, cuatro; en Zamora –hoy Barinas–, ocho; y en Territorio Delta Amacuro, cinco. Los estados que acusaban mayor número de grandes propietarios agrícolas eran: Miranda, con doscientos cuarenta y nueve; Sucre, con doscientos cuarenta y uno; Táchira, con ciento ochenta y cinco; Trujillo, con ciento treinta y tres; Yaracuy, con ciento trece; Mérida, con ciento treinta y seis, y Lara, con ciento veintiséis. En los estados restantes, el número de propietarios agrícolas de cierta significación oscilaba, por entidad, entre cincuenta y cien. Los amos de las tierras de ganadería y de riqueza pecuaria ascendían a 997, de los cuales 504 tenían hatos y fincas ganaderas en los estados Apure, Guárico, Zamora, Portuguesa, Cojedes, Aragua, Carabobo, Táchira y Zulia (Venezuela 1964: 41).

La concentración de la tierra en poder de un escaso número de propietarios es un aspecto, solo uno, del latifundio y del latifundismo venezolano en las primeras décadas del siglo XX. Hay otros elementos en juego que tipifican esa unidad-estructura de un sistema global de producción, precapitalista y semifeudal no modificado cualitativamente por el influjo del petróleo. Cierto que durante un periodo preferentemente en las áreas sometidas a la influencia de los campos petroleros, grupos de peones y campesinos emigran de las haciendas y fincas ganaderas y en la vida cotidiana se "liberan" de las relaciones de servidumbre,

transformándose en trabajadores asalariados. Este fenómeno real, pero limitado a los primeros años de la era petrolera, no llega a eliminar, sustituyéndolo por otro más avanzado, el sistema de relaciones de producción que, en conjunto, impera en el país y, en lo concreto, en las plantaciones y fincas ganaderas.

El material documental básico para la reconstrucción de las relaciones de producción características de una hacienda venezolana en las primeras décadas del siglo XX, permiten pensar que ellas son unidades cerradas de explotación (Venezuela 1964: 60, Plaza 1964: 41-42), pero donde se produce fundamentalmente para el mercado exterior y nacional. El peonaje representa, en esas plantaciones, la fuerza de trabajo básica y, colateralmente, los campesinos arrendatarios, también denominados pisatarios, quienes cultivan la tierra sobre la base de pagar renta-trabajo, renta-especie y, a veces, renta-dinero.

El peonaje es una modalidad americana, más correctamente hispanoamericana, de la servidumbre, en los términos que se conoce en Europa Occidental. Los peones son trabajadores libres que devengan un salario pagado preferentemente en especie o en vales y fichas, que solamente tienen poder adquisitivo en la plantación, hecho que establece una relación de dependencia del peón con respecto a las tierras de su amo y anula su libertad, fenómeno acentuado por el progresivo endeudamiento de trabajadores que, para subsistir, está constreñido a recibir adelantos en alimentos por el trabajo que realizaría en el futuro. Esta es la situación de los peones en Venezuela en las primeras décadas de la era del petróleo:

> Completamente desastroso y tirano es el mal tratamiento que tienen los peones-jornaleros de las distintas haciendas de este Distrito –escribía el Jefe Civil del municipio San Carlos de Zulia–, así como también la casi ninguna manutención que les dan los propietarios a quienes sirven, no como ciudadanos libres, sino como animales y esclavos. Difícil es encontrar por acá un peón-jornalero que no deba al dueño de la finca en que sirven una suma que nunca es menos de 25 pesos y muchas veces excede de 200, *ganando solamente el miserable salario de un bolívar diario*, esto es cuando dan cumplimiento a la enorme tarea que les marcan, porque si resulta lo contrario, bien sea porque el peón no tenga fuerzas, por la falta de buena alimentación o bien porque enferme repentinamente, le *pasman el día*, como aquí se dice, le apuntan a su cuenta dos reales por la comida que le han dado y muchas veces una multa de 5 a 10 bolívares. Razones estas por las cuales hay peón, la mayor parte, que tiene diez o más años trabajando a un hacendado y la cuenta en cincuenta o cien pesos. La ración de comida se compone de cuatro pescados, la mayor de las veces en completo estado de putrefacción y ocho plátanos y con esta alimentación tienen que dar cumplimiento a una *tarea de ochenta a cien ventanas* en monte malo […] el objeto de

> esos y demás cargos indebidos, no es otro que sostener el hacendado una deuda en cada peón, *para que esté obligado a vivir esclavizado en un trabajo, perdidas por completo sus garantías ciudadanas* (Colegio de Economistas 1994: 62 y ss).

Esta situación a la que se refiere un funcionario del régimen gomecista en carta al dictador, no era exclusiva de las haciendas del estado Zulia, sino general en todas las regiones del país. Sobre este problema poseemos suficiente información (Colegio de Economistas 1994: 67) y abordaremos otros aspectos al estudiar la estructura social de Venezuela en las primeras décadas del siglo XX. Basta, por ahora, señalar que el salario en especie, vales y fichas, el sistema de jornada de trabajo por tareas, el virtual esclavizamiento por deudas, las multas y los azotes eran comunes en las haciendas. Sobre las plantaciones de San Carlos del Zulia, el funcionario antes mencionado informaba al respecto: "También me he encontrado con la bárbara y odiosa costumbre de que *pelan* [es decir, azotan] al peón, metido de pies en un cepo, cuando comete alguna falta, no sin escaparse al cargo de la multa de veinte a cuarenta bolívares por falta de respeto" (Colegio de Economistas 1994: 67).[3]

El sistema de azotes estuvo vigente en muchas regiones del país hasta la tercera década del siglo XX. En el Yaracuy, por ejemplo, Severiano Giménez, poderoso latifundista de esa zona, azotaba y enterraba vivos hasta la cintura a los peones de sus haciendas. En el estado Aragua, Eloy Tarazona y Benjamín Oliveri reclutaban jornaleros y los obligaban a trabajar gratuitamente en sus plantaciones, en Costa de Maya, estado Aragua. Alfredo Jahn empleaba azotes y cepo en sus haciendas, y Enrique Urdaneta Maya, en la Victoria, tenía el azote y las multas como formas normales de castigo.

La renta-trabajo generalmente consistía en tres días de labor por semana, es decir, ciento cuarenta y cuatro por año, que el campesino estaba obligado a cumplir en las plantaciones por cada cien varas cuadradas de tierra de secano arrendada. La renta-especie se calculaba sobre la base de la mitad de los frutos cosechados por el campesino arrendatario. Estos tipos de renta, que predominaban en las haciendas en las primeras décadas de la era petrolera, fortalecían la dependencia semifeudal de la población rural productora. Pero, para tener un cuadro completo de esa sumisión de hecho al dominio latifundista, es necesario, además, considerar otros derechos o tributos adicionales pagados por los jornaleros y campesinos arrendatarios, que incrementaban la significación de la renta, expresión de las formas precapitalistas de propiedad de la tierra. Esos tributos eran: los llamados derechos de "piso y peaje, por la construcción de la vivienda, extracción de leña y agua para uso doméstico".

---

3 Cfr. Marx (1946: 840-841); sobre tráfico de esclavos africanos en Venezuela, cfr. Brito Figueroa (1963: 93-138; 1964).

El minifundio existía como consecuencia del latifundio y este –sobre todo en las plantaciones de café– se expandía territorialmente apoyado en el sistema de medianerías, además de las usurpaciones y adjudicación de las tierras de dominio público, en términos mencionados en páginas anteriores. Ese sistema de medianerías consistía en una modalidad desarrollada de las haciendillas de cacao cultivadas por los esclavos y manumisos en Venezuela colonial. Mediante ellas, el campesino recibía en usufructo tierras vírgenes que cultivaba, con la promesa de compartir las cosechas con el latifundista, quien entre tanto le suministraba en préstamo de dinero, herramientas y alimentación. Cuando ya esas tierras estaban cultivadas,[4] el campesino se encontraba endeudado y a merced del latifundista, quien le ofrecía una nueva oportunidad en otras tierras vírgenes que deseaba valorizar. El resultado inmediato, para el campesino, era una cadena de deudas que se incrementaba progresivamente y luego heredaban sus descendientes.

Esta realidad, expresada en la concentración de la riqueza territorial agraria en pocas manos y en un sistema global de producción, singularizado en el peonaje y categorías económico-sociales equivalentes, domina en el campo venezolano en las primeras décadas del siglo XX. En el cuadro de las relaciones sociales de producción desarrolladas el impulso de la explotación petrolera, no desaparecen, sino que subsisten como fundamentales, en términos cualitativos, de la estructura económica venezolana en ese periodo.

La producción agropecuaria venezolana y el mercado capitalista mundial

Las inversiones de capital petrolero, el incremento de los centros manufactureros y el desarrollo de algunas industrias ligeras no redujeron la significación de la producción agropecuaria en la economía venezolana, en este periodo. Venezuela continuó siendo "esencialmente un país agrícola y pastoril, con la vida económica concentrada principalmente en una zona montañosa relativamente estrecha".[5] Es la misma zona, montañas, valles y tierras bajas, donde desde el periodo colonial hispánico se concentraba la vida económica del país.

En 1920, las inversiones en la producción agropecuaria ascendían a Bs. 237.291.500, de las que Bs. 171.756.000 correspondían a la agricultura y Bs. 65.535.500 a las actividades pecuarias. Los estados con mayor inversión eran:

---

4 Cfr. de modo especial Malavé Mata (1962), Maza Zavala (1964: 156, 329 y ss), Betancourt (1954), Plaza (1972: 63-174), Plaza (1964, 1965).

5 En nuestra condición de historiadores profesionales, somos profundamente respetuosos de los resultados de las investigaciones inspiradas por otras ciencias sociales y, en este sentido, cuando nos referimos, por ejemplo, a datos de orden económico, geográfico o demográfico, procedemos con criterio estrictamente histórico y en busca de correlaciones dinámicas.

Miranda, con 29.166.000 bolívares; Sucre, con Bs. 26.089.000; Carabobo, con 26.595.000 bolívares; Táchira, con Bs. 13.365.000; Mérida, con 11.471.000 bolívares, y Trujillo, con Bs. 9.519.500. En las inversiones en el cultivo de la caña de azúcar estaban representadas por 41.187.000 bolívares; las correspondientes al cultivo de algodón, por 90.000 bolívares; las de tabaco, por Bs. 1.420.000, y las de frutos menores por Bs. 4.417.000 (Machado 1957: 31-33). Los estados que registraban mayores inversiones en actividades pecuarias eran los siguientes: Guárico, con Bs. 10.792.000; Bolívar, con Bs. 10.080.000; Apure, con Bs. 8.760.000; Zamora, con Bs. 7.496.000; Monagas, con 4.443.000 bolívares, y Anzoátegui, con Bs. 4.083.000 (Machado 1957: 32-33).

La guerra mundial de 1914-1918, al paralizar y desarticular parcialmente la maquinaria industrial de los países beligerantes, favoreció, en cierto sentido, a las naciones americanas, marginadas de aquel conflicto y limitadas a la condición de zonas abastecedoras de las potencias imperialistas en guerra (Plaza 1964: 44). En el cuadro de esa situación se presentó a Venezuela "la oportunidad de iniciar exportaciones de ciertos productos que, en condiciones normales, difícilmente habrían pasado de nuestras fronteras" (Venezuela 1957). En efecto, en 1914-1918 aumentó el volumen de las exportaciones de los productos agropecuarios con los que Venezuela participaba en el mercado exterior, es decir, café, cacao, ganado en pie y cueros de res; el presupuesto nacional, como ya hemos indicado anteriormente, acusó un superávit, el producto de las aduanas representaba el 56% y el de los impuestos sobre el consumo aumentó de 12 millones, en el año 1913-1914, a 24 millones, en el año 1917-1918. El saldo acreedor, en este último periodo, ascendió a 33 millones (cfr. Dobb 1961: 153-182).

La coincidencia de la localización de importantes yacimientos de petróleo y la guerra imperialista de 1914-1918, aunque por diferentes repercusiones (Naciones Unidas 1961: 6 y ss), consolidaron el sistema latifundista, la mediatización de Venezuela por las fuerzas económicas metropolitanas y afianzaron "el carácter estático de la producción y de la economía del país" (Malavé Mata 1962: 74) en ese periodo. Considerando como fecha inicial el quinquenio 1886-1890, el índice del volumen físico de la exportación de café, cacao y ganado en pie aumentó hasta 1916-1920, es decir, durante treinta y cinco años, a una tasa anual promedio inferior al 1%, "demostración evidente del estancamiento a que habían llegado las fuerzas productivas" (Malavé Mata 1962: 75).

Esa producción agropecuaria, languideciendo, vegetando debido a un mal crónico, la estructura latifundista, fortalecida por penetración imperialista, continuó en progresiva dependencia del mercado exterior capitalista, y, en consecuencia, inexorablemente sometida a la caída, auge y reanimación de ese amplio mercado. Las crisis de sobreproducción ocurridas en los países metropolitanos, de modo significativo las de 1907 y 1921, arrastraron con sus efectos nuestros tradicionales

renglones de exportación, y sobre todo la de 1921 demostró el carácter ficticio del incremento del volumen físico de esas exportaciones, porque en aquel año descendieron en más del 50%, con relación a las de 1919, debido a la contracción del mercado exterior de los productos agropecuarios venezolanos, ocasionada por la crisis de 1921.

La dependencia de la producción agropecuaria venezolana del mercado exterior capitalista se acentúa en estas dos primeras décadas de la era petrolera, no solo por vía de las exportaciones e importaciones (sobre todo esto último: bienes de consumo suntuario para satisfacer el rastracuerismo de la recién enriquecida burguesía parasitaria), sino con más fuerza, porque sobre la estructura económica atrasada (Malavé Mata 1962: 75), latifundista y precapitalista se injerta, para dominarla y someterla a su dinámica, "un sector extranjero poseedor de la más alta técnica de la época y que en poco tiempo desarrollará en el territorio del país una industria más poderosa que todo resto de la economía. El impacto y transformaciones sucesivas que ese fenómeno crea sobre la caduca organización existente, viene a ser, a partir de ese momento, el aspecto fundamental del desarrollo económico" (Venezuela 1958: 321, Venezuela 1959: 11, Venezuela 1962: 96-97).

Años	Exportación de café, cacao, ganado, cueros, etc.	Exportación de asfalto y petróleo	Importación	Saldo con respecto a exportación productos agropecuarios
1911	116	1	95	21
1912	129	2	106	23
1913	150	3	93	57
1914	110	1	72	38
1915	120	2	70	50
1916	116	1	110	6
1917	118	2	119	—1
1918	110	3	80	20
1919	256	3	186	70
1920	167	3	315	148
1921	122	12	96	26

Tabla 5. El comercio exterior de Venezuela en 1911-1921
(En millones de bolívares)

En ese período se observa el desarrollo de una tendencia que luego se trasforma en rasgo dominante: el mercado exterior venezolano comienza a perder su diversificación y a concentrarse preferentemente en la órbita de Estados Unidos. Este país, que del total de exportaciones recibe, en 1904-1905, Bs. 24.962.564, asciende en 1911-1912, a Bs. 43.387.331, cifra equivalente al 30% de los valores exportados. En cambio, el mercado representado por Gran Bretaña se mantiene estacionario, porque si en 1904-1905 adquiere productos agropecuarios venezolanos valorados en Bs. 8.149.502, en el año 1911-1912 adquiere Bs. 10.695.502. Las exportaciones a Francia y Alemania aumentan, aunque no en la proporción que las de Estados Unidos, y desaparecen las exportaciones a las Antillas. Cuba, por ejemplo, que en esa área constituía entonces un excelente mercado, apenas llega a comprar en 1911-1912 Bs. 195.579, de un promedio de ocho y diez millones de bolívares que adquiría en los años anteriores (Malavé Mata 1962: 134-135).

Las primeras formas de desarrollo del capitalismo nacional

En las primeras décadas de la era petrolera domina la producción mercantil, precapitalista y artesanal en los centros urbanos. Los resultados de las inversiones de capital petrolero y de excedentes de capital financiero, que en ese período llegan a Venezuela, se traducen –ya lo hemos indicado– por el fortalecimiento de la estructura económica rural-latifundista y por el desarrollo de un nuevo tipo de dependencia, que vincula nuestro mercado exterior a la suerte de la producción de hidrocarburos.

La participación de la burguesía parasitaria en los beneficios petroleros, infla el capital comercial y usurario, que no es una forma económica peculiar de capitalismo sino anterior a él (Malavé Mata 1962: 124), es decir, cuya existencia se observa en formaciones económico-sociales precapitalistas, y en Venezuela desde las últimas décadas del siglo XVIII. Entre 1910 y 1920, el capital comercial ascendía a Bs. 272.692.000, cifra equivalente al 33% del total de inversiones.

El capital industrial ascendía a Bs. 240.125.344, invertido en ciento noventa y cuatro empresas. De ellas, cincuenta y dos reconcentraban en el Distrito Federal y acusaban un capital de Bs. 130.258.369; treinta y tres en el estado de Carabobo, con un capital de Bs. 27.804.375; treinta y tres en el estado Sucre, con un capital de Bs. 15.732.000. Una en el estado Zulia, con inversión de Bs. 35.350.000 (capital petrolero); dieciocho en el estado Monagas, con una inversión de Bs. 1.282.000 (capital petrolero), trece en el estado Yaracuy, con un capital de 17.236.000 bolívares; en el estado Aragua, diez, con un capital de 560.000 bolívares (Venezuela 1937: 184).

El capital industrial que en esta época existía en Venezuela no era nacional en su totalidad. De las estimaciones presentadas en los informes oficiales es necesario deducir las inversiones de capital financiero acusadas por las compañías petroleras. Para comprender el valor real del capital industrial nacional en las primeras décadas del siglo XX, conviene saber que el capital norteamericano invertido en 1912 en el país ascendía a tres millones de dólares (para entonces aproximadamente diez millones de bolívares) y el capital angloholandés, a 41.350.000 dólares (aproximadamente 140 millones de bolívares). Cifras que reducían la significación del capital industrial nacional a su mínima expresión (Plaza 1963: 28).

Capital angloholandés	Bs.	140.350.356	59%
Capital americano	""	10.025.244	4%
Capital venezolano	""	89.749.744	37%
	Bs.	240.125.344	100%

Tabla 6. Origen nacional del capital industrial invertido en Venezuela en la segunda década del siglo XX

El exiguo capital industrial nacional estaba invertido en manufacturas e industria ligera: fábricas de cigarrillos, con una inversión de Bs. 12.500.000; telares, con Bs. 7.200.000, y cemento, con Bs. 2.400.000; se observa que, con relación a 1855, han descendido las talleres artesanales y manufactureros; algunos de estos últimos se habían transformado en fábricas de medios de consumo (cigarrillos, textiles, etc.), y en cuanto a los primeros, su desaparición estaba relacionada con el proceso de absorción de brazos por la explotación petrolera; se comprende la escasa importancia económica de aquellos llamados centros industriales al observar que dieciocho de ellos, en el estado Monagas, apenas llegaban a concentrar un capital de Bs. 1.282.000; se trataba, en realidad, de talleres familiares y no de centros industriales que utilizaran la técnica moderna en el proceso de elaboración de las mercancías; la ausencia de factor de la producción lo compensaba el aumento de la jornada normal de trabajo, con relación a los asalariados.

La industria ligera (elaboración de bienes de consumo) requería, como condición indispensable, la existencia del mercado nacional, y este, para desarrollarse materializado en la capacidad de consumo de la población, requería la eliminación de la economía rural latifundista, porque "[…] en un país agrícola como el nuestro, la mayoría de la población vive en el campo y del campo, y a su nivel de vida oscilará de acuerdo con la potencialidad de la agricultura. Una agricultura próspera determinará en general para la masa rural, para la mayoría de la población, una más alta capacidad adquisitiva, y, viceversa, una agricultura en ruina, propicia

condiciones miserables de vida para la población que de ella sustenta" (Plaza 1963: 34). Según los cálculos del departamento de Comercio de los Estados Unidos, el 70% de la población venezolana tenía una capacidad adquisitiva sumamente baja, de ahí la imposibilidad del desarrollo de la industria nacional, porque la demanda de productos industriales era muy exigua. Sin mercado nacional o interno, no puede haber desarrollo industrial, y esta afirmación es desde hace tiempo uno de los lugares más comunes en la ciencia económica.

El desarrollo industrial de un país se calibra por el desarrollo de su industria pesada, la destinada a la producción de bienes e instrumentos de producción, y este fenómeno estaba ausente, hasta en términos embrionarios, en la economía venezolana de las primeras décadas del siglo XX. Los centros de explotación petrolera, con todo y utilizar la técnica capitalista más avanzada y representar una elevada inversión de capitales, no pasaban de ser centros mineros, dedicados a la extracción de hidrocarburos y a su exportación, y no a su empleo como materia prima para el proceso industrial.

Sobre la estructura económica de Venezuela en las primeras décadas del siglo XX

En este periodo, lo nuevo y lo significativo, en la estructura económica de Venezuela, está representado por las formas de producción impulsadas por las inversiones de capital petrolero, que introducen relaciones propias del modo capitalista de producción en el sistema global de relaciones precapitalistas y latifundistas, que en conjunto continúan dominando en estas primeras décadas de la penetración imperialista. Este es un elemento nuevo, que, en términos incipientes, está presente en las últimas décadas del siglo XIX, pero que solo con las inversiones de capital petrolero se desarrollan morfológicamente.

El otro elemento nuevo y significativo, en la estructura económica, en conexión con el anterior, lo constituye el lazo de dependencia –varias veces mencionado– que coloca a la atrasada economía rural-latifundista o tradicional en la condición de área dominada por los intereses de los monopolios de los países metropolitanos o imperialistas. Las consecuencias sociales y políticas que se derivan de ese fenómeno repercuten, en conjunto, en la sociedad venezolana cualitativamente todavía de orden latifundista, y la transforman en una semicolonia de las naciones regidas por las motivaciones de los monopolios internacionales.

Referencias citadas

Betancourt, Rómulo. 1954. *Venezuela, factoría petrolera*. México: Beatriz de Silva Ed.

Brito Figueroa, Federico. 1963. *La estructura económica de Venezuela colonial*. Caracas: UCV.

_____. 1964. *El comercio de esclavos negros y la mano de obra esclava en la economía colonial venezolana*. Caracas: UCV.

Colegio de Economistas. 1994. *Diagnóstico de la economía venezolana. Volumen colectivo*. Caracas.

Dobb, Maurice. 1961. *Economía política y capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Machado, Eduardo. *Las primeras agresiones del Imperialismo contra Venezuela*. México: Distribuidora Magrija.

Malavé Mata, Héctor. 1962. *Petróleo y desarrollo económico de Venezuela*. Caracas: Ediciones Pensamiento Vivo.

Marx, Carlos. 1946 *El Capital*. T. I, V. 2. México: Fondo de Cultura Económica.

Maza Zavala, Domingo. 1964 *Venezuela, una economía dependiente*. Caracas: Instituto de Investigaciones Económicas, UCV.

Naciones Unidas. 1961. *Comisión económica para América Latina, Hechos y Tendencias Recientes de la Economía Venezolana*. Santiago: CEPAL.

Plaza, Salvador. 1963. "La economía minera y petrolera de Venezuela". En: *Perfiles de la Economía Venezolana*. V. Caracas: Colectivo.

_____. 1964. *Los ingresos fiscales que percibe Venezuela por la explotación de su petróleo*. Caracas: Instituto de Investigaciones, Facultad de Economía, Universidad Central de Venezuela

_____. 1965. *El embajador de la devaluación, las reservas nacionales de petróleo, los contratos de servicio y las restricciones petroleras*. Caracas: Editorial La Torre.

_____. 1972. *Desarrollo económico e industrias básicas*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca, UCV.

Venezuela. 1937. *Memoria del Ministerio de Fomento*. Caracas.

_____. 1957. *Memoria del Ministerio de Minas e Hidrocarburos*. Caracas.

_____. 1958. *Memoria del Banco Central*. Caracas: BCV.

_____. 1959. *Cuentas Nacionales*. Caracas: Banco Central de Venezuela.

_____. 1962. *Memoria del Ministerio de Minas e Hidrocarburos*. Caracas.

_____. 1964. *Memoria del Ministerio de Minas e Hidrocarburos*. Caracas.

Los dos cuerpos de la nación[1]

Fernando Coronil[2]

> El futuro del país se escribirá con petróleo. Este líquido penetrará en todos nuestros poros y llegará a adueñarse de nuestro destino.
>
> Domingo Alberto Rangel (1974: 9)

> La esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común y que todos hayan olvidado muchas cosas.
>
> Ernest Renan

Para que no olvidemos la aguda observación de Renán, "el olvido... [es] un factor esencial en la creación de una nación" (1990: 65), Benedict Anderson (1991) señala que los imaginarios nacionales evocan una imagen atemporal de la nación al inducir amnesias históricas específicas. Mediante recuerdos selectivos que construyen una mitología del pasado de la nación y desplazan de

1 Original tomado de: Coronil, Fernando. 2013. *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Alfa. La Editorial Alfa ha publicado dos ediciones de este libro en los años 2013 y 2017, y es licenciataria de los derechos de autor de esta obra. Publicamos este capítulo con su autorización.

2 Fernando Coronil (Caracas, Venezuela, 1944 - Nueva York, EEUU, 2011). Historiador, licenciado en Teoría Social de la Universidad de Stanford y doctor en Antropología de la Universidad de Chicago. Fue profesor en la City University of Nueva York (CUNY) y director del Centro de Estudios Latinoamericanas y el Programa Doctoral en Antropología e Historia de la Universidad de Michigan, en Estados Unidos. Sus líneas de investigación, reflejadas en artículos y libros, se centraron en antropología histórica; historia política; el estudio del Estado y su imaginario en América Latina, especialmente en Venezuela; modernidad; violencia; imperialismo; y geopolítica. Dentro de sus obras destacan: *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela* (UCV, 1997; Nueva Sociedad, 2002; Editorial Alfa, 2013, 2017), edición traducida al castellano de su libro *The Magical State. Nature, Money, and Modernity in Venezuela* (1997, The University of Chicago Press Book); *Crude Matters* (2002); y *States of Violence* (coautor, 2006, University of Michigan).

la conciencia aspectos conflictivos de sus orígenes históricos, estos imaginarios nacionales evocan una concepción nacional sacralizada como comunidad eterna.

A fines del siglo XX suele identificarse a Venezuela como un país petrolero.[3] Por extraño que pueda parecer, una mera mercancía material representa su identidad como comunidad nacional. El hecho notable de que esta manera más bien común de identificar a una nación neocolonial por su producto fundamental de exportación parezca completamente natural, no hace más que subrayar la necesidad de entender por qué ciertas naciones han llegado a vincularse tanto con ciertas mercancías que éstas han llegado a identificarlas.

Aunque en Venezuela el ensamblaje entre nación y petróleo se produjo en fecha reciente –"la década del treinta"–, ha alcanzado la forma de una realidad atemporal. Como si se tratara de una nube imperceptible, la riqueza del petróleo envolvió a la sociedad venezolana, dejó su huella fresca en todas partes y, sin embargo, hizo que su presencia se sintiera como parte de un paisaje inmemorial. En el presente capítulo quiero remover las remembranzas amnésicas nacionalistas al evocar la época cuando Venezuela se imaginó por primera vez como nación petrolera. En estas memorias olvidadas espero encontrar pistas que puedan ayudar a explicar qué significación tiene esta manera de imaginar la nación para la transformación del Estado venezolano como un complejo ideal y como un sistema institucional.

Olvidando a Juan Vicente Gómez

La abrupta transformación de Venezuela de nación agrícola endeudada en rica exportadora de petróleo tuvo lugar durante el gobierno del general Juan Vicente Gómez, quien proporcionó a las compañías petroleras lo que se consideró de modo bastante unánime como un clima excepcionalmente ventajoso para sus inversiones, que a su vez crearon las condiciones políticas y económicas a favor de consolidar el gobierno dictatorial, convirtiendo a Gómez, por añadidura, en uno de los hombres más ricos de América. Durante este periodo formativo, el régimen y la industria petrolera foránea radicada en el país se condicionaron mutuamente. Juntos definieron el paisaje social en el que los venezolanos comenzaron a reconocer la elusiva presencia del mineral y a conformar su identidad política como ciudadanos de una nación petrolera.

---

3 Me siento tentado de decir "*aún* se imagina a Venezuela como un país petrolero". La pobreza creciente, la inestabilidad política, la inflación y la incertidumbre sobre el futuro cada vez mayor han transformado, o incluso erosionado, los significados vinculados a Venezuela como país petrolero. No obstante, encuestas de opinión realizadas en 1995 y 1996 indican que la población todavía cree que el país es rico y que sus habitantes son merecedores de disfrutar esa riqueza. Todo aumento de los precios del petróleo, como el ligero incremento ocurrido en 1996, alimenta esa creencia.

Sin embargo, tanto para la imaginación pública nacional como para la historiografía oficial, Venezuela surgió como nación moderna prácticamente incontaminada por sus vínculos con el periodo de Gómez. Esta purificación se debió en buena medida a la labor ideológica de actores políticos emergentes que trazaron una clara demarcación entre la privatización del Estado realizada por Gómez y su propio proyecto de democratizarlo. Tal demarcación se presentó como un giro histórico, como se aprecia en la frecuentemente citada sentencia de Mariano Picón Salas: "Podemos decir que con el final de la dictadura gomecista comienza apenas el siglo XX en Venezuela. Comienza con 35 años de atraso" (1966: 22). Hasta el día de hoy, la frase ha circulado como mítico certificado del nacimiento de Venezuela como país moderno.

Si un acto de prestidigitación pudo convertir la muerte de Gómez en la mágica entrada de Venezuela en la modernidad, otro acto del mismo tenor convirtió su vida en un modelo del pasado primitivo de la nación. Pero ambos dependían de hacer desaparecer los vínculos que unían a la industria petrolera con el Estado venezolano durante el régimen de Gómez. Como hemos visto,[4] para el dramaturgo José Ignacio Cabrujas la riqueza proveniente del petróleo creó la ilusión de que la modernidad podía llegar a Venezuela como sacada de un sombrero. Cabrujas apunta a dos estadistas venezolanos como los principales magos de Venezuela: el general Marcos Pérez Jiménez (1948-1958), que "decretó el sueño del progreso", y Carlos Andrés Pérez (1974-1979), que transformó el progreso en "alucinación".

---

4 El autor se refiere a la deconstrucción que hace en el epígrafe del libro en la sección "Introducción: El Estado mágico y el occidentalismo", de la cita del dramaturgo venezolano José Ignacio Cabrujas: "Nunca levantamos muchas salas de teatro en este país. ¿Para qué? La estructura principista del poder fue siempre nuestro mejor escenario... ¿De dónde sacamos nuestras instituciones públicas? ¿De dónde sacamos nuestra noción de 'Estado'? De un sombrero. De un rutinario truco de prestidigitación. [...] La aparición del petróleo como industria creó en Venezuela una especie de cosmogonía. El Estado adquirió rápidamente un matiz 'providencial'. Pasó de un desarrollo lento, tan lento como todo lo que tiene que ver con la agricultura, a un desarrollo 'milagroso' y espectacular. [...] Un candidato que no nos prometa el paraíso es un suicida. ¿Por qué? Porque el Estado no tiene nada que ver con nuestra realidad. El Estado es un brujo magnánimo [...] El petróleo es fantástico y por lo tanto induce a lo 'fantasioso'. El anuncio de que éramos un país petrolero creó en Venezuela la ilusión de un milagro. Creó en la práctica la 'cultura del milagro' [...] La riqueza petrolera tuvo la fuerza de un mito… Betancourt, Leoni y Caldera no fueron demasiado lejos en ese 'sueño venezolano'. porque la realidad presupuestaria lo impedía. Seguíamos siendo ricos, pero no tan ricos. Pero vino el otro Pérez, Carlos Andrés Pérez, y allí sí encontramos la frase que nos definía. Estábamos construyendo La Gran Venezuela. Pérez no era un presidente. Era un mago. Un mago capaz de dispararnos hacia una alucinación que dejaba pequeñas las fanfarronadas del perezjimenismo [...] Pérez Jiménez decretó el sueño del Progreso. El país no progresó, desde luego. El país engordó [...] [La dictadura de] Pérez Jiménez fue un debut: [el de] Carlos Andrés Pérez, una reprise". *Nota de las eds.*

El olvido que pone de manifiesto Cabrujas de la figura de Gómez es sintomático de una amnesia colectiva. Los recuentos dominantes, resueltos a indicar una ruptura entre la dictadura gomecista y los regímenes después establecidos, han escamoteado hasta qué grado el Estado contemporáneo se sustenta en una estructura construida durante aquélla. Sin embargo, la "democracia moderna" de Venezuela, construida febrilmente en oposición a la "dictadura primitiva" de Gómez es, de hecho, su antítesis, la otra cara de la misma moneda. A pesar de las significativas diferencias entre el gobierno dictatorial de Gómez y los regímenes liberales erigidos como contraste, uno y otros se conformaron como Estados de una nación petrolera. Examinaré a continuación cómo esta forma común cristalizó durante el régimen de Gómez y el periodo inmediatamente posterior, mediante una indagación sobre las políticas petroleras (hasta 1943) y las luchas por la democracia contra el régimen gomecista "atrasado" (tomando como centro las formulaciones producidas en 1936).

Sin embargo, el propósito de iniciar con Gómez este drama sobre el Estado venezolano no consiste tanto en restaurar recuerdos reprimidos como en volver a ubicar las reminiscencias hegemónicas a la luz de lo que olvidan; la moraleja del drama tiene que ver con la revelación, no con la restitución. Al iluminar los fundamentos terrenales del Estado como fueran erigidos durante el régimen de Gómez, estaremos en mejor posición para entender las condiciones que han permitido y al mismo tiempo circunscrito la prolongada democracia venezolana, así como la crisis económica y moral sin precedentes que erosiona sus bases desde la década del ochenta.

El primer mago: Juan Vicente Gómez

En 1902, barcos de guerra de Inglaterra, Italia y Alemania que amenazaban con invadir si no se saldaba la deuda externa del Gobierno, bloquearon los puertos venezolanos; a fines de ese año Puerto Cabello fue bombardeado.[5] Sin embargo, en 1930, en ocasión del centenario de la muerte de Simón Bolívar, el gobierno venezolano pagó la totalidad de su deuda externa.[6] En el contexto de una historia de estrecheces financieras del Estado, que reflejaban el limitado control que ejercía sobre una economía nacional débil y fragmentada, se trataba de un acontecimiento excepcional. No obstante, era el tipo de logro que llegó a esperarse del mando

5 En 1900 la deuda externa de Venezuela era de 189 millones de bolívares. En 1901 el Gobierno, afligido por un paulatino decrecimiento de los ingresos fiscales, se vio obligado a suspender el pago de los intereses de la deuda externa, que aumentaron gradualmente hasta llegar a la cifra de 224,7 millones de bolívares en 1905 (Pardo 1973: 162).

6 En esa época la deuda era de solo 23,76 millones de bolívares con una tasa de interés anual de 3%. Este gesto, "muy aprovechado en aquel tiempo para extremar las alabanzas de Gómez, careció de fundamentos económicos" (Pardo 1973: 180).

espectacular de Gómez, quien se hizo de la dirección del Gobierno en 1908 y logró centralizar y controlar el poder estatal hasta que murió en su cama con 76 años.[7] Según Ramón Díaz Sánchez, un agudo escritor venezolano, la muerte de Gómez fue "su último milagro": tras 27 años de gobierno el pueblo había llegado a creer que su muerte "no iba a ocurrir jamás" (Díaz Sánchez 1973: 24; López 1985: 659-660). Durante su mandato, a lo largo de una sucesión de actuaciones extraordinarias que tejieron sus vidas pública y privada hasta conformar un modelo singular de poder estatal (Skurski 1985), Gómez produjo su propio gobierno como el milagro más sorprendente de toda la historia republicana de Venezuela, una nación desgarrada por guerras civiles y caudillos beligerantes desde su independencia en 1821.

¿Cómo explicar este milagro? O, lo que es más significativo, ¿cómo dar cuenta de que se imaginara el gobierno de Gómez como un milagro? Hasta hace poco tiempo, la radical polarización del clima ideológico venezolano dificultaba responder estas preguntas. Como he apuntado, el establecimiento de un gobierno democrático conllevó una reconstrucción de la historia que plantea una oposición nítida entre el pasado primitivo de Venezuela, representado por Gómez, y los regímenes liberales que lo siguieron; en este esquema, la dictadura de Pérez Jiménez entre 1948 y 1958 se presenta como un paréntesis de sombras, una especie de resurgimiento temporal del oscuro pasado en medio del presente de luz.

Sin embargo, no es coincidencia que en 1930, cuando Gómez pagó la deuda externa, Venezuela hubiera consolidado su posición como el mayor exportador mundial de petróleo. El primer gran depósito se descubrió en 1914; las exportaciones comenzaron en 1918; y en 1928 el país se había convertido en el segundo productor y el primer exportador mundial petrolero (Pardo 1973: 172). Aunque los ingresos del Estado por concepto de petróleo en 1924 apenas fueron de 6 millones de bolívares, en 1930 se multiplicaron más de 50 veces hasta alcanzar una cifra superior a 300 millones de bolívares. Con el apoyo político y financiero de la industria petrolera, Gómez se rodeó durante sus 27 años de gobierno, de los profesionales más distinguidos de su época y puso en práctica varias reformas económicas y sociales que modificaron significativamente las bases económicas y políticas de Venezuela y contribuyeron a consolidar su cruel y personalista dictadura. Paradójicamente, la industria más moderna del mundo contribuyó a consolidar el gobierno autocrático como modelo del caudillismo latinoamericano tradicional.

---

7 Gómez llegó al poder en 1908 mediante un golpe de Estado incruento. Por su importancia como líder militar durante la guerra civil que condujo al gobierno de Cipriano Castro en 1902, Gómez se convirtió en su vicepresidente. Cuando Castro partió hacia Europa en 1908 por razones médicas, Gómez se hizo del mando.

En la medida en que el régimen gomecista fue redefinido como una dictadura atrasada opuesta a la civilizadora democracia venezolana, la interpretación estuvo sujeta a la necesidad ideológica de presentarlo como encarnación de lo primitivo. Como ya dije, Picón Salas definió lo que se convertiría en visión oficial de la historia. Gómez, colocado en oposición a la Venezuela moderna, ha sido un Otro interior respecto del cual se evalúa la Venezuela contemporánea (Skurski 1994). Es así como se convirtió en la encarnación de la antítesis de la democracia. Como resultado de ello, el estudio de su gobierno se ha visto ensombrecido por la misma oscuridad que se le ha atribuido al propio Gómez. No obstante, como ha mostrado Skurski, la barrera ideológica intangible que lo ha escondido de la vista pública también lo ha rodeado de un aura de misterio que aumenta la fascinación que su potente figura política nunca ha dejado de ejercer. Aunque siempre ha sido una presencia sumergida, la forma específica del sostenido atractivo de Gómez ha fluctuado de acuerdo con las circunstancias. Hasta la crisis más reciente, resultaba difícil romper el muro que separaba a Gómez de los regímenes más liberales que sucedieron a su gobierno. Pero el deterioro general de la economía y la pérdida de fe en las instituciones democráticas venezolanas han agrietado el muro. A través de las grietas comienza a verse un Gómez bajo otra luz. Su gestión ya no es tema tabú, o al menos no lo es tanto; nuevos estudios exploran el periodo y retiran el manto de oscuridad que cubrió su gobierno.

En un número especial de una revista de historia dedicado al régimen, con motivo del cincuentenario de la muerte de Gómez, el historiador venezolano Elias Pino Iturrieta plantea, en un artículo que lleva el sugerente título de "Matar a Gómez", que el objetivo de la historiografía actual es desestabilizar tanto la imagen (dominante) del régimen de Gómez como la Edad Media venezolana, como la visión (reprimida) de que fue un modelo de gobierno pacífico y productivo (1985: 535). Pino Iturrieta explica que Gómez nunca fue sepultado, porque su gobierno no terminó como resultado de un levantamiento colectivo, sino como consecuencia de una muerte natural. Su presencia insepulta, por tanto, ha permeado la vida colectiva de Venezuela en formas que no se reconocen públicamente.

Según este historiador: "Nuestra vida está determinada por el imperio de una suerte de Gómez quinquenales sin vínculos con la sociedad civil" (1985: 534). Estas personalidades semejantes a la de Gómez, que no se restringen a las de los presidentes, son funcionarios del Estado en todos los niveles que se modelan a su imagen y semejanza, detentan el poder omnipotente y distribuyen favores como en el pasado (1985: 534). "Hay que matar" a Gómez, afirma, y sacarlo a la luz de modo que su figura pueda finalmente reconocerse por lo que fue. Propone que se considere el periodo de Gómez como el origen de la Venezuela moderna: "el primer capítulo de Venezuela contemporánea" (1985: 535).

Otra versión de la historia busca el origen de la modernidad venezolana mucho más atrás. Dávila sugiere, en una crítica tanto a la sentencia de Picón Salas de que Venezuela entró al siglo XX en 1936, como a la idea del partido Acción Democrática (AD) de que lo hizo el 18 de octubre de 1945 (fecha de su golpe de Estado contra el general Medina), que el origen de la modernidad de Venezuela hay que rastrearlo en el gobierno del general Guzmán Blanco, durante el último cuarto del siglo XIX (1992: 57). En el curso de sus gobiernos (1870-1877, 1879-1884 y 1886-1888), Guzmán Blanco unificó la moneda nacional, fundó una imprenta nacional, fomentó la construcción de caminos y obras hidráulicas, amplió el sistema ferrocarrilero y levantó un gran número de edificios monumentales.

Aunque la reciente historia revisionista ha logrado arrojar nuevas luces sobre un viejo territorio, también está proyectando sobre él su propia sombra.[8] Si antes se subrayaba la diferencia entre Gómez, en tanto tirano primitivo, con los regímenes liberales que lo sucedieron, ahora la tendencia revisionista es a concentrarse en las continuidades. Los debates se centran en cuestiones de periodización, y generalmente incluyen esfuerzos por precisar el momento exacto de la muerte histórica de Gómez. Si hasta hace poco su muerte biológica marcaba la entrada de Venezuela en la modernidad, ahora que Gómez ya no es la encamación incuestionada de lo primitivo, discernir los orígenes de la modernidad venezolana es cuestión que invita a producir nuevas respuestas.

Mi contribución a este esfuerzo colectivo no consiste en rastrear una trayectoria alternativa de los orígenes modernos de Venezuela, sino en plantear algunas interrogantes sobre las categorías empleadas para sentar estos hitos. El "historicismo que proyectó a Occidente como la Historia" (Prakash 1995:1475) ha construido a Europa como la patria de la modernidad y al resto del mundo como su receptor rezagado, cuya única alternativa es recuperar el tiempo perdido o permanecer en un estado de atraso. Las taxonomías geopolíticas imperantes reflejan y refuerzan procesos mundiales de polarización que esencializan la diferencia en vez de historizarla; se ubica a las naciones en los escaques de las taxonomías imperiales

8 Manuel Caballero, conocido historiador marxista, ya no describe a Gómez en *El tirano liberal* como un dictador primitivo, sino como un tirano liberal, encarnación de contradicciones que expresan las tensiones no resueltas entre autocracia y liberalismo que permearon su gobierno (1992). La biografía más tradicional de Tomás Polanco Alcántara presenta una imagen matizada de Gómez que muestra su compleja personalidad y que incluye datos que desmienten mitos como su supuesto analfabetismo (1990). Yolanda Segnini ha hecho énfasis en el hecho de que Gómez se rodeó de algunos de los intelectuales y profesionales más destacados de la época, cuyos proyectos de salud, educación y reforma económica apoyó (1997). Mediante diálogos ficticios, Ramón Velásquez ha reconstruido la subjetividad íntima de Gómez (1988). Si bien en el presente capítulo me limito a analizar algunos aspectos del gobierno de Gómez, estas obras me han influido, en especial el análisis pionero realizado por Skurski del modelo de gobierno de Gómez (1994; de próxima publicación).

en virtud de sus supuestas características socioculturales, sin tener en cuenta el hecho de que esos caracteres nacionales son los productos transculturales de historias interrelacionadas. Si bien Occidente ha llegado a incluir a naciones no europeas económicamente exitosas (Chomsky se refiere a Japón como un "europeo honorario" [1991:13]), se condena al Tercer Mundo a permanecer en un eterno estado de "transición", cuando no de regresión. Se considera que muchos países del Tercer Mundo, ahora abandonados por las potencias imperiales que un día los explotaron, son intrínsecamente incapaces de diseñar nuevos caminos propios o de recorrer la senda histórica trazada por los protagonistas de la Historia. Atrapados en un limbo histórico, se les presenta como la encarnación quintaesenciada de lo primitivo, o de la banalidad de las políticas en la poscolonia (Mbembe 1992).[9]

La autoconformación de Europa como la patria de la modernidad tuvo su premisa en la colonización de vastas regiones del mundo, que se consideran atrasadas y necesitadas de civilización. El ambivalente discurso latinoamericano sobre la modernidad, que rechaza la dominación europea pero internaliza su misión civilizadora, ha adoptado la forma de un proceso de autocolonización que asume formas diferentes en distintos contextos políticos y periodos históricos. En este sentido es, como el nacionalismo, un "discurso derivado" (Chatterjee 1986), que al tiempo que rechaza la hegemonía imperial europea, reinscribe sus cambiantes valores y racionalidad, excepto que –y es necesario que lo recordemos– la periferia no es solo la receptora pasiva, sino que a menudo es coautora de este discurso supuestamente derivado, como nos recuerda Anderson en relación con el nacionalismo.[10]

---

9 Para conocer los puntos de vista de Mbembe, cfr. "The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Postcolony" (1992), y el debate sobre este artículo en el número siguiente de *Public Culture*. En mi contribución a este intercambio, sugerí que existe una conexión entre modos modernos de esencializar la diferencia cultural y ciertas formas de análisis posmoderno que rehúsan ubicar el poder en relaciones estructurales históricamente constituidas. Sostengo allí que este enfoque, "dirigido contra los metarrelatos de la historia, produce minirrelatos desconectados que refuerzan las visiones dominantes del mundo; al reaccionar contra los determinismos, presenta acontecimientos desasidos; con su rechazo a fijar la identidad mediante categorías estructurales, esencializa la identidad mediante la diferencia; al rechazar la ubicación del poder en estructuras o instituciones, lo difumina en la sociedad y, en última instancia, lo disuelve" (1992: 99-100). Tanto desde la perspectiva moderna como desde la posmoderna, generalmente se ve a la periferia como el Otro de la modernidad.

10 En la segunda edición de *Imagined Communities*, Benedict Anderson explica que su intención original había sido subrayar que los orígenes del nacionalismo estaban en el Nuevo Mundo, pero que sus críticos, "acostumbrados a la arrogancia de que todo lo que es importante en el mundo moderno tuvo su origen en Europa, asumieron con demasiada facilidad los nacionalismos 'de segunda generación' (húngaro, checo, griego, polaco, etc.) como el punto de partida de su modelación" (1991: XIII). Y añade: "Me desconcertó descubrir en muchas de las reseñas de *Imagined Communities* que este provincialismo

Si vemos la formación del mundo moderno como un proceso unitario global que ha conllevado la constitución mutua del centro y de la periferia, el proyecto de provincializar la modernidad occidental (Chakrabarty 1991, Rafael 1993) supone también reconocer a la periferia como el asiento de modernidades subalternas. El objetivo no es homogeneizar ni catalogar las múltiples formas de la modernidad, y mucho menos engrandecer la periferia mediante un *fiat* semántico, sino deshacer taxonomías imperiales que fetichizan a Europa como única portadora de la modernidad y borran la constitución transcultural de los centros imperiales y las periferias colonizadas. La crítica del *locus* de la modernidad desde sus márgenes crea las condiciones para una crítica intrínsecamente desestabilizadora de la propia modernidad. Deshacer la descripción de la periferia como la encarnación del atraso bárbaro, desmitifica también la autorrepresentación de Europa como la encamación de la razón universal y el progreso histórico.[11]

Lejos de las luces cegadoras de la Ilustración europea, en medio de pueblos que portan las cicatrices de la violencia moderna como una segunda piel, se hace difícil apartar de la vista o desplazar hacia Otros extranjeros el bárbaro envés de la civilización moderna. En América Latina, desde Argentina hasta México, la incesante insistencia en la necesidad de proteger la civilización importada de lo primitivo local revela tanto los límites de la misión civilizadora de Europa como el grado hasta el cual su racionalidad ha llegado a formar parte de la autoconformación latinoamericana. En sociedades formadas mediante la violencia de una cultura de conquista, la aparición del Estado como agente de la civilización a duras penas logra ocultar la violencia sobre la que se sostiene su poder.

Escribiendo en medio de una Europa abismada en su propio salvajismo, Walter Benjamín describió el horror que enfrentaba con la sentencia de que "no hay documento de la civilización que no sea al mismo tiempo documento de la barbarie" (1969: 256). Leer la historia latinoamericana como un documento de dos caras revela la unidad de razón y violencia que está en la raíz de su formación como periferia de Europa. Mediante la historización de las formas específicas en las cuales la civilización metropolitana ha sido la madre de la barbarie colonial,[12]

---

eurocéntrico se mantenía muy presente, y que el capítulo crucial dedicado al origen americano de la cuestión se dejaba a un lado en la mayoría de los casos. Desgraciadamente, no he encontrado ninguna mejor solución "instantánea que cambiar el título del capítulo 4, que ahora se llama "Creole Pioneers [Pioneros criollos]".

11 Como han apuntado varios observadores, resulta imposible separar la crítica de la modernidad de las luchas en pro de la descolonización que tuvieron lugar después de la Segunda Guerra Mundial (Young 1990). Por mi parte, en otro texto he intentado relacionar las críticas de la modernidad y del orientalismo en un análisis de las modalidades occidentales de representación (1996).

12 Baretta, Dunkan y Markoff, en un análisis pionero de la colonización del espacio en las fronteras ganaderas de las Américas, avanzaron este proyecto al mostrar cómo en las Américas "la civilización" fue, de hecho, "la madre" de "la barbarie" (1978).

podemos entender de una nueva manera tanto los centros como las periferias. Desde esta perspectiva podemos empezar a considerar el gobierno de Gómez no solo como un obstáculo al progreso moderno en Venezuela, o como su efecto y condición, sino como una forma de modernidad que replantea su (unilateral) versión metropolitana.

Petróleo en Venezuela

Los primeros habitantes de lo que hoy es territorio venezolano, conocían la existencia de lo que llamamos petróleo, empleándolo con propósitos medicinales. La primera referencia escrita apareció en las crónicas de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdez en 1535, y ya en 1839 los venezolanos llevaban a cabo estudios científicos del petróleo para fomentar su desarrollo (Martínez 1973: 31-53). El primer pozo que produjo petróleo en el mundo se perforó en Pensilvania en 1859; seis años después se otorgó la primera concesión en Venezuela (Martínez 1973: 65). Mientras que la producción de petróleo en Estados Unidos se amplió rápidamente a partir de 1859, lo que reflejaba no solo la abundancia petrolífera, sino también el poder del capital estadounidense, en Venezuela no alcanzó gran escala comercial hasta la segunda década del siglo XX. El interés foráneo en Venezuela se había concentrado en el asfalto; los capitalistas locales, los primeros en explotar el petróleo, no habían contado con recursos suficientes para realizar las inversiones en la exploración y perforación que les permitieran competir internacionalmente.

La expansión de la economía mundial a inicios del siglo XX creó una demanda mundial. El petróleo se convirtió en la mercancía central del sistema capitalista cuando la Primera Guerra Mundial demostró la superioridad de los vehículos motorizados y la producción masiva de automóviles comenzó a redefinir formas de producción y consumo, al tiempo que reconfiguraba la estructura misma del espacio social en el mundo moderno. En esa época, la creciente demanda europea de petróleo convirtió a Venezuela en un lugar atractivo para las inversiones. Mientras que en EEUU la Standard Oil de New Jersey (hoy Exxon), de John D. Rockefeller, enfrentada a una masa anárquica de propietarios privados de tierra, lograba la supremacía mediante el monopolio de la distribución del petróleo (el dozunstream), en Europa, la Royal Dutch Shell, de Henri Deterding, lideraba el control de los yacimientos extranjeros (el *upstream*).

En Venezuela, el general Gómez, enfrentado a una "economía caótica" (Sullivan 1976: 249) después de derrocar al general Cipriano Castro en 1908, trató de restaurar el orden invitando al capital extranjero a invertir, con la garantía de tranquilidad laboral y condiciones flexibles para los negocios. Gómez sólo logró atraer inversiones de las compañías petroleras, pero les reciprocó manteniendo "la

política petrolera más liberal de la América Latina" (Sullivan 1976: 258). La Shell de Deterding, y después la Standard Oil de Rockefeller, así como otras firmas, hicieron grandes inversiones en Venezuela. Gómez, apuntalado por este apoyo, mantuvo su promesa: preservó las condiciones poco restrictivas y garantizó la "paz social" durante los 27 años de su despiadado gobierno. Hacia fines de los 30, la Standard Oil y la Shell ya controlaban 85% de la extracción de petróleo en Venezuela (50% y 35% respectivamente). Mientras las compañías se dedicaban al negocio de la extracción de petróleo en Venezuela, el Estado adquiría un nuevo papel de terrateniente nacional. Este rol conllevaba su expansión mediante un sistema cada vez más complejo de instituciones y reglamentaciones –códigos de minería, legislación tributaria, instituciones burocráticas, agencias gubernamentales e ideologías de gobierno– destinado a regular la explotación del petróleo y a retener en Venezuela una parte de las ganancias que obtenían las compañías. En esta novedosa capacidad, el Estado también asumió una nueva relación con la sociedad como administrador de los ingresos provenientes de la fuente de riqueza fundamental de la nación. Al comenzar a afectar a la sociedad de maneras sin precedentes, el Estado petrolero se convirtió en el referente central de acrecidos debates públicos sobre el papel del Estado en una nación petrolera.

El sistema estatal

A inicios del siglo XX el Estado era tan débil y precario como institución nacional que su estabilidad y legitimidad estaban constantemente en riesgo. Carente de ejército nacional y de una burocracia eficiente, en un país endeudado que no contaba con una red nacional de caminos ni con un sistema eficiente de comunicaciones, el Estado aparecía como un proyecto no cumplido cuya forma institucional seguía limitada a bolsones de poder, y que ejercía parcial dominio sobre el territorio de la nación y escasa influencia sobre los ciudadanos.

Bajo la férula de Gómez el Estado sufrió una metamorfosis. En tanto representante de la nación en las negociaciones con la industria petrolera foránea, el Estado se vinculó íntimamente a su presencia en el territorio nacional y se benefició de múltiples maneras de su asociación con ella. Además de apoyo político y legitimidad, la industria petrolera comenzó a proveer una proporción creciente de los ingresos públicos, primero mediante los derechos de importación y la venta de concesiones, y en la década del veinte mediante los impuestos a las exportaciones petrolíferas. Continuando lo que Veliz (1980) ha denominado la tradición "centralista" latinoamericana, pero apuntalado por la industria petrolera, el Estado puso en práctica una serie de reformas administrativas, algunas de las cuales habían sido iniciadas por los presidentes Guzmán Blanco a fines del siglo XIX y Cipriano Castro a principios del XX, que le permitieron aumentar sus ingresos fiscales (Quintero 1985, Vallenilla 1986), crear un ejército nacional (Ziems

1979), fomentar la integración del territorio mediante un sistema de caminos (Arcila Farías 1974, Martín Frechilla 1994), y ejecutar decisiones que afectaban a la comunidad nacional. Como muchos caudillos decimonónicos de Venezuela, Gómez se impuso como jefe de Estado por sus habilidades militares y políticas; pero al convertirse en gobernante de una nación petrolera estabilizó su gobierno y consolidó su poder.[13]

La influencia de la industria del petróleo no puede reducirse a la contribución al Estado por concepto de exportaciones. Los historiadores concuerdan en que Gómez les ofreció condiciones favorables a las compañías petroleras a partir de 1908, y en que estas le retribuyeron proporcionándole un esencial apoyo político y económico. Es claro que durante la segunda década del siglo las exportaciones agrícolas siguieron siendo la fuente principal de divisas. La reorganización del Ministerio de Hacienda llevada a cabo por Cárdenas amplió y organizó la base impositiva del Estado e incrementó sus ingresos (Quintero 1985). Si bien esta reforma, unida a la ampliación del ejército (Ziems 1979) continuaba una vieja tradición de centralismo estatal, no es posible aislarla de la poderosa presencia de la industria petrolera en Venezuela y del creciente apoyo político y económico que le proporcionaba al Estado. Salazar Carrillo apunta que las estadísticas que dan cuenta del impacto del petróleo durante este periodo deben incluir también los pagos por concesiones, los impuestos indirectos y los derechos de importación, todos difíciles de determinar a partir de los datos disponibles. Según este autor, una dificultad adicional consiste en que en esa época no podía separarse con facilidad el Estado de la persona de Gómez. "No era fácil distinguir en esos años al Estado venezolano del clan de Juan Vicente Gómez, que dominaba la economía... La compensación por el uso de concesiones iba a parar a manos de los favoritos de Gómez, y probablemente a las suyas propias a través de ellos" (1994: 39-40). Baptista también ha señalado las limitaciones de la información estadística del periodo, incluida la carencia de datos sobre los beneficios de las compañías antes de 1936 (1991: 105). Resulta aún más difícil medir hasta qué punto las compañías petroleras protegían a Gómez de sus enemigos, con lo que se convertían en puntos de apoyo fundamentales del presidente.

---

13 Los efectos de la industria petrolera en la sociedad son múltiples, pero no claramente discernibles. Para un intento de cuantificar la "contribución" económica y los "efectos" de la industria del petróleo en Venezuela, que incluye el periodo, v. Salazar Carrillo (1994: 33-103). Pacheco apunta correctamente que las exportaciones de petróleo solo proporcionaron significativos ingresos al Estado en la década del veinte, pero después sostiene que no se puede considerar que la industria petrolera fuera la fuente del poder de Gómez, al menos en la primera fase de su régimen. Subraya la importancia de la consolidación del ejército por parte de Gómez y de la reorganización de las finanzas públicas a cargo del ministro Román Cárdenas en la década del diez, aspectos a los cuales considera parte del proceso de unificación nacional comenzado por Cipriano Castro (1994).

Durante el periodo, la fuente de los ingresos estatales cambió: si antes estaba en los recursos provenientes de derechos sobre las importaciones y de la imposición tributaria a los productos agrícolas cultivados por productores privados, pasó a estar en las rentas producidas por la venta de recursos naturales pertenecientes a la nación. Hasta 1925 el café siguió siendo el producto de exportación fundamental y un sector básico de la economía venezolana. Pero mientras durante este periodo se incrementó la producción de café en Colombia y Brasil, con lo que se reafirmó la importancia de ese producto en sus economías y se fortalecieron las clases sociales asociadas al mismo, en Venezuela permaneció estacionaria, en parte debido a que la circulación de las rentas petroleras empezó a desplazar el centro de las actividades de obtención de ganancias de la producción agrícola en el campo hacia el comercio y el desarrollo del sector inmobiliario en los centros urbanos (Ascanio 1985, De la Plaza 1970, Rodríguez 1983, Roseberry 1983). Las regulaciones de la actividad minera reflejaron las cambiantes percepciones internas acerca de la industria petrolera. A su vez, al incrementar el control interno sobre la industria y el nivel de participación en sus ganancias, estas regulaciones consolidaron la centralidad de la misma.

"Nuestra riqueza nacional" y las políticas petroleras de Gómez

La compleja historia de las regulaciones de la industria del petróleo ha sido narrada en detalle desde diferentes perspectivas.[14] No pretendo volver a contar esa historia, sino explorar las cambiantes representaciones del Estado que dichas regulaciones expresaban y ayudaban a construir.

Si bien Gómez nunca dejó de ofrecer a la industria petrolera condiciones flexibles, con el paso del tiempo trató de incrementar los ingresos del Estado provenientes de la actividad. Al principio no planteó casi ninguna demanda al capital extranjero. La Ley de Minería de 1910 solo obligaba a las compañías a pagar un pequeño impuesto que no se diferenciaba de los gravámenes de otras actividades económicas. Se trataba de un impuesto mínimo –2 bolívares por tonelada de petróleo y 1 bolívar por hectárea de tierra– que se debía pagar por contrato durante el disfrute de la concesión.

Estas condiciones extremadamente liberales reflejaban en parte la incertidumbre inicial acerca de la posibilidad de desarrollar la industria del petróleo en Venezuela. Al principio surgió un sistema por el cual las elites locales mediaban entre el Gobierno y las compañías. El Gobierno hacía concesiones de tierra a la elite local y esta, a su vez, las vendía a las compañías petroleras, con lo que

14 Betancourt (1979), Lieuwen (1961), Malavé Mata (1987), Martínez (1966; 1973; 1980), McBeth (1983), Mejía Alarcón (1972), Mommer (1983; 1986), Pérez Alfonzo (1971), Salazar Carrillo (1994), Tugwell (1975), Vallenilla (1973).

obtenía grandes ganancias. En efecto, "la historia temprana de la industria del petróleo en Venezuela muestra la dificultad que encontraron las concesionarias del petróleo para atraer el capital extranjero. Solo después de un tiempo y un esfuerzo considerables pudieron transferir sus concesiones petroleras a las compañías extranjeras" (McBeth 1983:13). Esta situación comenzó a cambiar en 1913, cuando la Shell hizo su entrada en Venezuela con la compra de dos grandes concesiones otorgadas previamente a dos miembros de la camarilla de Gómez (las concesiones de Valladares y Vigas), transacción que Deterding, de la Shell, llamó "nuestro negocio más colosal" (McBeth 1983: 12). La presencia en Venezuela de la Shell "con sus amplios recursos, no solo fue bienvenida por las concesionarias petroleras, sino también por el gobierno de Gómez, que desde el golpe de Estado de diciembre de 1908 había tratado de alentar el desarrollo de las industrias minera y petrolera" (McBeth 1983: 13).

Al aumentar la conciencia sobre la magnitud de las reservas petroleras, crecieron también los esfuerzos locales por participar en las ganancias de la industria. Ello dio como resultado regulaciones más estrictas, así como la centralización en la rama ejecutiva del poder de la toma de decisiones sobre la industria petrolera. En 1923 Gómez creó la Compañía Venezolana de Petróleo S.A. (CVP), con monopolio sobre todas las concesiones, cuya venta, así como la de las reservas nacionales de petróleo, se encargaría de negociar con las compañías petroleras. La fuente fundamental de ganancias petroleras de los venezolanos durante este periodo fue la venta de concesiones; a partir de 1908, por tanto, las regulaciones petroleras se habían concentrado en este aspecto. La fundación de la CVP consolidó un desplazamiento del poder de los propietarios de tierra, quienes como recipiendarios de concesiones habían funcionado como mediadores entre el Estado y las compañías petroleras, hacia el Estado, personificado en Gómez, que prácticamente monopolizó el negocio para su propio beneficio y el de su séquito de familiares y aliados.

No obstante, el cambio más significativo se produjo entre 1917 y 1922, cuando el ministro de Fomento, Gumersindo Torres, promulgó regulaciones dirigidas a incrementar la participación estatal en las ganancias de la industria. En 1920 redactó la primera ley sobre el petróleo, que establecía una distinción legal entre la extracción de petróleo y otras actividades mineras. Torres no era un experto en el tema, sino un médico de fuertes convicciones nacionalistas. Su labor regulatoria se concentró en el carácter extractivo de la industria del petróleo. Después de estudiar la legislación sobre el petróleo de México y de Estados Unidos, llegó a la conclusión de que Venezuela tenía derecho a recibir una parte significativa de las ganancias. Sostenía que esta no era una industria igual a ninguna otra, porque se extraían y vendían en el extranjero recursos naturales que eran propiedad de la nación. Por tanto, los impuestos a la industria del petróleo no se debían considerar impuestos ordinarios, sino los medios mediante los cuales el Estado ejercía su

derecho a participar en las ganancias de la industria.[15] En efecto, inspirado en los derechos que confería la legislación petrolera estadounidense a los propietarios de tierra, reclamaba la potestad de la nación, en tanto propietaria de la tierra, de exigir una renta por el uso del subsuelo. Resulta irónico que por mediación de Torres, "la renta del suelo, tal como se había desarrollado en las condiciones de la propiedad privada en Estados Unidos, llegó a convertirse en un criterio para la propiedad nacional venezolana" (Mommer 1983: 27).

La nueva legislación petrolera, al tiempo que reflejaba una transformación en la concepción de la nación, fue un factor decisivo en este cambio. El discurso económico comenzó a desplazar su centro de la producción agrícola privada a la captura pública de la renta minera. Para Torres, el petróleo, considerado como un "artículo" que desempeñaba un papel importante en la "industria universal", formaba parte de la "riqueza nacional". El Estado, en tanto representante de la nación, era responsable ante la actual y las futuras generaciones de venezolanos de salvaguardar esta "fuente segura de riqueza" (1917: xviii). En 1917 justificó la política de cesar el otorgamiento de concesiones petroleras con el argumento de la responsabilidad estatal de proteger la riqueza de la nación para el bienestar de las futuras generaciones. Las nuevas regulaciones se redactarían luego que el ministerio hubiera "estudiado a fondo tan interesante cuestión a fin de que las determinaciones futuras, sean el resultado de la completa posesión de cuantos conocimientos sean requeridos para juzgar con acierto y no dar lugar a que las generaciones por venir tengan el derecho de hacemos cargos porque no supimos cuidar nuestra riqueza nacional" (1917: XVIII). La idea de que el petróleo constituía "nuestra riqueza nacional", y de que el papel del Estado era "salvaguardarla" eternamente para la nación fue la base de un discurso político de identidad nacional que surgía en la época.

El gobierno de Gómez se vio tironeado por demandas contrapuestas una vez que empezó a depender de los ingresos provenientes del petróleo. De un lado, trataba de incrementar sus entradas, y para ello requería del desarrollo de su capacidad regulatoria y de un discurso nacionalista legitimador. Pero se trataba de un gobierno personalista cuya base social era extremadamente reducida. No podía darse el lujo –y no lo hacía– de oponerse frontalmente a las compañías petroleras, y siempre siguió siendo muy dúctil ante sus presiones.

En parte como resultado de esta tensión, Torres fue expulsado del ministerio en 1922, pero fue repuesto en su cargo en 1929. Gómez no podía arreglárselas sin el respaldo de las compañías petroleras ni el apoyo de la pequeña elite urbana de profesionales y comerciantes que trataba de promover la modernización

15 A pesar de la oposición de Betancourt al régimen de Gómez, alabó a Torres por su firme nacionalismo y por oponerse a los que vendían a Venezuela (1975: 17).

económica. Las leyes y regulaciones aprobadas durante el régimen de Gómez reflejan este conflicto entre los intereses particulares y la limitada capacidad de movilización del Estado personalista, y las nuevas demandas de desarrollo político y económico de sectores urbanos cuyo crecimiento dependía de maximizar la distribución de la renta del petróleo.

La ley de 1920, que regulaba las concesiones petroleras hasta 1934, establecía unos *royalties* promedio de solo 9%. Además, Gómez les concedió a las compañías exenciones de impuestos sobre las importaciones. Fue así que durante el periodo de 1923 a 1930 el pago de royalties de las petroleras fue menor que el valor de las exenciones por importación de bienes concedidas por el Gobierno. Como dijera Gumersindo Torres: "las compañías se llevan el petróleo y el Gobierno les paga para que se lo lleven" (Vallenilla 1973: 89, Betancourt 1975: 23).

El trato liberal que les dispensaba Gómez a las compañías también era consecuencia de la relación mercantil que existía entre la elite dominante y la industria del petróleo. Para esta elite, el comercio de las concesiones era la principal fuente de ganancias que obtenía de la industria del petróleo. Según un observador, durante el régimen de Gómez la política de concesiones se caracterizó por su corrupción sin paralelos. Más de cien compañías adquirieron miles de concesiones mediante un sistema de intermediarios. Gómez les otorgaba derechos sobre tierras a sus favoritos, probablemente por una "consideración", y esos favoritos los vendían después a las compañías, con lo que obtenían ganancias exorbitantes (Karlsson 1975: 73).

Estas regulaciones benignas reflejan hasta qué punto dependía Gómez del apoyo político de las compañías petroleras. Respaldado por estas firmas poderosas, utilizó el Estado como un gobierno privado. Gómez se convirtió en el mayor propietario de tierras de Venezuela y en uno de los hombres más ricos del continente. "Asumió el control exclusivo de las industrias del jabón, papel, algodón, leche, mantequilla, y fósforos; se convirtió en el único proveedor autorizado de carne para Puerto Cabello y otros mercados urbanos, y era el accionista mayoritario de la Compañía Anónima Venezolana de Navegación" (Sullivan 1976: 266).

Privatización y centralización del Estado terrateniente

Como consecuencia de este sistema privado de comercio, se desarrolló una íntima correlación entre crecimiento de la industria petrolera y fortuna personal de Gómez. Un historiador apunta "una ventaja" de ello: "Ahora el desarrollo y la inspección de las industrias petrolera y minera estarían directamente vinculados a la ganancia personal de la familia de Gómez, lo cual garantizaba que la dirección del país estaba informada al detalle del progreso y los problemas de la industria"

(McBeth 1983: 17). No obstante, para la mayoría de los venezolanos esta ventaja no se traducía en un beneficio, sino que aumentaba su sentimiento de que la riqueza nacional estaba siendo monopolizada por una pequeña camarilla. Como reconoce este mismo historiador: "el aumento de la conciencia acerca del potencial petrolero del país tuvo el pernicioso efecto de incrementar la corrupción y la intriga en el seno de la familia y el séquito de Gómez, y las consecuencias de ello se hicieron sentir hasta 1935" (1983: 17).

Con la expansión de la producción petrolera, el centro de gravedad de la economía se desplazó de la tierra cultivada hacia el subsuelo, que estaba dado naturalmente; y de los productores agrícolas privados hacia el Estado como propietario de tierras. A la renta del suelo agrícola, que se distribuía mediante la competencia económica entre los productores regionales de café y cacao, la sustituyó ahora la renta del suelo minera, monopolizada y distribuida a discreción por el Estado central. Con este cambio, el poder político, antes fragmentado entre caudillos regionales contendientes, se centralizó. Respaldado por el poder de la riqueza petrolera, Gómez consolidó su poder y definió los cargos clave, distribuyó recompensas y castigos, y llegó a ejercer un control personal sobre todas las ramas de su gobierno.

La expansión de la industria del petróleo en una sociedad cuyo Estado tenía capacidades institucionales muy limitadas promovió la concentración de los poderes en la figura del presidente. El encuentro entre las compañías petroleras foráneas y un caudillo regional sirvió para reunir a las empresas más dinámicas del mundo capitalista y la forma más característica de gobierno del siglo XIX latinoamericano. Como en muchos otros ejemplos de la historia de la América Latina, el resultado paradójico del maridaje de la región con la modernidad fue el reforzamiento de prácticas e instituciones consideradas tradicionales, pero que eran en realidad el producto transcultural de intercambios previos entre culturas europeas y americanas.[16]

Mientras más se expandía el Estado desde el punto de vista institucional y más control ejercía sobre el cuerpo político, más parecía Gómez ser la fuente de su crecimiento y la encamación de su poder. Si en el escenario público de la política desempeñaba el papel de caudillo decimonónico, lo cierto era que esa

16 El concepto de "transculturación" de Ortiz (1995) subraya la dimensión "construida" (Poole 1994: 126) de las tradiciones "inventadas" (Hobsbawm y Ranger 1983). Manuel Moreno Fraginols presenta en *El ingenio* (1976), su extraordinaria interpretación histórica de la industria azucarera cubana, una dramática ilustración de la complicidad entre "modernidad" y "tradición". Allí muestra cómo la introducción de tecnologías tan modernas como la máquina de vapor en los ingenios azucareros intensificó el trabajo de los esclavos en los cañaverales. Es obvio que si bien en el siglo XIX el trabajo esclavo se había llegado a ver como un aspecto tradicional de la cultura cubana, su desarrollo en el Caribe durante los siglos anteriores se interpretaba como un aspecto de la misión civilizadora de Europa.

escena estaba sostenida por la industria del petróleo. En un momento cuando la presencia del petróleo empezaba imperceptiblemente a permear el cuerpo político, el Estado, personificado en Gómez, amplió su papel de mediador entre los terrenos nacional e internacional y entre los órdenes social y natural.[17] A través de los efectos de esta doble mediación, los poderes de numerosos actores e instituciones sociales se condensaron en la figura de Gómez. Su imagen, y la del Estado que representaba, se elevaron por encima de la sociedad como agencia trascendental, y su apariencia sacralizada se proyectó como la fuente original de esos poderes y como la expresión singular de la voluntad nacional.

En la medida en que el Estado ganaba nuevas capacidades, su forma y funciones se hicieron relevantes como nunca antes: cómo estaba organizado, qué acceso tenían (algunos) a él, qué decisiones se tomaban y a quiénes beneficiaban. El creciente reconocimiento público de la importancia de la riqueza petrolera como patrimonio colectivo hizo que la atención se centrara en el Estado en tanto agente responsable de regular la industria y distribuir los ingresos. Los venezolanos, tanto los ubicados fuera como los situados dentro de las estructuras institucionales del aparato estatal, aprendieron a adoptar la perspectiva del Estado al dirigirse a la nación, a reconocerse como ciudadanos de una nación petrolera y a asumir el punto de vista totalizador adscrito normativamente al Estado como representante de la nación. Esta perspectiva unificadora facilitaba la construcción del Estado como representante único de un pueblo unificado.

Una vez transfigurado el Estado en terrateniente nacional, las luchas políticas comenzaron a centrarse en torno de su papel como representante de una nación petrolera. Desde la década del treinta el petróleo se convirtió en el punto de referencia obligatorio de los artículos, programas políticos y libros escritos por políticos venezolanos. En la medida en que nuevos sectores sociales trataban de cambiar el Estado, y no solo de reemplazar a sus dirigentes, las luchas políticas se convirtieron más bien en luchas en tomo de la política, que vinculaban las pugnas contra el Gobierno con visiones contrapuestas sobre el Gobierno. El petróleo estaba en el centro de esas visiones. El negocio del petróleo se transformó en un negocio del Estado, y la política petrolera se convirtió en el negocio de la política.

---

17 Gómez empleó bien la tecnología y los recursos modernos. Por ejemplo, utilizó el sistema telegráfico ampliado como un recurso de inteligencia con el fin de vigilar a sus adversarios mediante una vasta red de informantes bien ubicados. Su habilidad para desarticular los planes de sus enemigos aumentó el aura de misterio construida en tomo de su personalidad pública y acentuó su imagen de caudillo poderoso. Por supuesto, el dinero proveniente del petróleo era uno de sus más efectivos recursos modernos. Según Rourke, para Gómez el dinero era "la llave dorada". "Para él, el dinero era lo más grande del mundo, lo único por lo que valía la pena esforzarse. Pensaba que todos creían lo mismo. Estaba convencido de que en la conducta de sus enemigos no había ningún motivo verdaderamente honesto. Sólo trataban de derrocarlo para apropiarse del dinero, que él disfrutaba" ([1936] 1969: 192).

Del liberalismo clásico al liberalismo rentista

Como señalara antes, la duración sin precedentes de la dictadura gomecista estuvo condicionada por el apoyo político y los recursos económicos brindados por la industria petrolera internacional. Desde 1908 hasta 1935, Gómez logró someter a los caudillos locales y concentrar el poder en el Ejecutivo. Creó un ejército nacional, construyó un sistema de caminos que dio inicio a la integración económica del país, desarrolló una burocracia estatal eficiente y puso al frente a sus seguidores, transformó a rivales en aliados al concederles estatus sin poder y se libró de sus enemigos mediante el exilio, la prisión o la muerte. El resultado fue que su régimen consiguió la unificación política y administrativa de la nación y su primera estabilidad política sostenida desde la independencia en 1821.

La lucha política crónica y la constante perturbación de las actividades económicas durante el siglo XIX habían desembocado en regímenes políticos inestables. La erosión de la base económica de la oligarquía terrateniente causada por la guerra y el conflicto civil convirtieron a los militares en la fuente fundamental de poder social y político. "Las guerras del siglo XIX diezmaron a la aristocracia terrateniente: la propiedad y la posición dependían en buena medida del poder político, y no al revés" (Levine 1973: 65). La expansión de la industria del petróleo en la década del veinte aumentó de modo radical el poder del Estado, al tiempo que intensificaba su naturaleza personal. En el contexto de una sociedad pobre y agraria, desgarrada durante largo tiempo por la guerra civil, este aumento reforzó la tendencia imperante a considerar la política como propiedad del gobernante. Gómez manejó el Estado como un gobierno privado. En 1929 da un discurso histórico ante el Congreso (el único que ha sido transcrito), donde dice que manejar el país es como manejar una hacienda; se describe a sí mismo como un "buen hacendado" porque sabe controlar a sus capataces y porque sus ojos están abiertos. Lo que importaba era tener un buen administrador; dice a los congresantes: "Si a ustedes les parece, yo les doy un candidato, que tendría yo que escogerlo, buscarlo, para que ese candidato tenga que marchar de acuerdo conmigo. Si ustedes me autorizan les buscaré uno" (Velásquez 1986: 16).

El discurso oficial del poder seguía siendo nominalmente liberal, a pesar de las flagrantes contradicciones con su práctica. Si bien detentaba el poder absoluto, Gómez se preocupó por mantener una apariencia de legalidad. Testaferros de la elite social ocuparon la presidencia, y el Congreso aprobaba formalmente la legislación de Gómez. Desde las luchas por la independencia, el liberalismo había sido el lenguaje público de la elite política venezolana; este lenguaje parecía inviolable. No solo se asociaba con los orígenes de la nación, sino también con el proyecto de Bolívar de republicanismo y emancipación social encabezado por las elites criollas. Por tanto, se había convertido en un componente esencial de la legitimación del dominio criollo desde la Independencia. Los partidos

Conservador y Liberal, fundamentales del siglo XIX, compartían el discurso formal del liberalismo, así como la indiferencia respecto a la efectiva organización de un Estado liberal. En ese siglo desgarrado por la guerra, signado por cambiantes alianzas en el seno de la elite y una sucesión de gobernantes militares, los liberales eran conservadores como también los conservadores.

En tanto se entendía que los principios liberales estaban fundamentalmente desvinculados de las prácticas reales de la elite, esta podía afirmar que los representaba sin costo político visible. Un ejemplo de ello fue la Constitución Nacional de 1864, redactada durante el gobierno de Guzmán Blanco. Formalmente era un proyecto ideal para la transformación de Venezuela en un Estado liberal y democrático (Carrera Damas 1980: 137-138), y concedía el derecho al voto directo y secreto a los varones mayores de 21 años para elegir legisladores locales y nacionales; además, establecía la separación de poderes. A contrapelo de los postulados democráticos de la Constitución, Guzmán Blanco ejerció un poder autocrático. La distancia entre el discurso y la práctica políticos llegó a límites sin precedentes bajo el gobierno de Gómez, quien eliminó los partidos políticos y el derecho de asociación, pero "no se le ocurrió jamás mantenerse en la presidencia sin montar una apariencia de elecciones, de alternabilidad, etc." (Carrera Damas 1980: 139).

El régimen de Gómez llegó a su fin con su muerte, no como consecuencia de su derrota. Aunque en estas circunstancias habría sido comprensible la continuidad, ya que no se había producido un realineamiento fundamental de las fuerzas sociales, resulta sorprendente hasta qué punto el gomecismo era colectivamente repudiado. Incluso quienes habían trabajado con Gómez, como su ministro de Guerra y sucesor, el general Eleazar López Contreras, se sintieron obligados a distanciarse del gomecismo, porque se lo veía como la negación de los ideales liberales que proclamara defender.

¿Cómo fue posible que a pesar de la vieja tradición de disparidad entre el discurso liberal y las prácticas autocráticas, el gomecismo se convirtiera en ese momento en sinónimo de autocracia y corrupción? Hasta donde conozco, la historiografía venezolana no se ha planteado esta pregunta, porque su respuesta parece evidente: la fachada era demasiado transparente; no podía ocultar el carácter en extremo autocrático del régimen de Gómez. Si bien ello es verdad, hay que decir que la fachada también era transparente por otra causa: en la medida en que Gómez concentraba el poder, la brecha entre apariencia y realidad se amplió tanto que se convirtió en otro tipo de brecha. En ella, nuevos sectores sociales encontraron espacio no solo para condenar la usual disparidad entre los principios liberales y las prácticas reales, sino también para afirmar los principios liberales desde una nueva perspectiva.

En la oposición a Gómez, los ideales del liberalismo echaron raíces por primera vez en un terreno social fértil donde adquirieron nueva significación. El liberalismo dejó de ser una idea política abstracta cuyo contenido sustantivo se limitaba a los intereses económicos de una oligarquía orientada a la exportación que veía en el comercio libre una fuente de ventajas económicas, y llegó a alimentar y vincular los intereses y las convicciones de grupos sociales cada vez más amplios. El desarrollo de la industria del petróleo durante el régimen de Gómez transformó la relación entre sectores dominantes y subalternos. La oligarquía agraria tradicional y la burguesía comerciante, que antes habían compartido el interés en la agricultura para la exportación, se orientaron ahora hacia las actividades en el comercio urbano y en el mercado inmobiliario, sobre la base de los ingresos provenientes del petróleo, y tuvieron que enfrentar el reto de los nuevos intereses comerciales y manufactureros en ascenso, que se habían introducido en el espacio económico abierto por la expansión de la industria petrolera.

El valor internacional del bolívar reflejó el peso financiero del petróleo en la economía, así como el predominio de los intereses comerciales por sobre los agrícolas e industriales. Un bolívar fuerte, cuyo valor no estaba relacionado con la productividad del trabajo interno, hizo que aumentara el precio de las exportaciones agrícolas y eliminó su competitividad en el mercado mundial, al tiempo que disminuyó el costo de los bienes importados, con lo que se redujo la producción local y se promovieron las importaciones. La circulación interna de los ingresos provenientes del petróleo creó un mercado local de consumidores sin una contrapartida de productores. Las importaciones se convirtieron en un eslabón vital en el circuito de "realización de la renta del petróleo" (Haussman 1981); o sea, al multiplicar los bienes disponibles para la compra, hicieron posible la transformación del dinero proveniente del petróleo en cosas. La concentración de los recursos financieros en los centros urbanos condujo a un rápido proceso de urbanización que dio origen a una incipiente industria de la construcción vinculada a la expansión del desarrollo inmobiliario urbano. La transformación de tierras agrícolas en bienes raíces urbanos se convirtió en una vía directa a la riqueza y en la base para la formación de importantes grupos económicos, esto es, de conglomerados diversificados cuyo centro era una o unas pocas familias vinculadas por lazos de parentesco, de negocios y de amistad. A diferencia de lo que ocurrió en muchos países, este proceso no opuso a una burguesía emergente y a una clase terrateniente tradicional. Los terratenientes se adaptaron con rapidez a las nuevas condiciones y desplazaron sus inversiones a nuevas actividades.

Un rápido proceso de urbanización empezó a denotar la creciente importancia de los sectores urbanos y la disminución de la significación del campesinado. Sectores medios emergentes comenzaron a reclamar su espacio propio en el sistema político nacional apelando al pueblo como sujeto colectivo y marginado por los regímenes oligárquicos. El sufragio universal se convirtió en emblema del

cumplimiento del liberalismo. Por tanto, los ideales expresados y los intereses propuestos por el discurso liberal ya no eran los mismos. La notable continuidad histórica del "proyecto nacional" liberal, apuntada por Carrera Damas (1980), esconde una discontinuidad menos visible, pero no menos notable, en la manera de interpretar dicho proyecto.

La discontinuidad no ha sido menos visible porque sea menos real, sino porque, desde el inicio, la nueva realidad pareció tan natural que su génesis histórica y los intereses económicos que sustentaba se dieron por sentados. Si se pudiera apreciar este proceso desde una altura se podría ver este cambio como el surgimiento del concepto de Venezuela como nación petrolera. Durante el gobierno de Gómez llegó a entenderse que la entidad llamada Venezuela no solo estaba constituida por su pueblo, sino también por su principal fuente de riqueza; no solo por su cuerpo social, sino también por su cuerpo natural. Aunque la tierra y sus productos se celebraban en la poesía y en las artes visuales, la música y las canciones populares, la agricultura no le proporcionaba a Venezuela una fuente común de identificación nacional. Por el contrario, a medida que se expandía la industria del petróleo y cambiaba la sociedad venezolana, tuvo lugar un desplazamiento perceptible. No solo se incluyó el petróleo en la concepción de lo que era Venezuela como nación, sino que llegó a identificar a Venezuela como nación petrolera. La oposición al gomecismo no solo reflejó un rechazo a la brecha ya familiar entre ideales y práctica, sino una revalorización de los principios liberales que reflejaba, a su vez, un cambio significativo en la estructura económica y las relaciones sociales venezolanas.

Curiosamente, la nueva base social del liberalismo se arraigó en la naturaleza: en el interés colectivo en el subsuelo de la nación, que era de propiedad común, y no en los intereses atomizados de individuos. No fue el trabajo individual, sino la propiedad común de la tierra el nuevo cimiento ideológico y material del liberalismo. Se interpretó al ciudadano como miembro de un cuerpo social corporativo, no solo como agente autónomo de un mercado atomizado o como portador aislado de derechos formales. Como antes, la realización del proyecto nacional liberal requería la democratización de la vida política. Pero ahora los portadores sociales de los ideales democráticos concebían la democracia como la extensión de la participación social, no solo en la política nacional, sino también en la riqueza de la nación. El discurso democrático presentaba las esferas política y económica como dos caras de la misma moneda petrolera.[18]

18 En un lúcido análisis de la relación entre la economía y el Estado, Keith Hart (1989) ha mostrado su funcionamiento como las dos caras de una misma moneda, cuyas propiedades específicas tienen que construirse históricamente.

En un inesperado giro histórico, este nuevo liberalismo tenía una profunda afinidad con las ideas liberales originales de Bolívar, modeladas, como ha mostrado Luis Castro Leiva (1985), a partir de los ideales republicanos de Rousseau, por lo que encontró su inspiración en las repúblicas del mundo antiguo y no en las sociedades de mercado contractuales de Locke, Smith o Ricardo. En aquellas sociedades de la antigüedad, como apunta Pagden, la libertad no significaba "la libertad de sus miembros para perseguir sin obstáculos sus fines personales, sino, como dijera Constant, "compartir el poder social entre todos los ciudadanos de la misma patria" (1982: 142). En su famoso discurso de Angostura, en 1819, en el cual expresa su visión de la Venezuela republicana, Bolívar destacó el ideal de una sociedad en la cual "los hombres nacen todos con derechos iguales a los bienes de la sociedad". Paradójicamente, un interés común en el subsuelo de la nación, que era la expresión histórica de la implantación en Venezuela de las empresas multinacionales más dinámicas del siglo XX, se desarrollaba a partir de una corriente subterránea de liberalismo republicano que miraba a la antigüedad en busca de su imagen de un futuro moderno. Como si el espectro de Bolívar sobrevolara Venezuela, este liberalismo rentista fundió los ideales liberales originales de los fundadores de la patria, que tenía sus raíces en una concepción comunitaria de la república, con los ideales liberales transfigurados de actores sociales que imaginaban la Venezuela moderna como una comunidad de ciudadanos unidos por el vínculo común con el cuerpo natural de su patria. En Venezuela, "compartir el poder social" comenzaba a significar compartir entre los ciudadanos de la misma tierra los derechos políticos y la riqueza petrolera.

La centralización del poder durante el gobierno de Gómez, al restringir la base social del régimen y aumentar su dependencia con respecto a las compañías petroleras, limitó no solo el círculo de beneficiarios de las rentas del petróleo a los miembros de su pequeña camarilla, sino también el total de esas rentas. Mediante la presión desde abajo, la democratización del Estado prometía aumentar los ingresos del Estado, ampliar el número de sus beneficiarios y, lo que es más significativo, transformar una riqueza efímera en una capacidad productiva permanente y convertir a Venezuela en una nación moderna. Al interpretar al Estado democrático como el agente de la nación, la oposición le asignaba a ese Estado la tarea histórica de unir y desarrollar la nación fracturada arrebatando el control sobre los recursos del subsuelo de manos extranjeras y empleándolos en nombre de la colectividad como sujeto unido.

Si la visión liberal clásica asociada con la expansión de un mercado atomizado supone que los fines nacionales dependen de que cada individuo persiga sus propios intereses, en el caso del liberalismo rentista de Venezuela, cuya base era la expansión de las rentas petroleras del Estado, los intereses de cada persona dependían de la realización de los fines de la nación. Un régimen autocrático

había servido de vínculo entre el petróleo y la política. El nuevo proyecto liberal prometía romper ese vínculo y sustituirlo por otro: la democracia.

La voz de la democracia

Este análisis puede permitimos escuchar las voces que empezaron a hacerse oír después de la muerte de Gómez (su "último milagro"). Venezuela surgía de esas voces como nación petrolera.[19]

En *El otoño del patriarca,* Gabriel García Márquez recreó la imagen de un gobernante con un ilimitado poder político, al que se cree "invencible e inmortal". El Patriarca –una síntesis de los dictadores latinoamericanos, entre los cuales Gómez fue una figura prominente– regresa tras su supuesta muerte, camina entre los vivos y escucha sus voces para destruir a los que habían conspirado en su contra:

> [El Patriarca] vio a través del humo que allí estaban todos los que él había querido que estuvieran, los liberales que habían vendido la guerra federal, los conservadores que la habían comprado, los generales del mando supremo, tres de sus ministros, el arzobispo primado y el embajador Schontner, todos juntos en una sola trampa invocando la unión de todos contra el despotismo de siglos para repartirse entre todos el botín de su muerte, tan absortos en los abismos de la codicia que ninguno advirtió la aparición del presidente insepulto que dio un solo golpe con la palma de la mano en la mesa, y gritó, ¡ajá! y no tuvo que hacer nada más, pues cuando quitó la mano de la mesa ya había pasado la estampida de pánico. (1977: 38).

Después de la muerte de Gómez se oyeron voces similares; las camarillas tradicionales intentaron "repartirse entre todos el botín", "todos juntos en una sola trampa invocando la unión de todos contra el despotismo de siglos". Pero durante el régimen de Gómez no solo la abrupta ampliación sino también la índole misma del "botín" habían intensificado la contradicción entre la naturaleza pública y la apropiación privada de la riqueza del Estado. Al monopolizar tanto el poder

19 En esta sección me concentro en textos producidos durante el periodo liminar que siguió a la muerte de Gómez, porque revelan elocuentemente cómo se definía una nueva visión de la nación. Cada vez que ha sido posible, me he referido a la compilación de algunos de esos documentos editada por Suárez Figueroa, porque es fácil conseguirla en Venezuela. El Congreso Nacional de Venezuela ha publicado una colección en varios volúmenes de pensamiento político venezolano durante la época republicana, que incluye materiales del periodo que examino aquí. Estos útiles libros reúnen fuentes primarias y ensayos introductorios de estudiosos locales. Especialmente relevantes para los temas analizados en este capítulo son los volúmenes 14 y 15, "El debate político en 1936".

político como la riqueza de la nación, Gómez había invalidado la legitimidad de su propia voz: no podía tener continuidad ni formal ni reconocida; incluso sus seguidores tuvieron que distanciarse.

En efecto, sus sucesores, el general López Contreras (1936-1941), su ministro de Guerra, y el general Isaías Medina Angarita (1941-1945), ministro de Guerra de López Contreras, forzados por el clima público transformado y las presiones desde abajo, se distanciaron del gomecismo y dieron pasos cada vez mayores en dirección al establecimiento de un régimen democrático.

Si bien muchos recios caudillos e intelectuales destacados habían luchado contra la dictadura, fueron los estudiantes de Caracas quienes la erosionaron y redefinieron los términos del discurso público. Esos estudiantes, conocidos con el apelativo de Generación del 28 –año de la Semana del Estudiante, la más importante protesta pública contra Gómez–, se convirtieron, tras la muerte del dictador, en fundadores de los partidos políticos fundamentales y en las personalidades más prominentes de la política hasta la década del setenta.[20] Entre 1928 y 1935 enunciaron un nuevo discurso sobre Venezuela cuya importancia no puede subestimarse.

Según Maza Zavala, "La controversia que se gestó y desarrolló en el exilio entre 1930 y 1935, sobre la naturaleza, el alcance, la ruta, la estrategia y la táctica de la revolución venezolana es, sin duda, la más importante en la historia contemporánea de Venezuela" (1991: III). No hay dudas de que había divisiones en el seno de la izquierda (fundamentalmente en torno del papel de la lucha de clases en el contexto de la formación social distintiva de Venezuela), pero existía un consenso acerca de la necesidad de superar las estructuras feudales, liberar a Venezuela de las garras del imperialismo y democratizar el sistema político. En el juego de la política posterior a 1936 estos objetivos se llenaron de un significado más específico después de perder su filo radical. La misma centralidad del Estado y de sus inmensos recursos naturales hizo que la atención se dirigiera hacia la ampliación y control de esos recursos, con lo que se inhibieron las demandas de transformaciones sociales más radicales, no solo en la agricultura y la industria, sino en la propia industria petrolera. El objetivo principal era maximizar los ingresos provenientes del petróleo; la nacionalización de la industria siguió siendo un sueño distante.[21]

---

20 Durante la Semana del Estudiante, los universitarios se aprovecharon de las celebraciones del carnaval para lanzar una crítica velada al régimen; para un análisis del simbolismo y la importancia política de esos acontecimientos, cfr. Skurski (1993).

21 La división básica era la existente entre los marxistas (cuyas figuras más prominentes eran los hermanos Gustavo y Eduardo Machado, Salvador de la Plaza, Miguel Otero Silva y Juan Bautista Fuenmayor), y los socialdemócratas (liderados por Rómulo Betancourt, Raúl Leoni, Valmore Rodríguez y Luis Troconis Guerrero). Los marxistas tendían a enfatizar el papel de la lucha de clases y, por tanto, a favorecer la reforma agraria; pero incluso ellos se

Cuando Gómez murió y se produjo una apertura, la voz de esta joven generación logró reconocimiento público; para hacerse oír, otros tuvieron que hacerse eco de sus palabras, cuya presencia reprimida ya había perneado el discurso público. Rómulo Gallegos, maestro de muchos de estos estudiantes, había concluido en 1928 la primera versión de una novela tentativamente titulada *La coronela*. Inspirado en el ejemplo de aquellos, la transformó en *Doña Bárbara* (1929), texto que se convirtió en fundamento mítico de la democracia venezolana. Santos Luzardo, un joven abogado de Caracas, regresa a sus raíces en los llanos, donde derrota a las fuerzas del atraso, personificadas por Doña Bárbara (una alegoría de Gómez) y su aliado, Míster Danger (un agente de intereses extranjeros), y lleva consigo la promesa de la civilización mediante su unión sentimental con Marisela, la hija de la Doña, que es la encamación del pueblo (Skurski 1993).

Como ha mostrado Skurski, si bien fueron los estudiantes los que sirvieron de inspiración a la novela de Gallegos, esta sirvió para darle forma a su orientación en el terreno político, y les proporcionó, con el personaje de Santos Luzardo, un modelo que resultó muy emulado. Lo que decían estos estudiantes en 1936, más libres para expresarse en este momento de apertura histórica, marcó los términos del discurso político en Venezuela hasta muchos años después. Ya no hablaban como estudiantes, sino como líderes políticos con aspiraciones. Aunque su organización (Federación de Estudiantes Venezolanos, FEV) siguió siendo una asociación importante, estos líderes concentraron sus esfuerzos en organizar a amplios sectores de la población. Como con tanto acierto ha señalado Levine:

> El aspecto más notable de los cambios políticos producidos tras la muerte de Gómez es precisamente el crecimiento de organizaciones con una amplia base social: sindicatos, ligas cívicas, partidos políticos, etc. Aunque estos grupos eran fundados y dirigidos usualmente por exiliados de la generación de 1928 que regresaban al país, en general las organizaciones tenían un alcance más general y su membresía no se limitaba a los estudiantes. Los estudiantes como grupos de poder per se pronto desaparecieron de la escena. Fueron los catalizadores de la organización partidaria, pero nunca volvieron a ejercer un poder autónomo. En 1936 el poder empezó a pasar a los que podían organizar a las masas. (1973: 23).

El año que siguió a la muerte de Gómez estuvo marcado por importantes movilizaciones populares y un activo debate político. Un rasgo notable de este periodo fue el surgimiento de un discurso hegemónico sobre la democracia, desarrollado en respuesta a la privatización del Estado realizada por Gómez. La

mostraban cautelosos en lo concerniente al petróleo y ponían énfasis en la distribución y el uso de los recursos provenientes de él, no en la nacionalización de la industria petrolera en ese momento.

democracia se identificaba con la armonía social. Mientras que los vinculados con el Partido Comunista no omitían el conflicto de clases, estaban de acuerdo en que la mayor oposición radicaba en las compañías petroleras foráneas y sus aliados nacionales, de un lado, y la población unificada del otro, la mayoría de los jóvenes líderes políticos prefería organizar movimientos y no partidos, ya que se asociaba a estos con una historia de división y lucha intestina.[22]

Encontraron poca oposición ideológica en la derecha o en el Estado. Como ha observado Velásquez, sólo el Partido Acción Nacional (Parnac) expresaba los puntos de vista de la derecha; pero sus acciones se limitaban a acusar de comunistas a miembros de organizaciones de izquierda; no representaba un reto ideológico. El presidente López Contreras se adaptó con gran flexibilidad y "mimetismo ideológico" (Hermoso 1991:152) a las presiones desde abajo. En su recuento día a día de los acontecimientos significativos del dramático año que siguió a la muerte de Gómez, Hermoso ha mostrado cómo la adaptabilidad recíproca de la izquierda y el Estado dio lugar a un consenso ideológico en el centro: "El hecho de que no se confrontaran posiciones extremas fortaleció al 'centro político'. Colocado en el centro y reforzado por su poder institucional, el Estado podía aparecer como una figura mediadora: "López devino en el árbitro imaginario de la supuesta confrontación entre dos fantasmas: el inexistente peligro comunista, y la "amenaza de un gomecismo en desbandada, políticamente liquidado, muerto" (1991: 153). Pero la condición de posibilidad de esta convergencia mutua en el centro ideológico era la centralidad del Estado como administrador de la riqueza de la nación.

Manifiestos de la nación

La literatura política tras la muerte de Gómez expresó de modo elocuente la nueva visión tejida alrededor de este centro. Uno de los primeros manifiestos, que circuló en diciembre de 1935, inmediatamente después de su muerte, estaba firmado por un gran número de intelectuales, políticos, profesionales y hombres de negocios que proclamaban con gran cautela su compromiso con la construcción de una Venezuela diferente. "Tenemos el convencimiento de una nueva realidad venezolana, en la cual se animen y estimulen potenciadas por renovados alientos las diversas representaciones de la vida cotidiana" (Suárez Figueroa 1977: 111).

---

22 López Contreras obligó a los movimientos políticos a convertirse en partidos mediante la llamada Ley Lara, promulgada en 1936, a fin de aumentar el control estatal sobre la actividad política y desmantelar las organizaciones comunistas. Para un análisis de los cambios del discurso político en este periodo, cfr. Velásquez (1983); para una descripción sucinta del crecimiento de las organizaciones con base en la sociedad civil entre 1900 y 1945, cfr. López-Maya (1984).

Con la certeza de que López Contreras no imitaría los procedimientos de Gómez, los manifiestos secundaron de modo explícito objetivos democráticos que vinculaban los derechos políticos a la recuperación de la riqueza nacional hasta hace poco apropiada por el dictador. Se consideraba que la riqueza gomecista era una fuente de poder ilegítima y peligrosa, "enfermiza". El Bloque Nacional Democrático, fundado en 1936 en Maracaibo, centro de la industria del petróleo, criticaba que los gomecistas siguieran ocupando posiciones privilegiadas:

> Confronta el país, tras la muerte y derrumbamiento de la dictadura de Juan Vicente Gómez, una situación de zozobra provocada por el hecho de que las grandes figuras que acompañaron al dictador en la obra nefanda de saquear las arcas públicas y privadas, continúan, fuera y dentro de Venezuela, usufructuando las riquezas acumuladas, en franca labor de rebeldía y de contumacia, conspirando contra nuestras instituciones democráticas y amenazando constituirse en perenne acechanza de la salud de la República, a favor de fuerzas retrógradas que les facilitan el camino hacia una posible restauración del régimen despótico. (Suárez Figueroa 1977: 148).

El 14 de febrero de 1936, algunos líderes de la Generación del 28 organizaron en Caracas una demostración masiva contra el gomecismo. Los sectores populares se enfrentaron a las fuerzas gubernamentales y la policía respondió matando a varios manifestantes. En esa delicada transición, la acción del Estado se interpretó colectivamente como un signo de que los nuevos gobernantes retomaban formas de violencia identificadas con Gómez. Una semana después, a manera de pronta respuesta, López Contreras presentó el Programa de Febrero del Gobierno, que consistía en un análisis de los problemas fundamentales del país y en un plan de desarrollo nacional que algunos analistas consideran el primer gran proyecto de reforma del Estado moderno en Venezuela. Al incorporar las críticas producidas en el seno de la sociedad civil, el Estado neutralizó a su oposición, pero también legitimó un discurso reformista que intensificó la presión social para que se democratizara la forma de gobierno.

Entre las numerosas reacciones al Programa de Febrero se encontró un artículo con el sugerente título de "Dinero, dinero, dinero", escrito por Miguel Otero Silva, quien se convirtió en uno de los más influyentes intelectuales de su generación (Velásquez 1983: 407-415). Otero Silva recordaba al público que se requería de dinero para financiar el Programa de Febrero.[23] Me parece reveladora su didáctica

23 Miguel Otero Silva (1908-1985) fue uno de los líderes de la Generación del 28. En 1935 era miembro del Partido Comunista (renunció a esa condición en 1953, pero siguió identificado con la izquierda). Más tarde se convirtió en destacado novelista, humorista y periodista. Como senador después de 1958, fomentó el desarrollo de las instituciones culturales en Venezuela.

insistencia en el argumento de que en Venezuela este dinero debía provenir de las dos mayores fuentes de riqueza de la nación: la riqueza personal de Gómez, que debía nacionalizarse, y el petróleo, que debía rendirle mayores beneficios al país mediante un incremento de los impuestos (estaba completamente ausente la idea de que los programas del Estado podían financiarse, al menos parcialmente, mediante los impuestos de los ciudadanos). Otero Silva refutaba el temor de que las compañías petroleras abandonarían el país si el Estado les imponía condiciones más estrictas con el argumento de que obtenían el petróleo a precios tan baratos que nunca se irían de Venezuela. Invocando la autoridad de Gumersindo Torres, ministro de Fomento de Gómez, quien había sido un pionero de la política petrolera nacionalista del Estado, Otero Silva reiteraba su criterio de que Venezuela vendía su petróleo tan barato que el Estado podía obtener más ingresos si les regalaba el petróleo a las compañías pero no las exoneraba de pagar derechos por sus importaciones. No obstante, no bastaba con que el Estado obtuviera más ingresos. Otero Silva alertaba que la ampliación de los recursos del Estado no podía, por sí misma, garantizar que se utilizaran para poner en práctica reformas sociales, porque en Venezuela los funcionarios estatales estaban habituados a robar a la nación. De ahí que reclamara la democratización del Estado y la imposición de controles estrictos a los funcionarios públicos. Concluía su artículo subrayando que la "revolución democrática" iniciada en Venezuela el 19 de diciembre de 1935 tendría que financiar sus programas sociales a partir de esas dos fuentes de riqueza nacional. La muerte biológica de Gómez abría un espacio político en el que resultaba posible conjugar las demandas de ampliación de derechos políticos con la de fomento del bienestar social. Otero Silva no vacilaba en definir como una "revolución democrática" esta unión de derechos políticos y reformas sociales financiadas por el petróleo.

En 1936, algunos miembros de la Generación del 28 fundan ORVE (Movimiento de Organización Venezuela) con el fin de promover un programa moderado de reforma política y social para la transición del "gobierno autocrático" a un "régimen democrático". Entre sus miembros se contaban Alberto Adriani, más tarde ministro de Agricultura de López Contreras, y Rómulo Betancourt, quien junto a otros miembros de ORVE fundaría posteriormente el Partido Democrático Nacional (PDN), precursor de Acción Democrática (AD), nacido en 1941. El programa de ORVE trazaba un contraste polar entre el régimen "bárbaro" de Gómez, que había negado la existencia colectiva de la nación, y la nueva y prometedora situación política:

> Bajo el régimen pasado no hubo existencia nacional. El Estado servía a dos intereses opuestos de la nacionalidad: a la penetración exterior y al caudillaje lugareño. Un grupo de caciques, apoderado del país, sometió el honor venezolano a los grandes intereses extranjeros; hizo de la administración un órgano de despojo público. (Suárez Figueroa 1977: 142).

No obstante, el presente era prometedor debido al proyecto de establecer una nueva relación entre el Estado, la nación y la riqueza pública:

> Queremos una Democracia, pero una Democracia responsable, donde las funciones del Estado no sean capturadas por las fuerzas del dinero... Queremos unir y no dividir a los venezolanos. Queremos hacer de la política, que antes fue negocio de pequeños círculos oligárquicos, una voluntad y un espíritu nacional que impregne y discipline todas las manifestaciones de la vida colectiva y revele de modo perdurable la voluntad creadora del alma venezolana. (Suárez Figueroa 1977: 143).

En Venezuela se empezaba a entender que el dinero provenía del petróleo. Un Estado liberado del poder del dinero, controlaba el proveniente del petróleo en vez de dejarse controlar por él. Si en el pasado la política también había sido "negocio de pequeños círculos oligárquicos", ahora el dinero había "capturado al Estado" y hecho que los negocios de esos círculos dependieran del petróleo. La tarea consistía en forjar una voluntad nacional que dominara los poderes dinerarios en nombre de la colectividad.

El nacionalismo, identificado antes con el logro de la independencia política y la unificación del Estado, se vinculaba ahora a la búsqueda del desarrollo económico y la prosperidad colectiva. El programa político del PDN asociaba el cambio del "Estado autocrático" de Gómez al "Estado democrático constitucional" con el uso de los recursos nacionales en nombre de todo el pueblo a fin de fomentar el desarrollo nacional. Como señalaba el documento: "El nacionalismo es para nosotros creación y defensa de la industria nacional, explotación de nuestras cuantiosas riquezas naturales en bien de la totalidad del pueblo venezolano" (Suárez Figueroa 1977: 184-185).

La democracia llegó a entenderse como un sistema de participación popular no solo en lo tocante a la vida política nacional, sino también con respecto a la riqueza natural de la nación. Una de las expresiones más tempranas de este punto de vista apareció en un documento del Partido Republicano Progresista (PRP), organización fundada en 1936 por miembros del PC y líderes socialistas (el PC era ilegal desde su creación en 1931), cuyo objetivo era funcionar como un partido de frente popular. Su programa ratificaba el principio de la soberanía popular y exigía que el Estado no solo representara, sino que también defendiera, los intereses de la mayoría y fuera su expresión:

> El PRP luchará siempre porque el Gobierno sea la expresión de la voluntad de las mayorías populares, evitando que por ningún motivo el Estado pueda convertirse en instrumento de dominación y de opresión sobre la mayoría nacional por parte de una minoría creada al amparo

> de condiciones políticas, sociales o económicas que determinen su formación. El Estado será, pues, el instrumento de defensa del pueblo por el pueblo (Suárez Figueroa 1977: 136).

El sentimiento público de rechazo al legado del gomecismo permitió que esta generación de políticos e intelectuales propusiera como algo natural la demanda política democratizadora en conjunción con la demanda de democratización de la riqueza. La concepción de un próspero Estado democrático se contraponía con la realidad del Estado autocrático gomecista. Le daban vida al concepto de democracia estableciendo comparaciones con el régimen personalista cuyo gobierno definían como oneroso y anacrónico:

> Por haber acaparado Juan Vicente Gómez, sus familiares e inmediatos cómplices las mayores riquezas del país, tanto en tierras como en industrias, y por ser la Nación, como entidad integrante de todos los venezolanos, la más perjudicada en su presente y porvenir, luchar porque proceda a la confiscación de todos los bienes muebles e inmuebles de Juan Vicente Gómez, sus familiares e inmediatos cómplices (Suárez Figueroa 1977: 136).

Con el argumento de que era imposible compensar legal e individualmente todos los "perjuicios personales sufridos" durante el régimen pasado (esto es, a quienes habían enfrentado dificultades tanto políticas como económicas), el documento instaba a nacionalizar la riqueza de Gómez. El objetivo consistía en colectivizar el patrimonio del petróleo por vía del Estado en vez de atomizarlo distribuyéndolo en unas pocas personas. "Sólo pasando esas riquezas al Estado y usándolas para el adelanto de la nación, es que todos los trabajadores venezolanos nos sentiremos resarcidos siquiera en parte de los perjuicios personales sufridos" (Suárez Figueroa 1977: 136).

Las compañías extranjeras se asociaban con la transformación del Estado en herramienta de dominación, y los recursos naturales al dinero; las compañías capaces de realizar esta alquimia tenían en sus manos la llave del poder real. En un discurso pronunciado durante el primer mitin de masas convocado por ORVE el 1º de marzo de 1936, Rómulo Betancourt describió a Venezuela como un país cautivo, porque su subsuelo estaba controlado por intereses foráneos:

> Un país, es cierto que sin deuda externa, pero con su economía intervenida por el sector más audaz y agresivo de las finanzas internacionales: el sector petrolero. Es verdad que el Estado venezolano no tiene acreedores extranjeros, pero en cambio nuestro subsuelo ha sido prorrateado entre los consorcios del aceite mineral (1975: 25).

En 1975 Betancourt manifestó que acaso le había correspondido ser "el primero que planteara públicamente el problema del petróleo" (1975: 25). No era así, pero si había sido uno de los intentos iniciales por presentar a un público ampliado lo que Gumersindo Torres expresara en la década de 1920: el petróleo era un recurso natural que debía pertenecer a Venezuela. Los nuevos partidos políticos hicieron de esta idea la base de su política de masas. "Nuestro subsuelo" era una imagen que no circulaba entre la población en la década del veinte, pero a partir de la muerte de Gómez condensó nuevas creencias sobre la nación. El discurso democrático sirvió para que la nación llegara a identificarse con su cuerpo natural. Gómez había saldado la deuda externa, pero había vendido el subsuelo de la nación ("lo había repartido entre las compañías petroleras"). La democracia prometía unificar a la nación, utilizar la riqueza natural en beneficio del pueblo.

Como respuesta a la presión pública, que incluyó demostraciones de masas en las que intervinieron varios miles de participantes (30.000 según ORVE), el Gobierno decidió confiscar todas las propiedades de Gómez. Un editorial del periódico de ORVE presentó esta decisión como una victoria de la movilización popular de junio. Subrayaba este carácter al referirse a ella como el primer "gran triunfo" de "Juan Bimba" y "la primera justificación por haber abandonado colectivamente el taller y la fábrica, la casa industrial o el comercio, para ir a la calle a manifestar su querer" (1983: 265).[24]

El apelativo Juan Bimba, popularizado en este periodo, no se utiliza para referirse al hombre corriente, como el Joe Blow estadounidense, sino al pobre virtuoso, que en esa época estaba representado por el trabajador rural, víctima de los abusos de gobernantes oligárquicos. Nunca he visto usar el nombre de Juan Bimba como sinónimo de "pueblo", cuando se apela a esta noción como término inclusivo para hablar del conjunto de la población en tanto una comunidad unificada de valores y objetivos, que incluye a sus elites intelectual y profesional. De ahí que si bien "pueblo" es potencialmente una categoría totalizadora que puede incluir a los líderes provenientes de la clase media que hablan en su nombre, Juan Bimba remite al arquetipo de las mayorías olvidadas de la nación. El documento define las propiedades confiscadas como parte de las "inmensas riquezas" robadas al

24 Resulta interesante que esta mención presente las acciones de junio de 1936 como la primera victoria histórica de Juan Bimba, lo que indica su relativa "modernidad" y la de las masas que representaba. Se suele atribuir al dibujante Mariano Medina Febres (Medo) la creación de este personaje (Medina Febres 1991). Hay que señalar que en este caso sus referentes sociológicos incluyen solo las ocupaciones urbanas de poco nivel y no al liderazgo profesional y de las clases medias que también participaron en las movilizaciones de junio. Tal vez el carácter urbano de esta movilización explique por qué en este caso no se menciona a los campesinos. La imagen gráfica con la cual se llegó a identificar a "Juan Bimba" en la propaganda de AD lo presenta como un campesino prototípico vestido con ordinarios pantalones y camisa de aldea, y calzado con alpargatas.

pueblo por el "Benemérito ladrón".[25] No solo la oposición, sino también el Estado presentaron la medida como un intento de devolver al pueblo, su propietario de derecho, la riqueza colectiva de la que Gómez se había apropiado. Para garantizar que permaneciera en manos del Estado y al servicio del pueblo, el editorial de ORVE concluía pidiendo al pueblo que se mantuviera alerta para impedir una nueva privatización de la propiedad confiscada: "Las tierras e industrias de Gómez no deben ser vendidas a capitalistas nacionales o extranjeros. Deben ser patrimonio explotado en beneficio del pueblo" (ORVE 1983: 266).

Según un historiador venezolano, se trató del decreto más severo promulgado desde 1830 (Velásquez 1984:15). Las consecuencias administrativas de esta medida fueron inmediatas: el Estado se convirtió en empresario al adquirir bancos, un vasto catálogo de industrias (papel, electricidad, empacado de carnes, jabón, leche, fósforos) y grandes haciendas en 15 estados. Ello marcó el inicio de la participación estatal directa como capitalista en la economía.

La medida creó las condiciones para que se intensificaran las demandas de democratización, que se entendía no solo como el establecimiento del sufragio universal y de un sistema competitivo de partidos políticos, sino también como la ampliación de la participación del Estado en la economía. Se consideraba que la creación de empresas económicas de propiedad estatal era un medio que permitiría garantizar que la riqueza nacional se empleara para beneficio de la colectividad. Las empresas creadas con dinero del Estado no debían ser apropiadas de forma privada, sino que el Estado democrático las debía administrar para beneficio de la sociedad como un todo. Era este razonamiento el que le permitía a ORVE presentar la medida como la "primera gran victoria" de Juan Bimba.

Quienes expresaban estas demandas apelaban cada vez más al pueblo como sujeto colectivo, o a Juan Bimba, en tanto beneficiario por derecho propio de las políticas del Estado y encamación del deseo de democratización del sistema político. Si bien se había apelado al pueblo durante toda la época republicana en su condición de soberano de la república liberal, ahora se le invocaba en tanto heredero legítimo de la riqueza nacional, de la que había sido injustamente despojado. Ahora se presentaba a ciudadanos de una nación petrolera, merecedores no solo de derechos políticos, sino también de la riqueza de la nación, a sectores populares excluidos de anteriores discursos enunciados por hombres que gozaban de educación y provenían del medio urbano.

Las demandas de que se protegiera la riqueza de la nación se centraron en la necesidad tanto de recuperar lo que Gómez se había apropiado como de regular las actividades de las compañías petroleras. De ahí que el PRP también propusiera

25 "Benemérito" fue un título oficial otorgado a Gómez por el Congreso.

que se modificaran las concesiones a las compañías foráneas, dado que ya habían repatriado por concepto de ganancias más de lo que habían invertido. Justificaba la demanda con el argumento de que "en manos de las compañías extranjeras está la más grande riqueza del país, el petróleo" (la inclusión de la palabra *petróleo* para designar la riqueza de la nación se tornaría superflua en unos pocos años), pero "esa riqueza no la disfruta la Nación venezolana sino en una ínfima porción" (Suárez Figueroa 1977: 136).

La naturaleza del Estado se debatía públicamente en periódicos y reuniones políticas. El 18 de marzo de 1936 ORVE publicó un memorando en el que describía su concepción del Estado. El documento enfatizaba la unidad, subrayaba los peligros de la lucha de clases mediante una referencia a las guerras civiles del siglo XIX y se centraba en la necesidad de promover la idea del Estado como representante de los intereses comunes de la nación: "Hay que robustecer y fortalecer en Venezuela la idea del Estado como órgano conciliador de la discordia social y como instrumento de la disciplina colectiva". El documento establecía un claro contraste entre el Estado excluyente y personalista de Gómez y la imagen del Estado nacional inclusivo promovido por ORVE: "Frente al Estado personalista y acaparado por un grupo como fue el Estado gomecista, ORVE propicia un Estado al que se incorporen coordinadamente todas las fuerzas vivas del país y que supere con una política de justicia y de integración nacional, las polémicas y rencores regionalistas..." (Velásquez 1983: 49-50).

En respuesta a una petición de la asamblea que aprobó el memorando, para que explicara mejor su concepción del Estado, el Comité de Orientación Política de ORVE ofreció la siguiente definición, de nuevo expresada por oposición al Estado de Gómez:

> Entendemos por Estado, no el instrumento de dominación y de explotación personalista que fue bajo la Dictadura, sino la máquina administrativa y política, consciente y ordenada, capaz de desarrollar plenamente, sin las rémoras de los vicios tradicionales de peculado y de rapiña, todo un progreso de reintegración nacional y de justicia social. (Velásquez 1983: 51).

Para que el Estado, como "máquina administrativa y política", ejerciera ese poder en nombre de la colectividad, tendría que rendir cuentas a esta: tenía que ser democrático. Se identificaba la corrupción con el Estado autocrático; se manifestaba que la democracia brindaba contención ante la posibilidad de corrupción en un Estado muy ampliado que contaba con recursos financieros crecientes.

Las declaraciones de ORVE reflejaban postulados básicos ya perfilados en el Plan de Barranquilla, redactado en 1931 por Betancourt y otros miembros exiliados del

opositor grupo ARDI (Agrupación Revolucionaria de Izquierda). Este documento definía los términos del pensamiento político imperante entre los miembros no comunistas de la Generación del 28. Desde su fundación en 1931, el PC había gozado de gran influencia entre los miembros de dicha generación. Aplicaba a Venezuela la teoría del movimiento comunista internacional, con el argumento de que los intereses de las clases en conflicto colocaban a los trabajadores venezolanos en oposición a los capitalistas. Según ARDI, por el contrario, los rasgos específicos de la sociedad venezolana hacían de ella un caso especial: la debilidad de su proletariado y campesinado, el crecimiento de la clase media, la condición de poderoso enclave petrolero y la posición estratégica del Estado. Por tanto, la clase no era el factor determinante en las luchas políticas venezolanas. Todas las clases tenían un enemigo común: el imperialismo y sus aliados locales, las "estructuras feudales encamadas en el gomecismo". Estas premisas se convirtieron en el centro de la autodefinición de AD como partido nacional multiclasista, cuya misión consistía en unir al pueblo venezolano por la vía del Estado contra las potencias extranjeras que se había apropiado de los recursos de su subsuelo. De esta manera AD devolvería a la nación la soberanía, la dignidad y la riqueza.

Esta concepción de la política nacionalista anima un discurso pronunciado por Betancourt en septiembre de 1936 durante un mitin convocado para unificar la izquierda en un solo partido (cinco años antes de la fundación de AD). Betancourt denuncia que las compañías petroleras, en complicidad con abogados locales, han sido las redactoras de la legislación petrolera venezolana. "[...] Esa fabulosa ganancia de no menos de 500 millones de bolívares que sacan anualmente de nuestro país las compañías de petróleo", que podrían emplearse para resolver urgentes necesidades sociales, como proporcionar escuelas a los más de 430.000 niños venezolanos que no reciben ningún tipo de educación formal (1983: 300). Betancourt apela a la colectividad como entidad unificada dotada de una voluntad única, y vincula los planes de nacionalización del petróleo en el futuro a las batallas por la independencia política del siglo XIX: "Todos están interesados, en fin, en que se logre algún día nacionalizar esas enormes riquezas de nuestro subsuelo, aun cuando para ello sea necesario librar un nuevo Ayacucho y obteniendo de ese modo que Venezuela sea para los venezolanos" (1983).[26]

---

26 La batalla de Ayacucho (9 de diciembre de 1824) selló la independencia de Perú y culminó la de América del Sur. La dirigió Antonio José de Sucre, el oficial más leal a Bolívar. La referencia de Betancourt a Ayacucho y no a Carabobo (batalla por la independencia de Venezuela librada en 1821) resulta desconcertante, porque es poco común. En Venezuela se suele invocar a Ayacucho cuando se quiere colocar el acento en la independencia latinoamericana, o en la dimensión internacional de las luchas venezolanas por la independencia. Ayacucho se asocia también con la lealtad de Sucre hacia Bolívar y, por tanto, con la nación. El programa de becas puesto en práctica por Carlos Andrés Pérez durante su primer gobierno (1974-1979), por el cual viajaron miles de venezolanos a estudiar al extranjero, tomó el nombre de Antonio José de Sucre, por su victoria en la batalla de Ayacucho (Programa de Becas Gran Mariscal de Ayacucho).

Para que Venezuela sea efectivamente "para los venezolanos", el país tenía que reconquistar el subsuelo del que se habían apropiado potencias extranjeras. Solo mediante la unión de su cuerpo político y su cuerpo natural podría lograrse la soberanía plena; la independencia política sin autonomía económica seguía siendo una forma de dependencia solapada. En ese mismo discurso, Betancourt resumió el programa político del partido unificado de izquierda en dos objetivos: las luchas por la libertad democrática y contra el imperialismo. Mediante la democratización de la política, los venezolanos reasumirían el control del subsuelo nacional y lograrían la independencia económica de la nación. El concepto de "Venezuela para los venezolanos" unía poderosamente ambos objetivos.[27]

En mítines públicos y documentos, los jóvenes líderes políticos, escritores y activistas asumieron el papel de voceros de la democracia en nombre del público general, al cual le informaron sobre el significado democrático, enfatizando su base económica en la economía del petróleo. "Dentro de la democracia", escribió un activista, "cada quien considera que *la economía nacional es la cosa de todos*, cada quien espera provechos de su prosperidad y se encuentra expuesto a sufrir con su decadencia o con su ruina" (Morales 1983: 346; énfasis agregado).

El grado de apropiación de esta cosa colectiva por las potencias extranjeras a menudo se cuantificaba, y su gran magnitud se presentaba como la causa de la prosperidad foránea y la pobreza interna. Esta pérdida del patrimonio de la nación se exhibía, como se puede apreciar en los escritos de Antonio Arráiz (un joven intelectual venezolano que había vivido en Estados Unidos) como fuente de dolor personal y de amor a la nación. Arráiz plantea que dado que los productos agrícolas significaban solo 8% del valor de las exportaciones totales (el petróleo representaba el resto), los venezolanos solo eran dueños de una duodécima parte de sus exportaciones.[28] Según su cálculo, las ganancias diarias de la industria petrolera eran de 1.360.000 bolívares, y argumenta, por medio de personajes de ficción, que este dinero sustentaba el nivel de vida de los propietarios estadounidenses de esta industria: Míster Tal o Míster Cual, el magnate petrolero; Molly, su esposa; Ted, el hijo botarate; Mildred, la hija consentida que "sólo sabe del arte de hacer cocktails y del arte ducho de amar y hacerse amar sin consecuencias", todos los cuales viven en hogares opulentos (con "vajilla de plata, y el gobelino en el salón, y muebles Luis XV"). Por el contrario, las masas de Venezuela permanecen atrapadas en condiciones miserables.

---

27 Esta se convirtió en una de las consignas más populares de su partido, Acción Democrática.

28 Aunque en esa época Antonio Arráiz no era un estudiante, participó en las actividades de la Semana del Estudiante en febrero de 1928 y en el ataque al cuartel San Carlos el 7 de abril de ese mismo año. Fue puesto en prisión por Gómez, torturado y exiliado en 1935. Regresó a Venezuela en 1936 y se convirtió en escritor, poeta y periodista de fama.

Para Arráiz la facilidad ridícula con la que manaba el dinero del petróleo era un signo de que el país era tratado como una primitiva nación poblada por un pueblo carente de razón, al que presentaba sarcásticamente en sus escritos como "monos" y "negros" incapaces de explotar sus propios recursos:

> Un millón trescientos sesenta mil bolívares diarios van para ellos de Venezuela; de la pobre, de la oscura, de la lejana y difusa Venezuela: una republiquita, allá lejos, poblada de monos y de negros, donde hace calor y crecen los cocoteros, y tienen, ¡los infelices!, esa rica cosa que es el petróleo, que se dejan explotar. (1983:195).

Según Arráiz, el petróleo venezolano, en efecto, no pertenecía al "pobre hombre venezolano", sino al "rubio míster" que llegaba al país "atrevido que se vino a su olor como la mosca a la miel". Pero el "rubio míster" se hacía del petróleo porque "tuvimos un general Gómez que entregaba hasta el subsuelo, despiadadamente". Arráiz termina su artículo estableciendo un vínculo directo entre su intenso nacionalismo, su amor por la nación que surge de su interior... "–patético, casi doloroso–" y la explotación de la que ella es víctima – "hacia esta patria sufrida" –, que es "más amada" cuanto "más sufrida, cuando recuerdo que 1.360.000 bolívares de nuestra riqueza nacional, se nos van cada día para no volver" (1983: 196).[29] En su muy feminizada imagen de la nación débil, postrada, carente de voluntad, el "amor por la nación" se identifica con la defensa masculina del subsuelo explotado: la fuente de la riqueza colectiva, la cosa de todos.[30]

La política sobre el petróleo se convirtió en sinónimo de política económica nacionalista que intenta defender el subsuelo y no solo maximizar los ingresos petroleros. Como la búsqueda a todo trance de ingresos equivaldría a un agotamiento del subsuelo de la nación, una política petrolera nacionalista tendría que tratar de hacer un uso productivo de las entradas. Mientras que la industria petrolera foránea explotaba la dócil y silvestre naturaleza de Venezuela, el Estado (varón) venezolano la transformaría en una fuerza productiva y domesticada. Arturo Uslar Pietri, uno de los intelectuales venezolanos más influyentes del siglo XX, en un artículo de prensa expresó con fuerza la necesidad de transformar el efímero y corruptor dinero proveniente del petróleo en riqueza permanente.

---

29 La imagen de "una nación de monos", que aún hoy se emplea, hace referencia a una nación habitada por un pueblo primitivo que no puede defenderse a sí mismo ni a sus recursos; los "monos" son una manera eufemística de referirse a los negros, los indios e incluso los mestizos de Venezuela, en general. La expresión "negros" también se emplea metafóricamente para referirse a todas estas categorías, incluida la de "monos". La yuxtaposición de estos términos contribuye a disolver las fronteras entre lo cultural y lo natural, lo social y lo salvaje (agradezco a Aims Me Guinnes por haberme ayudado a ver las múltiples asociaciones que estas expresiones evocan).

30 En este contexto, la palabra "cosa", con sus múltiples significados, apunta no solo a los significados de "asunto" o "negocio", sino que también evoca los genitales femeninos.

> La riqueza pública venezolana reposa en la actualidad, en más de un tercio, sobre el aprovechamiento destructor de los yacimientos del subsuelo, cuya vida no solamente es limitada por razones naturales, sino cuya productividad depende por entero de factores y voluntades ajenos a la economía nacional. Esta gran proporción de riqueza de origen destructivo crecerá sin duda alguna el día en que los impuestos mineros se hagan más justos y remunerativos, hasta acercarse al sueño suicida de algunos ingenuos que ven como el ideal de la hacienda venezolana llegar a pagar la totalidad del Presupuesto con la sola renta de minas, que habría que traducir más simplemente así: llegar a hacer de Venezuela un país improductivo y ocioso, un inmenso parásito del petróleo, nadando en una abundancia momentánea y corruptora y abocado a una catástrofe inminente e inevitable. (Suárez Figueroa 1977: 163).

La solución propuesta ante la inquietante perspectiva de convertirse en una nación rentista, vívidamente transmitida por esta imagen de un "inmenso parásito del petróleo" consistía en emplear las entradas provenientes del mismo para crear "una economía reproductiva y progresiva". Uslar Pietri afirmaba que era urgente utilizar la "riqueza transitoria" de la actual "economía destructiva" para crear las bases sanas y amplias de una "futura economía progresiva que será nuestra verdadera acta de independencia". Si la independencia política había sido el logro heroico alcanzado por Simón Bolívar, la independencia plena sería ahora la tarea de aquellos que pueden transformar una riqueza efímera en una capacidad productiva permanente. El editorial terminaba con un llamado a la acción: "Si tuviéramos que proponer una divisa para nuestra política económica lanzaríamos la siguiente, que nos parece que resume dramáticamente esa necesidad de invertir la riqueza producida por el sistema destructivo de la mina, en crear riqueza agrícola reproductiva y productiva: sembrar el petróleo" (Suárez Figueroa 1977: 165). La convocatoria a "sembrar el petróleo" adquiría una gran resonancia en un país agrario que ya no alcanzaba a alimentarse a sí mismo y cuya elite económica buscaba nuevas áreas de obtención de ganancias; ella expresaba la problemática de la producción, la distribución y la reproducción en una nación petrolera. Esta frase se convirtió en el lema principal del discurso político del desarrollo democrático.

Legislación petrolera: nación petrolera

Con excepción de los esfuerzos de Gumersindo Torres por definir una política petrolera nacionalista, durante el periodo de Gómez el Estado se había comportado con respecto a las compañías, en esencia, como un ente privado que se beneficiaba de la venta de la propiedad nacional. Las disposiciones adoptadas por Gómez para garantizar entradas petroleras a largo plazo habían sido escasas, y se había

beneficiado personalmente de la venta de concesiones a las compañías. Esta situación cambió después de 1936, cuando el debate público trató de establecer una relación diferente entre Estado (en tanto terrateniente) y compañías petroleras (en tanto capitalistas).[31]

Las negociaciones entre compañías petroleras y Estado siguieron un patrón típico, característico de las relaciones entre naciones huéspedes y empresas multinacionales involucradas en la explotación de recursos naturales. Después de un periodo inicial en el que los términos fueron favorables para las compañías extranjeras, el Estado logró obtener condiciones cada vez mejores, proceso que Vernon denomina "una ganga obsolescente" (*an obsolessing bargain*) (1971).

Una confrontación fundamental se produjo a propósito del tema impositivo. Como Gómez había concedido a las compañías contratos a largo plazo (que especificaban el exiguo pago fijo de las compañías al Estado), el presidente López Contreras intentó aumentar los ingresos petroleros del Estado mediante la modificación de las tasas del impuesto sobre los ingresos y las exenciones aduanales. Acostumbradas a las políticas económicas liberales de Gómez, las compañías se opusieron al intento de reducir sus ganancias y limitar sus privilegios. Con el argumento de que los contratos vigentes definían los impuestos sobre los ingresos y las exenciones aduanales, llevaron el caso ante los tribunales venezolanos, los cuales fallaron a su favor.

Este revés tuvo una importante consecuencia para el Gobierno. El ministro de Fomento, Manuel Egaña (1938-1941), después de estudiar las regulaciones de la minería en Estados Unidos, aplicó en Venezuela los mismos criterios allí imperantes, donde se establece una distinción entre derechos contractuales de las entidades privadas y derechos gubernamentales en tanto Estado soberano. De ahí que en Estados Unidos el Gobierno pueda arrendar tierras públicas a entidades privadas y establecer mediante un contrato el nivel de sus ingresos. Al mismo tiempo, en tanto Estado soberano, puede imponer –y cambiar siempre que lo considere conveniente– un impuesto sobre los ingresos con lo que modifica sus entradas de acuerdo con las ganancias de las entidades privadas. Aunque las compañías aceptaban este principio en Estados Unidos, se opusieron con fuerza a hacerlo en Venezuela. Esta incoherencia se consideró una grave afrenta a la soberanía venezolana.

La Segunda Guerra Mundial subrayó la importancia estratégica del petróleo venezolano, y con ello incrementó el poder negociador del Gobierno. Como las compañías se habían negado sistemáticamente a reconocer la soberanía fiscal del

31 El análisis que sigue sobre la política petrolera de Venezuela se basa sobre todo en Mommer (1983, 1986) y en Lieuwin (1959), Tugwell (1975) y Vallenilla (1975).

Estado, el presidente Medina envió una carta personal al presidente estadounidense donde le pedía que intercediera a favor de los reclamos de Venezuela. Franklin D. Roosevelt respondió solicitando a las petroleras que aceptaran las demandas venezolanas. A cambio, Venezuela se comprometió a convertirse en suministrador estable de Estados Unidos. En 1943 se aprobó una nueva ley petrolera que cambiaba de manera fundamental el papel del Estado en relación con la industria. La norma garantizaba la presencia a largo plazo de la industria petrolera en el país, al validar muchas concesiones previas concedidas ilícitamente en la época gomecista y, lo que es más importante, al otorgar a las compañías otras grandes concesiones por un periodo de cuarenta años. A su vez, creaba un vínculo capitalista entre el Estado terrateniente y las compañías arrendatarias-productoras. La nueva ley aumentaba de modo considerable la participación estatal en las ganancias de la industria, al fijar contractualmente mayores *royalties* y al establecer un impuesto sobre los ingresos en el sector petrolero. Se consideraba que los *royalties*, que eran de 1:6 (lo que significaba que uno de cada seis barriles pertenecía a Venezuela), unidos a otros impuestos fijos, supondrían que las ganancias se distribuirían a partes iguales. Además, en 1945 el Estado intentó aumentar su participación a 60% mediante la imposición de un impuesto de 12% sobre los ingresos del sector.

Este impuesto tuvo justificaciones teóricas y prácticas. El argumento teórico era que la plusganancia en un sector de interés público debía considerarse una ganancia excesiva; la apropiación no podía ser privada sino que debía revertirse a la nación. Por tanto, las ganancias de las compañías no debían rebasar un porcentaje justo del retorno de la inversión capitalista, principio que sería aceptado 25 años después, en 1968, por la OPEP, de ahí que el propósito ostensible de este impuesto sobre los ingresos era transformar una plusganancia privada en ingresos estatales. En efecto, al establecer el derecho soberano del Estado para modificar las tasas sobre los ingresos, esta ley le daba al Gobierno una herramienta para apropiarse de toda plusganancia de la industria, esto es, capturar una proporción cada vez mayor de la renta internacional del suelo (Mommer 1986: 83).

Una consideración práctica facilitó que las compañías aceptaran el planteo del Estado venezolano. Como el código impositivo de Estados Unidos no reconoce el principio de la doble tributación, los impuestos venezolanos sobre los ingresos simplemente se descontarían de los impuestos estadounidenses equivalentes. En otras palabras, quienes perdían eran las arcas de Estados Unidos (y sus consumidores), no las compañías petroleras estadounidenses. La ley incluía otra cláusula importante: obligaba a las compañías a construir refinerías en Venezuela. En abierto contraste con Gómez –quien había solicitado a las compañías petroleras que construyeran refinerías fuera del territorio venezolano, por ejemplo, en la isla de Curazao, a fin de evitar que se crearan grandes concentraciones de trabajadores con los consiguientes problemas laborales– el gobierno de Medina intentó diversificar la economía. La tarea no consistía solamente en obtener más ingresos

a partir de la industria petrolera, sino también en promover la industrialización: "sembrar el petróleo". AD apoyó los objetivos de esta política, pero planteó objeciones técnicas y políticas. Señaló que los métodos específicos para medir los beneficios no permitían al Estado venezolano obtener ni siquiera 50% de las ganancias de la industria, para no hablar de la meta de 60% (Betancourt 1975: 161-197).

La Ley de Hidrocarburos de 1943 es un hito en la transformación de Venezuela en una nación petrolera. Reconocía plenamente que el subsuelo era propiedad nacional, y que el papel del Estado consistía en salvaguardar esta propiedad en nombre de la colectividad. Confirmaba el papel dual del Estado como poder soberano y como terrateniente. El reconocimiento de estos papeles legitimaba una política petrolera de incrementos impositivos y una política económica de desarrollo fomentado por el Estado.

Amnesia histórica e invisibilidad social del petróleo

La invisibilidad social del petróleo ha acentuado la amnesia histórica en lo concerniente a los orígenes de la transformación de Venezuela en nación petrolera. Esta imperceptibilidad se desprende de los orígenes de la industria como enclave foráneo trasplantado, de su estructura productiva de uso intensivo de capital y de los efectos difusos de la circulación de dinero proveniente del petróleo a través del cuerpo político. Es obvio que el carácter de enclave foráneo contribuyó en los inicios a crear la sensación de que el petróleo era una presencia poco familiar en Venezuela. Pero al ser un enclave petrolero la industria se hizo al mismo tiempo extraordinariamente tangible –expresión directa de una presencia foránea– y sin embargo tan aislada y claramente demarcada que siguió siendo una presencia aislada más allá de su ubicación.

Como actividad dirigida a la exportación, la extracción de petróleo contrasta con las actividades agrícolas destinadas a la exportación de uso intensivo del trabajo que involucran a grandes sectores de la población en ciclos estacionales de siembra y cosecha o reproducción ganadera, al igual que con la mayoría de las actividades mineras, que suponen grandes insumos de trabajo. La extracción de petróleo –que a menudo se define como "producción de petróleo" – es una actividad intensiva de capital. Después de la fase de exploración, los puestos de trabajo tienden a disminuir; por ello nunca esta actividad ha ocupado un gran número de trabajadores en Venezuela, y en la medida en que se ha desarrollado en zonas relativamente aisladas, ha formado bolsones también aislados de actividad económica. Históricamente, la mayor parte del petróleo ha salido del país, una parte después de refinado, sin involucrar nunca a la mayoría de la población o afectar de modo tangible su vida. El hecho de comprar combustible

en las gasolineras Shell o Creole (Exxon) hacía evidente (hasta antes de la nacionalización de la industria en 1976) que los venezolanos solo tenían acceso al recurso básico de la nación a través de la mediación de compañías extranjeras. Con el envejecimiento de la industria, los yacimientos abandonados y los pueblos en decadencia desperdigados por los estados Zulia, Portuguesa y Anzoátegui, le han agregado un aura fantasmal a la nebulosa presencia del petróleo en Venezuela.

El aislamiento de la industria temprana obedecía a su dependencia de los insumos importados para su funcionamiento y el consumo de sus empleados, el divorcio entre sus decisiones relativas a la producción y las consideraciones del país y la ausencia de una burguesía local en posiciones de control y administración.[32] Durante las primeras décadas de su existencia, los puestos profesionales y administrativos fueron ocupados de modo casi exclusivo por extranjeros, mientras que los venezolanos solo eran contratados como obreros no calificados. En los campos petroleros cercados se recreaban las comodidades y condiciones existentes en otros países para disfrute de la elite de administradores extranjeros. "Si hubo una vez un sitio donde un hombre blanco pudo vivir feliz junto a su esposa y sus hijos en un clima cálido", señala una observadora en unas memorias publicadas en 1931, "ese lugar fue Mene Grande (un campo petrolero estadounidense)" (Lady Mills 1931). Verdaderos enclaves con caminos, escuelas, tiendas y suministros médicos particulares, estos campos constituían, como señalara un venezolano en 1936, "un Estado aparte del Estado venezolano" (Cabrera 1985: 688).

Con el paso del tiempo, a medida que se derribaban literal y metafóricamente las cercas, el Estado venezolano consolidaba su soberanía sobre el territorio nacional. No obstante, dado que asumió hasta cierto punto funciones previamente desempeñadas por las compañías petroleras, ambos Estados se fusionaron en uno, lo que al tiempo incrementó la aparente unidad estatal y aumentó sus conflictos internos. Si bien las casas matrices de las compañías siempre retuvieron la toma de decisión respecto a un número de temas claves (inversión, tecnología, mercadeo y precios), el Estado fortaleció su control de modo gradual. En parte debido a la presión gubernamental, pero también como resultado de políticas de la industria, los venezolanos comenzaron a ocupar algunos de los puestos técnicos y administrativos de mayor nivel. La actividad petrolera dejó de ser un enclave aparte para convertirse en una escuela[33] que fijaba los modelos de

32 Para un análisis clásico de la significación de los enclaves en la América Latina, cfr. Cardoso y Faletto (1979).

33 Este término, "escuela", fue muy repetido por empleados de las industrias del automóvil, del acero y la petroquímica entrevistados juntamente con Julie Skurski durante nuestros trabajos de campo en Venezuela. Muchos de los administradores, técnicos e ingenieros que trabajaban en el sector metalmecánico habían trabajado antes en el sector petrolero y se referían de modo espontáneo al impacto que había tenido la industria en su formación. Aunque resulta evidente que la industria del petróleo fue un modelo de racionalidad y

prácticas de negocios tanto en el propio sector petrolero como en otros. Dada la estructura internacional de la industria del petróleo, las subsidiarias locales eran, necesariamente, implantes foráneos; pero con el paso del tiempo echaron raíces en el suelo local y generaron un *ethos* tecnocrático entre funcionarios y técnicos que facilitó su identificación con la racionalidad empresarial de la industria petrolera. Ya en 1976, cuando el gobierno de Carlos Andrés Pérez nacionalizó la industria petrolera, venezolanos con una alta formación, que garantizaban su funcionamiento estable como compañía nacional, ocupaban la mayoría de los puestos técnico-administrativos. Después de 1976, los conflictos en torno de la distribución de recursos y ganancias, que antes habían enfrentado al Estado con las compañías, empezaron a desarrollarse en el seno del Estado.[34]

Como han puesto en evidencia varios estudiosos, a pesar del limitado espacio que ocupan sus emplazamientos productivos, la industria del petróleo reconfiguró el territorio nacional.[35] Desestructuró las relaciones sociales y económicas asociadas al pasado agrícola y articuló la organización espacial comercial-urbana de la Venezuela contemporánea (Santaella 1985: 622). Denominándola "estructura petrolera", Santaella plantea que mediante su impacto en la urbanización, la producción, el comercio y el consumo, así como en los sistemas de comunicación y de servicios, el petróleo tuvo un "considerable peso cualitativo en cuanto se refiere a la ocupación del espacio". Afirma que "todos los espacios se hacen coherentes al conjunto venezolano por intermedio del dominio de la estructura petrolera" (1985: 632).[36]

Los efectos del petróleo en su forma de dinero, esto es, como valor de cambio, fueron más vastos que como mercancía con propiedades físicas específicas, o sea, en tanto valor de uso. Como valor de cambio, el impacto social se produce una vez que el petróleo se ha vendido en el mercado internacional. En el nivel superficial del intercambio de mercado, la transformación de petróleo en dinero y de dinero en bienes y servicios adopta la apariencia de un proceso natural; a cambio del petróleo, Venezuela recibe su equivalente monetario en dólares que entonces se

---

organización empresarial en Venezuela, hasta donde conozco no existe ningún estudio que analice cómo afectó al desarrollo de las prácticas de negocios en otras áreas de la economía.

34 Para un informe enjundioso sobre esta relación plagada de conflictos, cfr. el recuento detallado, que es casi una confesión personal, de la experiencia de Andrés Sosa Pietri como presidente de Petróleos de Venezuela (1993).

35 Me viene a la mente el estudio pionero del Ministerio de Obras Públicas realizado por Arcila Farías (1974) y el extraordinario análisis de los planes para transformar a Caracas durante la primera mitad del siglo llevado a cabo por Martín Frechilla (1994).

36 Para un planteamiento similar y un análisis más extenso del impacto del petróleo sobre los patrones de urbanización, comunicaciones y organización del espacio, cfr. Arcila Farías (1974) y Martín Frechilla (1994).

gastan en el país y en el extranjero. Pero estas transformaciones suponen también la transfiguración de los agentes sociales que participan en el proceso. De ahí que si el petróleo permea la sociedad venezolana mediante su metamorfosis en dinero, es metamorfoseando la sociedad que el dinero proveniente del petróleo se incorpora plenamente a ella y logra sus múltiples efectos.

Llamo domesticación del valor a la incorporación del petróleo en la sociedad. La construcción de Venezuela como nación petrolera fue parte de este proceso de domesticación del valor. Conceptualizar el país como nación petrolera se convirtió en una forma de dar cuenta de hábitos y expectativas; de reconocer esa potente presencia en el cuerpo político y, por tanto, de domeñar sus efectos. Mediante su vieja magia alquímica, el dinero "señor faze del syervo e del syervo señor",[37] el petróleo logró hacer el truco de poner dentro de su sombrero a una Venezuela "primitiva" y sacar de él una "nación petrolera".

Los dos cuerpos de la nación y la teoría democrática

Hace alrededor de tres cuartos de siglo se comenzó a leer la explotación del subsuelo del país por parte de compañías extranjeras como una pérdida de soberanía. En tanto éstas sacaban el petróleo y dejaban poco a cambio, la afirmación era que se estaba "entregando" la riqueza de la nación. Se desarrolló un consenso político en torno de la afirmación de que Gómez había "regalado nuestro subsuelo". No obstante, esta pérdida de riqueza física fue la condición que permitió articular un proyecto político democrático en cuyos términos se construía la nación como comunidad unificada de ciudadanos terratenientes.

En la medida en que se representaba a Venezuela como nación petrolera en estos términos y en que el Estado terrateniente se transformaba en el agente de esta, el Estado se convirtió en el centro de las demandas sociales dirigidas contra las fuerzas internas y externas que habían privatizado "con rapacidad" el subsuelo colectivo. En el repetido llamado a "salvaguardar nuestra riqueza nacional" (enunciado originalmente, como se ha visto, en la política petrolera de Gumersindo Torres durante la década de 1920) y en la insistencia en que se empleara esta riqueza a favor de la colectividad que era por derecho su propietaria (demanda expresada con fuerza por la Generación del 28), los intereses particulares se subsumieron en el interés general de la nación como sujeto unificado. En la lucha contra el gomecismo y las compañías petroleras foráneas se desarrolló un lenguaje nacionalista que se dirigía a los venezolanos como miembros de una comunidad sostenida por la propiedad colectiva del subsuelo. La tarea del

37 La expresión es de Juan Ruiz, poeta medieval conocido como Arcipreste de Hita, cit. por Fernando Ortiz en su análisis de los efectos de los ingresos por exportación de azúcar en la sociedad (1995: 81).

Estado fue definida como la de reintegrar la nación dividida, a la cual representa mediante la salvaguarda de un cuerpo físico que se esfumaba, en nombre de un eterno cuerpo político.

Esta imagen de una nación soberana dividida entre un cuerpo natural mortal y un cuerpo político inmortal, resuena con representaciones medievales del poder teológico y político que aún saturan el lenguaje secular de la política en Occidente. Como muestra Ernst Kantorowicz en su estudio clásico sobre la teología política medieval, la ficción legal de los dos cuerpos del rey surgió en Inglaterra durante el siglo XVI como parte de un proceso de formación del Estado-nación. Según esta ficción, el rey tiene un cuerpo natural como individuo mortal que es, y también tiene un cuerpo sobrenatural que es la encarnación del reino inmortal y omnipotente.

Mientras que Kantorowicz considera que esta ficción legal es "hija del pensamiento cristiano" (1957: 506), Claude Lefort se pregunta si no debiéramos entenderla como una "formación teológico-política" en la cual la integración de lo religioso y lo político se presenta "lógica e históricamente, como un dato primario" (1988: 250). El intercambio de propiedades o "quiasmata" que para Kantorowicz se da entre lo teológico y lo político, ocurre, según Lefort, "entre lo teológico ya politizado y lo político ya teologizado" (1988: 250). De ahí que Lefort considere que la representación de los dos cuerpos del rey no es el producto desplazado de estadios sociales sucesivos (reinos cristo-céntricos, jurídico céntricos, político-céntricos y humano-céntricos) sino una formación cultural con múltiples estratos en la cual "lo que se desplaza en cada ocasión no es erradicado, y contiene la semilla de una configuración simbólica futura" (1988: 250). Mediante su reinterpretación de los dos cuerpos del rey como una formación teológico-política, Lefort trata de ubicarnos en mejor posición para detectar cómo "ciertos esquemas de organización y representación sobreviven gracias al desplazamiento y la transferencia a nuevas entidades de la imagen del cuerpo y de su doble naturaleza" y, por tanto, para preguntarnos "si la democracia es el teatro de un nuevo modo de transferencia o si lo único que sobrevive en ella es el fantasma de lo teológico-político" (1988: 249).

Según Lefort, mientras que en el mundo premoderno la autoridad política residía en el cuerpo sacralizado del rey, lo cual le proporcionaba un cuerpo a la sociedad (1988: 17), en las democracias modernas el poder político está totalmente desencarnado, lo que lo abstrae de toda ubicación o encarnación particulares: el poder, que pertenece a todos, no pertenece a nadie. En palabras de Lefort, en las sociedades modernas "el lugar del poder es un sitio vacío, no puede ser ocupado –su naturaleza impide que ningún individuo o grupo le sea consustancial– y no puede ser representado" (1988: 17). Al carecer del basamento natural que sostenía el modelo monárquico del *ancien régime*, una "sociedad democrática

se instituye como una sociedad sin cuerpo" (1988: 18). Por ello surge como "una sociedad puramente social" en la cual "el pueblo, la nación y el Estado" adoptan la condición de "entidades universales" que, sin embargo, no "representan entidades sustanciales" (1988: 17). Sin señales naturales de certidumbre, la democracia moderna se convierte en una sociedad posfundacional en la cual "las personas experimentan una indeterminación fundamental en lo relativo a las bases del poder, la ley y el saber" (1988: 19).

Estas consideraciones arrojan luz sobre la transición entre el gobierno de Gómez, cuya figura cuasi sacra llegó a encarnar el Estado (y cuyo espíritu es invocado actualmente en prácticas religiosas populares para que sane el cuerpo y el alma lastimados de los ciudadanos y de la nación) y el gobierno democrático, cuyos representantes, como veremos, han tenido que justificar la aseveración de que ocupan por derecho, no que usurpan, un espacio soberano que en principio es de todos. No obstante, este desplazamiento de la representación formal del poder soberano "del cuerpo del rey al cuerpo de nadie" (Turner 1989: 331) no debe interpretarse como la desmaterialización del poder o la desaparición de sus bases concretas, sino como un cambio en la forma como el poder se materializa y representa en las sociedades modernas. La imagen teológica de la doble naturaleza del cuerpo, con sus múltiples resonancias religiosas y políticas en el Occidente cristiano, puede desplazarse, como he mostrado, a los líderes políticos seculares o al cuerpo natural de la nación. La idea de Lefort de que la democracia moderna es una "sociedad sin cuerpo" o una "sociedad puramente social" depende de la aceptación de concepciones fetichizadas del poder en las sociedades premodernas. En vez de examinar estas concepciones como constructos ideológicos, Lefort asume su significado-fetiche ("sabe que el rey en realidad no tiene dos cuerpos, pero aun así...") reinscribiendo la separación mistificada de lo material y lo sociocultural que reflejan y expresan. Al reinscribir la separación entre prácticas materiales y constructos culturales en vez de dar cuenta de ella, el análisis de Lefort ejemplifica un enfoque discursivo dirigido a la desmitificación del poder estatal que vela las relaciones de explotación y dominación en el seno de las cuales el poder estatal se ejerce y logra sus efectos mistificadores.[38]

Por ejemplo, a partir de la obra de Lefort, que parte a su vez de la de Kantorowicz, esta separación le permite a Slavoj Zizek analizar el dominio del Estado en términos de operaciones psico-ideológicas que reducen el Estado a una idea y hacen a los sujetos responsables de su sujeción: "Es el sujeto mismo quien, al comportarse con respecto al Amo como un súbdito, lo convierte en Amo" (1991: 263). De modo similar, Philip Abrams trata al Estado como una ficción que esconde la práctica real del poder político: "El Estado no es la realidad que se esconde

38 Para una lúcida crítica materialista de los enfoques semiológicos del tema del poder que incluye un análisis de la obra de Zizek, cfr. el importante artículo de Pietz (1993).

tras la máscara de la práctica política. Es la máscara misma, que nos impide ver la práctica política tal cual es" (1988: 82).[39] Abrams sostiene que lo que existe –y lo que debiera convertirse en objeto de estudio– es tanto la real desunión institucional del Estado ("el sistema-Estado") como el mensaje ideológico sobre su unidad ("la idea-Estado") (1988: 82). Si bien reconoce que el Estado es "un artefacto ideológico" (1988: 81) que debe estudiarse históricamente mediante la separación de la máscara (fictiva) de la práctica (real), privilegiando a esta última, deja pasar la oportunidad de conceptualizar la práctica del enmascaramiento y el enmascaramiento de la práctica como aspectos duales del proceso histórico mediante el cual se constituyen los Estados. El proceso de enmascaramiento es activo; no conlleva el ocultamiento de una realidad preexistente, sino su trans/formación. Superbarrio, el activista político mexicano que se presenta como un luchador enmascarado y que ha convertido su máscara en un rasgo definitorio de su rostro político y en un medio para desenmascarar a los políticos cuyas caras *son* sus máscaras, le dijo al público reunido en cierta ocasión en la Universidad de Harvard: "Desconfíen de todos los políticos que usan máscaras y no muestran sus verdaderos rostros".[40] Los análisis deben desestabilizar y no confirmar la separación entre máscaras falsas y rostros verdaderos. El Estado no es la máscara que nos impide ver la práctica política tal cual es; es la unidad mitificante de la máscara y lo enmascarado en términos de la cual se constituye la práctica política.

En lugar de adoptar una visión limitante del Estado que se centre en la creencia de su poder (como hace Zizek), o que lo considera una idea fetiche en la cual no hay que creer (como afirma Abrams), sugiero que analicemos la producción histórica del Estado como un complejo mitificante de prácticas y creencias. Si una multiplicidad de particularidades produce la apariencia del Estado como una forma general única, este "efecto Estado" foucaultiano está ya presente en cada una de esas particularidades como su condición de posibilidad. La cosificación del Estado es a la vez el efecto y la condición de sus diversas objetivaciones. Lo que pudiera llamarse la "forma Estado" funciona mediante el establecimiento de una relación de equivalencia entre lo general y lo particular, lo abstracto y lo concreto. Como el dinero y el capital, el Estado no es una cosa o una idea, sino un complejo conjunto de relaciones sociales mediadas por cosas o por otras objetivaciones de la práctica social. Estas objetivaciones no son ni entidades independientes con propiedades inherentes ni solo símbolos de relaciones sociales, sino el medio a través del cual se constituyen estas relaciones. "Las relaciones de producción

---

39 El sugerente artículo de Abrams ha ejercido una considerable influencia sobre los estudiosos dedicados a la investigación sobre América Latina; p. ej., cfr. Joseph y Nugent (1994).

40 Superbarrio pronunció esta frase cuando respondía a mi pregunta de si algún día se quitaría la máscara, durante la conferencia "Performance and Politics", celebrada en la Universidad de Harvard en mayo de 1996. Su presentación o *performance* adoptó la forma del discurso de un candidato a la presidencia de Estados Unidos en campaña electoral.

social no solo se 'simbolizan' mediante cosas, sino que se realizan mediante cosas" (Rubin 1973: 11). De ahí que sea mediante el examen de las objetivaciones históricas del Estado que podamos entender su configuración en una sociedad dada: su forma general particular.

Mediante la revisión de trazas del pasado y de su memoria fragmentada, he tratado de brindar una visión de las políticas estatales y de las pugnas por el control del Estado que condujeron a la construcción de Venezuela como nación petrolera y a la reconfiguración de su Estado. En tanto nación petrolera, se imaginó a Venezuela como un país con dos cuerpos: un cuerpo natural (la fuente material de su riqueza) y un cuerpo político (sus ciudadanos), ambos representados por el Estado. Cuando hoy en día se invoca al espíritu de Gómez en su mausoleo en Maracay, o incorporado en una materia (medio espiritual), y este habla a sus seguidores en la montaña de Sorte, la autoridad de sus palabras resulta inseparable de las bases de su poder, tanto tiempo atrás sepultadas, como representante de los dos cuerpos de la nación. El poder del Estado democrático se sustenta sobre las mismas bases. Como veremos, si los que representan al Estado democrático aparecen como usurpadores del Estado (como es el caso de Carlos Andrés Pérez, depuesto y detenido entre 1993 y 1996 por uso ilegal de fondos estatales), no es solo porque ocupen un espacio que formalmente pertenece a todos, sino porque su actuación es colectivamente repudiada en términos de criterios históricos, de expectativas y normas históricamente construidas concernientes al papel del Estado como representante de una nación petrolera. Dado que tanto los Estados democráticos como los dictatoriales se han formado y evaluado según los términos de estos criterios, ha surgido un contrapunteo entre dictadura y democracia que continúa, como lo revela la presencia obsesiva del espíritu de Gómez hasta nuestros días.

Referencias citadas

Abrams, Philip. 1988. Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology*. 1 (1): 58-89.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities*. Londres: Verso.

Arráiz Jiménez, Antonio. 1983. "Bs. 1.300.000 diarios de ganancia líquida se llevan los petroleros". En: *Pensamiento político venezolano del siglo XX. Documentos para su estudio. El debate político en 1936*, pp. 193-208. Caracas: Congreso de la República.

Arcila Farías, Eduardo. 1974. *Centenario del Ministerio de Obras Públicas*. Caracas: MOP.

Ascanio, Consuelo. 1985. Consideraciones sobre la situación del café venezolano entre 1908 y 1935. *Tierra Firme*. (3): 613-628.

Baptista, Asdrúbal. 1991. *Bases cuantitativas de la economía venezolana 1830-1989*. Caracas: Ediciones María di Mase.

Baretta, Silvio, R. Duncan y John Markoff. 1978. Civilization and Barbarism: Cattle Frontiers in Latin America. *Comparative Studies in Society and History*. 4 (20): 587-605.

Benjamin, Walter. 1969. *Illuminations*. Nueva York: Schocken Books.

Betancourt, Rómulo. 1975. *Venezuela, dueña de su petróleo*. Caracas: Ediciones Centauro.

_____. 1979 *Venezuela, Oil and Politics*. Boston: Houghton Mifflin.

Caballero, Manuel. 1992. *El tirano liberal*. Caracas: Monte Ávila.

Cabrera, Elery. 1985. Gómez el "Buen elemento". *Tierra Firme*. (3): 685-688.

Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto. 1979. *Dependency and Development in Latin America*. Berkeley: University of California Press.

Carrera Damas, Germán. 1980. *Una nación llamada Venezuela*. Caracas: UCV.

Castro Leiva, Luis. 1985. "El debate sobre el desarrollo del país en el siglo XIX". En: *Apreciación del proceso histórico venezolano*. Caracas: Universidad Metropolitana.

Chatterjee, Partha. 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*? Londres: Zed Books.

Chomsky, Noam. 1991. The New World Order. *Agenda*. (62):13-15.

Coronil, Fernando. 1996. Beyond Occidentalism: Towards Non-Imperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology*. (11): 1, 51-87.

Dávila, Luis Ricardo. 1992. *Imaginario político venezolano*. Caracas: Alfadil Ediciones.

De la Plaza, Salvador. 1970. *La formación de las clases sociales en Venezuela*. Caracas: Cuadernos Rocinante.

Díaz Sánchez, Ramón. 1973. *Transición política y realidad en Venezuela* Caracas: Monte Ávila.

Gallegos, Rómulo. 1959. *Doña Bárbara,* [1929] en *Obras completas I*, pp. 493-799. Madrid: Aguilar.

García Márquez, Gabriel. 1977. *El otoño del patriarca*. Barcelona: Ediciones GP.

Hart, Keith. 1989. Heads or Tails? Two Sides of the Same Coin. *Man*. (21): 4, 637-656.

Haussman, Ricardo. 1981. "State Landed Property, Oil Rentand Accumulation in the Venezuelan Economy". Ph.D disser. Ithaca: Cornell University.

Hobsbawm, Eric J. y Terence O. Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press.

Joseph, Gil M. y Nugent, Daniel. 1994. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modem Mexico*. Durham: Duke University Press.

Kantorowicz, Ernst H. 1957. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton University Press.

Karlsson, Weine. 1975. *Manufacturing in Venezuela*. Estocolmo: Almquist and Wiksell International.

Lefort, Claude. 1988. *Democracy and Political Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Levine, Daniel H. 1973. *Conflict and Political Changein Venezuela*. Princeton: Princeton University Press.
Lieuwen, Edwin. 1959. *Petroleum in Venezuela: A History*. Berkeley: University of California Press.
_____. 1961 *Venezuela*. Londres: Oxford University Press.
López, Gilberto. 1985. La Venezuela gomecista. *Tierra Firme*. (3): 649- 662.
López-Maya, Margarita. 1984. Organizaciones asociativas de la Venezuela en transición. 1900-1945. *Cuadernos del Cendes*. (4): 137-166.
Malavé Mata, Héctor. 1987. *Los extravíos del poder: euforia y crisis del populismo en Venezuela*. Caracas: UCV.
Martín Frechilla, Juan José. 1994. Planes, planos y proyectos para Venezuela: 1908-1958 (Apuntes para una historia de la construcción del país). Caracas: UCV.
Martínez, Aníbal. 1966. *Our Gift, Our Oil*. Viena.
_____. 1973 *Historia petrolero-venezolana en 20 jornadas*. Caracas: Edreca Editorial.
_____. 1980 *Gumersindo Torres: the Pioneer of Venezuelan Petroleum Policy*. Patricia Pernalete (trad.). Caracas: Petróleos de Venezuela.
Maza Zavala, Domingo Felipe. 1991. "Prólogo". En: *1936: programas vs. poder José Manuel Hermoso*, pp. I-VIII. Caracas: Editorial Kinesis.
Mbembe, Achille. 1992. The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Postcolony. *Public Culture*, (4): 2,1-30.
McBeth, Brian S. 1983. *Juan Vicente Gómez and the Oil Companies in Venezuela, 1908-1935*. Cambridge: Cambridge University Press.
Medina Febres, Mariano. 1991. *1936 MEDO 1939: Caricaturas de lucha*. Caracas: Ediciones Centauro.
Mejía Alarcón, Pedro Esteban. 1972. *La industria del petróleo en Venezuela*. Caracas: UCV.
Mills, Lady Dorothy Rachel Melissa. 1931. *The Country of the Orinoco*. Londres: Hutchinson and Co.
Mommer, Bernard. 1983. *Petróleo, renta del suelo e historia*. Mérida: Universidad de los Andes.
_____. 1986 *La cuestión petrolera*. Caracas: Trópykos.
Morales, Carlos. 1983. "La democracia y la economía nacional". En: *Pensamiento político venezolano del siglo XX. Documentos para su estudio. El debate político en 1936*, pp. 343-348. Caracas: Congreso de la República.
Moreno Fraginols, Manuel. 1976. *The Sugarmill. The Socioeconomic Complex of Sugar in Cuba*. Nueva York: Monthly Review Press.
Ortiz, Fernando. 1995. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham: Duke University Press. [Fernando Ortiz, 1940. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. La Habana: Jesús Montero; otra edición: Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.]

Pagden, Anthony. 1982 *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pardo, Mercedes Carlota de. 1973. *Monedas venezolanas. Colección histórico-económica venezolana. T.1*. Caracas: Banco Central de Venezuela.

Pérez Alfonzo, Juan Pablo. 1971. *Petróleo y dependencia*. Caracas: Síntesis Dos Mil.

Picón Salas, Mariano. 1966. "La aventura venezolana". En: *Suma de Venezuela*, p. 22. Caracas: Ed. Doña Bárbara.

Pietz, William. 1993. "Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx". En: Emily Apter; y William Pietz (eds.), *Fetishism as Cultural Discourse*, pp. 119-151. Ithaca: Cornell University Press.

Pino Iturrieta, Elías. 1985. *Juan Vicente Gómez y su época*. Caracas: Monte Ávila.

Polanco Alcántara, Tomás. 1990. *Juan Vicente Gómez: aproximación a una biografía*. Caracas: Grijalbo.

Poole, Deborah (ed.). 1994. *Unruly Order: Violence and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*. Boulder: Westview Press.

Prakash, Gyan. 1995. *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press.

Quintero, Inés. 1985. De la alucinación a la eficiencia (Román Cárdenas en el Ministerio de Hacienda). *Tierra Firme*. (3): 599-612.

Rafael, Vincent. 1993. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca: Cornell University Press.

Rangel, Domingo Alberto. 1972. "La oligarquía del dinero". En: *Capital y desarrollo. T.3*. Caracas: Editorial Fuentes.

_____. 1973 *Los mercaderes del voto*. Valencia: Vadell Hermanos.

_____. 1974 *Capital y desarrollo. La Venezuela agraria*. Caracas: UCV.

_____. 1976 *La oligarquía del dinero*. Caracas: UCV.

_____. 1977 *Capital y desarrollo. El rey petróleo*. Caracas: UCV.

_____. 1978 *La revolución de las fantasías*. Caracas. Ediciones Ofidi.

Renan, Ernest. 1990. "What is a Nation?". En: Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, pp. 8-22. Nueva York: Routledge.

Rodríguez, Luis Cipriano. 1983. *Gómez: agricultura, petróleo y dependencia*. Caracas: Trópykos.

Roseberry, William. 1983. *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes*. Austin: University Press of Texas.

Rourke, Thomas. 1969 [1936]. *Gómez, Tyrant of the Andes*. Nueva York: William Morrow.

Salazar-Carrillo, Jorge. 1994. *Oil and Development in Venezuela During the Twentieth Century*. Westport, CN: Praeger.

Santaella, Ramón. 1985. La dinámica del espacio venezolano durante el gobierno de Gómez. *Tierra Firme*. (3): 629-636.

Segnini, Yolanda. 1997. *Las luces del gomecismo*. Caracas: Ed. Alfadil.

Skurski, Julie. 1985. "Forging the Nation". University of Chicago. Mimeo.
_____. 1993 "The Leader and the People: Representing the Nation in Postcolonial Venezuela". Ph.D. disser. University of Chicago. Chicago.
_____. 1994. The Ambiguities of Authenticity in Latin America: Doña Bárbara and the Construction of National Identity. *Poetics Today*. (15): 4,59-81.
Sosa Pietri, Andrés. 1993. *Petróleo y poder*. Caracas: Ed. Planeta Venezolana.
Suarez Figueroa, Naudy (ed.). 1977. *Programas políticos venezolanos de la primera mitad del siglo XX. Tomo II*. Caracas: UCAB.
Sullivan, William M. 1976. "Situación económica durante el periodo de Juan Vicente Gómez, 1908- 1935". En: *Política y economía en Venezuela, 1810-1976*, pp. 247-272. Caracas: Ediciones de la Fundación John Boulton.
Torres, Gumersindo. 1917. *Memoria. V.I*. Caracas: Ministerio de Fomento.
Tugwell, Franklin. 1975. *The Politics of Oil in Venezuela*. Stanford: Stanford University Press.
Turner, Bryan S. 1989. Review of Democracy and Political Theory, by Claude Lefort. *Sociology*. (23): 331-332.
Vallenilla, Luis. 1973. *Auge, declinación y porvenir del petróleo venezolano*. Caracas: Tiempo Nuevo.
Vallenilla, Nikita Harwich. 1986. *Banca y Estado en Venezuela (1830-1940)*. Caracas: Fondo Editorial Buria, Fondo Editorial Antonio José de Sucre.
Vallenilla Lanz, Laureano. 1975. Oil: The Making of a New Economic Order. Venezuelan Oil and OPEC. Nueva York: McGraw Hill.
Velásquez, Ramón J. 1983. "Introducción". En: *El pensamiento político venezolano del siglo XX. Documentos para su estudio vol. 3. La oposición a la dictadura gomecista*, pp. XI-LVI. Caracas: Congreso de la República.
_____. 1986. *Juan Vicente Gómez ante la historia*. San Cristóbal: Biblioteca de Autores y Temas Tachirenses.
_____. 1988. *Confidencias imaginarias de Juan Vicente Gómez*. Caracas: Congreso de la República.
Veliz, Claudio. 1980. *The Centralist Tradition of Latin America*. Princeton: Princeton University Press.
Vernon, Raymond. 1971. *Sovereignty at Bay: The Multinational Spread of U.S.* Enterprises. Nueva York: Basic Books.
Young, Robert. 1990. *While Mythologies: Writing History and the West*. Nueva York: Routledge.
Ziems, Angel. 1979. *El gomecismo y la formación del ejército nacional*. Caracas: Ed. Ateneo de Caracas.
Zizek, Slavoj. 1991. *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*. Londres: Verso.

Indígenas y empresa petrolera a principios del siglo XX: origen de una disputa[1]

Johnny Alberto Alarcón Puentes[2]

Introducción

Con esta investigación pretendemos desmontar la visión tergiversada que nos han mostrado del mundo indígena, develando planteamientos simplistas de cierta teoría histórico-antropológica connivente del poder hegemónico que trata al aborigen como un ser inferior y a las transnacionales del petróleo como salvadoras y portadoras del progreso social. Lo contrario implica convertirse en cómplices y encubridores de la ideología interesada en mantener una versión deformada de la realidad.

---

1 Original tomado de: Alarcón, Johnny. 2005. Indígenas y empresa petrolera a principios del siglo XX. Origen de una disputa. *Boletín Antropológico*. (63): 31-55.

2 Johnny Alberto Alarcón Puentes (Maracaibo, Zulia) es licenciado en Ciencias Sociales, magíster en Historia de Venezuela y en Antropología, doctor en Ciencias Humanas y en Antropología. Ejerce como profesor titular de la Universidad del Zulia. Además ha sido profesor invitado en la Maestría en Etnología y el Doctorado en Antropología de la Universidad de Los Andes (2011-2019); también docente del Instituto Universitario de Policía Científica (2011-2013), de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador, de la Universidad Simón Rodríguez y la Universidad del Norte de Barranquilla, Colombia. Fue coordinador de la Licenciatura en Antropología en LUZ. Ha obtenido premios de investigación nacionales e integra el Instituto Interdisciplinario de Estudios e Investigaciones sobre América Latina, de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, como investigador externo. Ha sido uno de los fundadores de la Asociación Venezolana de Antropología, de la cual es uno de sus directivos, y de la Asociación Venezolana de Arqueología. Ha presentado ponencias en más de cuarenta congresos nacionales e internacionales en las áreas de historia y antropología, y cuenta con más de cuarenta publicaciones, entre ellas libros, capítulos de libro y artículos en revistas científicas. Dentro de sus publicaciones enumeramos: *Educación intercultural bilingüe y etnoeducación. Materiales para una comparación entre Venezuela y Colombia* (coautor, 2017, LUZ), *La invasión no ha concluido. Dinámicas histórico-antropológicas de agresión y usurpación a los indígenas* (2012, LUZ), *Pueblos indígenas, territorios y demarcación* (2017, LUZ), *Las relaciones de poder político en el pueblo wayuu* (2007, LUZ), *Antropología, cultura e identidad* (2005, LUZ), entre otras.

El tema indígena en la región zuliana y en el siglo XX ha sido poco estudiado. Intereses políticos económicos han creado un nudo gordiano frente a la realidad indígena y uno de los propósitos en este trabajo es darle respuestas a esta situación. La problemática en cuanto a las tierras indígenas en la cordillera de Perijá ha sido analizada de manera tangencial por los estudios en el ámbito petrolero en la región que, en primera instancia, colocan la resistencia indígena como una acción antiprogresista y bárbara, pero en ningún momento la visualizan como la defensa justa de la tierra que han habitado por milenios. La perspectiva indiferenciada que atenta contra la sociedad pluricultural y multiétnica –pues discrimina las distintas culturas que habitan en la cordillera de Perijá– es la constante en los textos que tratan este punto.

El trabajo se encuentra dividido en cinco sesiones: 1. Fundamentos teórico-metódicos. 2. La industria petrolera y el gobierno gomecista. 3. "Vienen las petroleras". 4. Los indígenas de Perijá. 5. La defensa aborigen. En la primera sección abordamos todo lo referente a los planteamientos teóricos que sustenta la investigación. La sección dos hace un esbozo general de la situación del país y el gobierno gomecista. Luego se analiza la penetración de las empresas petroleras y la forma que tomaron las concesiones otorgadas por el Estado venezolano. En el cuarto punto se caracteriza la situación de los indígenas habitantes de la cordillera al momento de la llegada de las empresas petroleras. Por último, se analiza la dinámica de enfrentamientos sucedidos debido a la presencia de las petroleras en la cordillera de Perijá.

Fundamentos teórico-metódicos

El diferencialismo cultural nos ha permitido tener una visión multilineal del proceso histórico, ya que la evolución de las sociedades no ha ocurrido por una sola línea y las "sociedades indígenas de Venezuela tienen su propio proceso evolutivo de muchos miles de años que nos enfrenta a una rica gama de creaciones humanas" (Mosonyi 1982: 25). En nuestra sociedad converge diversidad de modelos societarios, cada uno con sus propios aportes del pasado y del presente. Es necesario reivindicar la concepción multilineal de la historia para no encajonar a las sociedades en el modelo unilineal eurocéntrico. Concebimos lo indígena, tal como lo hacen Torres y Cendares, "[…] en su historicidad y en su diversidad regional, lo indígena reconocido en sus luchas pretéritas y presentes por la tierra, su cultura y la autodeterminación política"; no lo vemos como "[…] lo arcaico, como el momento anacrónico y feliz de un pasado mítico […]" (1991: 81).

En este trabajo se pone de manifiesto un quehacer historiográfico que refleje la originalidad y diversidad de las etnias que tienen su hábitat en la cordillera de Perijá para desmitificar las teorías colonialistas negadoras de nuestras sociedades.

Historiadores y antropólogos deben mirar a las sociedades no occidentales deslastrados de los discursos unilineales y colonialistas que nacen de la modernidad. Se debe deconstruir los niveles epistemológicos hasta hoy conocidos y con los cuales el otro ha sido mirado mediante prejuicios etnocéntricos. Para ello hemos comenzado a construir un método para analizar lo diverso, la diferencia, lo múltiple, lo discontinuo.

Dentro del actual marco de crisis paradigmática, la investigación histórico-antropológica adquiere vital relevancia. Los análisis que atienden a sociedades globales han quedado maltrechos. Lo primordial hoy es el barrio, la ciudad, la etnia, el lenguaje, la memoria, los sentimientos, las costumbres, lo micro; unidades más o menos autónomas que son objeto de análisis pormenorizado. Esto no quiere decir que perdamos la perspectiva del todo y de sus múltiples interrelaciones y articulaciones.

La reinterpretación histórica debe pasar bajo el prisma del cuestionamiento hecho a Occidente desde las corrientes renovadas que germinan en la periferia. Desde allí se ha invocado la pluralidad, la diferencia, la heterogeneidad y la hibridación, contribuyendo así al descalabro del eurocentrismo. No quiere decir esto que tengamos que idealizar al otro como al *buen salvaje rousseauniano*.

Nuestro estudio lo hemos abordado desde los planteamientos de la etnografía y la investigación documental historiográfica. A pesar de que no es un estudio que tenga como base una comunidad indígena actual, los sucesos históricos que se establecen con la llegada de las petroleras a principios del siglo XX, dieron como resultado el acorralamiento que hoy viven los indígenas habitantes de Perijá. Por ello utilizamos la observación participante –como herramienta de la etnografía– para confrontarlo con los documentos de archivos y la bibliografía existente. A partir de los resultados se armó todo el cuerpo crítico del trabajo utilizando como herramienta la crítica histórica. Se rompe, así, con la visión y práctica historiográfica según la cual el proceso de producción de conocimiento se organiza a través de un dispositivo único y jerárquico; es decir, aquella que "se realiza en los centros de investigación especializados sin tener relación con los sujetos de conocimiento" (Torres y Cendares 1991: 74). Lo importante en este caso fue superarla escisión sujeto-objeto al interactuar dialógicamente con los involucrados en la investigación (los indígenas), lo que posibilitó un proceso de retroalimentario en el cual se adquieren nuevos conocimientos que permitirán asumir una posición transformadora de la realidad social. Las ciencias sociales deben servir para democratizar el conocimiento y no para envanecerse con teorizaciones eruditas que establecen una brecha entre el *especialista* y lo investigado, ya que históricamente el conocimiento ha sido, de hecho, una forma de dominación o poder frente a quien no lo tiene.

La industria petrolera y el gobierno gomecista

Los gobernantes de las primeras décadas del siglo XX, Cipriano Castro[3] y Juan Vicente Gómez, consiguen un país que tiene un gran potencial en hidrocarburos y tratan de aprovechar al máximo esa situación entregando el territorio en concesiones, para percibir migajas que les permitiera enriquecerse y mantener la estructura del Estado.[4] El gobierno de Cipriano Castro es derrocado por su compañero de armas, Juan V. Gómez en 1908, con la venia de los sectores económicos y el apoyo de Estados Unidos pues sus ambiguas posiciones en cuanto a la industria petrolera ponía en riesgo los intereses de la órbita capitalista al no garantizarles satisfacer los requerimientos y compromisos con las transnacionales del petróleo. Gómez representaba una mejor opción para el capital extranjero en su consolidación en el país. El nuevo régimen entregaba concesiones sin exigir muchas prerrogativas a las empresas ni para el Estado ni para los trabajadores venezolanos:

> El auge petrolero hizo aparecer unas huestes de obreros que eran incorporados como asalariados a la industria de los hidrocarburos, pero se les negaban los derechos más elementales, de esta manera se va conformando un elemento humano que entra en contradicción con el modelo económico instaurado, pues las luchas por reivindicaciones laborales no tardaron en hacerse presentes el país. La marginalidad se adueñó de la periferia de los campos petroleros pues no todos eran absorbidos como trabajadores, por tanto, un grueso porcentaje de población vive en situación de pobreza esperando ser incorporados a la industria (González 1980: 102-103).

En la segunda década del siglo XX, comienzan a concretarse en el país las concesiones petroleras, muchas de ellas otorgadas por el gobierno central y regional desde mediados y finales del siglo XIX. El consorcio angloholandés Royal Dutch-Shell (1907) y la empresa norteamericana Standard Oil Company[5] (1920), son las transnacionales con mayores concesiones en el país, ya que "las adquirieron al comprarlas a venezolanos" (González 1980: 84). Los trusts monopolizan la extracción petrolera a lo largo y ancho del territorio nacional, con ganancias jamás imaginadas en el país rural y disgregado del momento.

---

3 Gobierno que inaugura la llamada hegemonía andina en el poder.

4 Pese a la denominada postura *nacionalista* de Cipriano Castro en los conflictos de 1902 con los consorcios internacionales.

5 Compañía que, poco a poco, fue controlando el mercado petrolero hasta imponerse hegemónicamente en la economía nacional.

La primera guerra mundial y las exigencias del mercado capitalista incentivaron la producción petrolera en el país. Con el conflicto bélico se hizo necesario un recurso energético que movilizara el armamento de los aliados, por consiguiente, se promovió la explotación del petróleo a gran escala. Después de la conflagración y con el nuevo reordenamiento[6] mundial, la expansión de los capitales es evidente. Para los Estados Unidos lo primero es posesionarse de las reservas petrolíferas haciendo efectiva su explotación. Toda esta situación se afianzaba en la política complaciente del gobierno del general Gómez en materia petrolera como productor de petróleo, en el eje del capitalismo mundial (González 1980).

En la esfera capitalista el país se inserta de manera desigual como una estructura neocolonial y dependiente que solo es importante en la medida que sea abastecedor de materias primas para los grandes centros industrializados. Venezuela –monoproductora agrícola de café, rubro que ocupó el primer lugar de exportación hasta los primeros años del siglo XX– tiene que enrumbarse por un camino para el cual no estaba preparada aún, pues su estructura agraria era incompatible con el nuevo modelo, de ahí que se dé un éxodo de los campesinos hacia los puntos neurálgicos de explotación petrolera. En esta coyuntura, se produce la consecuente recesión en materia agrícola, ya que los campos se deprimen por falta de mano de obra.

El modelo agroexportador imperante va cediendo ante el empuje de los hidrocarburos hasta relegarla a un segundo plano y sin posibilidades de recuperarse, ya que el volumen de los beneficios de la renta petrolera era más atractivo que el de una agricultura en decadencia. Por consiguiente, el país pasa de su dependencia de la producción cafetalera a la del petróleo.

"Vienen las petroleras"

La región histórico-cultural[7] marabina del siglo XIX, de la que nos habla Cardozo (1991), se desarticula en el siglo XX como consecuencia del establecimiento de la industria petrolera, pues se abren vías de comunicación terrestre, aparecen los automóviles y se da el desplazamiento de campesinos hacia los campos petroleros, lo que coadyuva a mermar la producción cafetalera e incide en las ganancias tanto de los productores como de los intermediarios comerciales marabinos (Santaella 1989, Cardozo 1991). El *hinterland* marabino –sustentado por la producción agrícola y con el puerto de Maracaibo como eje principal del intercambio– toma otras características al posicionarse la actividad petrolera como

6 En esta nueva repartición del planeta llevó la mejor parte los Estados Unidos.

7 Ella se va estructurando a partir de un circuito agroexportador cuya etapa de conformación se remonta al siglo XVI, su expansión y desarrollo al siglo XVIII y su fraguado a finales del XIX (ver Cardozo 1991).

el motor fundamental de la economía. Las unidades de producción sureñas –Los Andes y el Norte de Santander– tienen nuevas rutas menos costosas por donde sacar sus mercaderías, por tanto pierde importancia el puerto marabino y se asume una estructura rentística petrolera en detrimento del sector agrocomercial.

En territorio zuliano se establecieron los dos grandes consorcios mencionados (Royal Dutch-Shell y Standard Oil Company) con una amplia cantidad de empresas subsidiarias. Todas estuvieron implicadas, de una forma u otra, en la usurpación –avalada por el gobierno a través de su estructura legal y militar– de tierras indígenas y a prácticas genocidas premeditadas que activaron el mecanismo de autodefensa de los aborígenes.

A principios del siglo XX comienzan a explorarse espacios esenciales de la cordillera de Perijá. Desde 1901 hay conocimiento de asfalto en los ríos Cogollo, Macoita, Negro, Apón; además, el "Sr. Federico Márquez denuncia una mina de asfalto ubicada entre los ríos Cogollo y Macoita y el Dr. Jaime Pons denunció sobre unas minas de asfalto en los ríos Apón y Negro" (AHZ 1901 T1: 11). Las concesiones para explotar asfalto y petróleo continúan. En 1904 se arriendan otros territorios de Perijá a Andrés Espina, y Andrés Valbuena y Federico Bohórquez firman un contrato para explotar asfalto en esa zona (Martínez 1973: 19, Besson 1973: 312). En 1907 se acreditan dos millones de hectáreas en el antiguo distrito Colón a nombre de Andrés J. Vigas, traspasadas luego a un consorcio extranjero, tal como se refería anteriormente (Perales 1957: 246).

La actitud de mediadores ante los trusts internacionales realizada nacionalmente por personas en busca de poder y dinero se reproduce en un espacio subregional como el espacio perijanero. Entre 1912 y 1913, Antonio José Ramírez y Ulpiano Olivares traspasan unos lotes de tierras a la California Petroleum Exploration Company en los municipios Rosario de Perijá y Libertad, pertenecientes al Distrito Perijá, y Pedro Navarro lo hace con la Lago Pertroleum Corporation (Santaella 1989: 293).

Los indígenas de Perijá

En el siglo XX los indígenas se mantienen semiaislados en la cordillera de Perijá. Conviven con el medio natural de manera armónica[8] y teniendo un modelo económico-social de acuerdo con las características comunales de sus sociedades. De los múltiples grupos étnicos que habitaban la región, solo los

8 Esto quiere decir que el impacto ecológico causado al ambiente era mínimo.

barí y los yukpa[9] lograron pervivir hasta el siglo XX. Se trata de dos etnias bien diferenciadas culturalmente. Los barí –también conocidos como mapes– etnia de origen chibcha que, antes de su repliegue a zonas inhóspitas y de difícil acceso, se movilizaban por toda la cuenca del lago. Los yukpa –reconocidos mucho tiempo como chaques– etnia de la familia caribe, habitaban el espacio del pie de monte de la cordillera de Perijá a las riberas del lago, hasta que fueron desalojados y relegados a las montañas de Perijá.

Los ingenieros de la Colon Development Company, en 1916, refieren que la vivienda y las labranzas de los mapes (barí) estaban muy bien cuidadas y que:

> […] cultivaban maíz, algodón, caña de azúcar, yuca, piñas y bananas, y anexo a este campo una hermosa casa que medía treinta metros de longitud por diez de ancho y doce de altura, de vara en tierra, es decir, sin paredes, hincadas las viguetas o costillas del techo directamente en el suelo. Este bohío era de la más esmerada ejecución y estaba techado con hojas de Lucateba (Carludovica palmata), ciclantácea abundante en aquella región. Interiormente estaba dividido en cuatro pisos o trojes superpuestos que servían de almacén o depósito de los utensilios y armas de sus habitantes. Allí se halló gran cantidad de arcos y flechas, instrumentos de madera para la labranza de la tierra, utensilios de loza burda, esteras muy finamente tejidas, mantas de algodón, y husos de hilar (Jahn 1973: 100).

Se mantiene una agricultura diversificada y una tecnología acorde con sus necesidades. La vivienda comunal evidencia los lazos de unidad y actividad colectiva aún presentes en esta sociedad. La agricultura es complementada con la caza y la pesca, pues tienen conocimiento de la navegación, lo que les permitió desplazarse con facilidad por los ríos. El doctor R. Gsell, geólogo de una de las compañías petroleras, dice que la mayoría de los barí se dedican a la actividad agrícola; a la caza de animales como el caimán y a la pesca, construyendo diques en los ríos (Jahn 1973: 112). El presidente de la Colon Development, G.W. Murray, expone en 1915 que en territorio barí encontraron:

---

9 Desde la llegada del europeo hasta nuestros días hemos asignado nombres a las distintas etnias indígenas. A los barí y los yukpa se les ha subdividido en varias parcialidades de acuerdo con una visión específica. Durante mucho tiempo los barí fueron denominados, despectivamente, motilones bravos y los yukpa motilones mansos. Se creyó que solo existía un grupo étnico dividido en parcialidades y pertenecientes a la familia caribe; pero estudios realizados en el siglo XX demostraron que existieron múltiples grupos étnicos. Se logró corroborar que los llamados "motilones" pertenecían a la familia caribe, unos, los yukpa, y otros a la chibcha, los barí.

> [...] siembras de plátanos, bananas, piñas, caña de azúcar, maíz, yuca y algodón; tan bien hechas y bien cuidadas como las que se ven ordinariamente en Venezuela. La extensión de los cultivos es de unos tres acres de tierra. Se hallaron instrumento de cultivos muy bien hechos (Boletín Archivo Histórico de Miraflores 1987-1988: 145).

En cuanto a los chaques (yukpa), Theodoor de Booy observó lo siguiente: "Sus labranzas están situadas distantes, hasta varias horas de camino de sus habitaciones, y en ellas cultivan el maíz, la yuca, el ñame, batatas y plátanos" (Jahn 1973:107). Además, se dedican a la fabricación de canastos, esteras y a tejer e hilar telas de algodón. Para todas estas actividades utilizaron herramientas múltiples como arcos y flechas, husos de hilar, arpones, entre otros. Al igual que los barí, tenían una agricultura diversificada y mantenían lazos de colectivismo reflejados en las siembras comunitarias (Jahn 1973). Desde 1910, con la incursión de las empresas mineras y de los terrófagos,[10] los indígenas comienzan a perder territorios. Las compañías petroleras van penetrando en la cordillera de Perijá hasta despojar a los aborígenes de importantes espacios.

La defensa aborigen

Con la llegada de las transnacionales se aceleró el proceso de genocidio y etnocidio –que había comenzado en siglos anteriores– para ocupar un territorio que por milenios estuvo habitado por el poblador autóctono. Para Mosonyi y Jackson (1990), el genocidio y etnocidio[11] se implementa de dos formas directas e indirectas. El directo es cuando se lleva a cabo una acción con el fin último de erradicar a un grupo étnico determinado, física o culturalmente. El indirecto es el que atenta contra la supervivencia biológica o cultural sin necesidad de provocar masacres o activando mecanismos coercitivos transparentes, sino que recurre a solapar la violencia al relegar a segundo plano los valores, costumbres y tradiciones de una sociedad, o realizando actividades que conducen a la desaparición de un grupo. En la cordillera de Perijá se presentaron las distintas modalidades del genocidio y etnocidio efectuadas tanto por hacendados como por empresas petroleras.

Los aborígenes en ningún momento aceptaron pasivamente las imposiciones de los nuevos conquistadores;[12] por el contrario, asumieron una férrea oposición

---

10 En el presente estudio, como no es el objetivo, solo hemos tratado referencialmente el problema de los hacendados que usurparon tierras indígenas.

11 Entendemos por genocidio el aniquilamiento físico de un grupo humano y por etnocidio la perdida de los valores culturales propios de un grupo por imposición de otros valores.

12 Muchos indígenas negociaron participando en el proceso como baquianos, obreros o trabajo doméstico; sobre todo los de la etnia yukpa. Esta negociación la mayoría de las

hasta enfrentarse bélicamente –con evidente desventaja tecnológica– con los usurpadores. Por efecto de la incursión de las petroleras, como expone García:

> Entre 1910 y 1920 […] los barí perdieron el 12% del territorio de 1900. Como detalle curioso, la subsidiaria de la Shell que trabajaba en la zona tenía por nombre Colón Development Company. La cuarta carabela estaba cumpliendo su tarea de despojo y genocidio. (García 1998: 398).

También en tierras yukpa se procedió a explotar el mineral sin su aprobación, razón por la cual se rebelaron e impidieron la penetración. Según Prieto (1975), 1913 fue un año importante en la disputa de las tierras de los indígenas de Perijá, ya en la región de Catatumbo –entre Venezuela y Colombia– los hombres a cargo de Bjorge y Taylor (geólogos) se enfrentaron a los indígenas barí; la Colón Development Company, que había adquirido la concesión de Andrés J. Vigas, comenzó sus exploraciones en Colón, logrando extraer petróleo desde 1914 (Perales 1957) y la Caribbean perforó en Perijá muy cerca de la cordillera, comenzando con el pozo Zambapalo Nº 1,[13] abandonado tiempo después por causas mecánicas. Posteriormente:

> El 23 de septiembre de 1915, en medio de la selva casi impenetrable, la Colón Development realizó el hallazgo del Campo de Río de Oro, con la complementación de Orden -1, 225 kilómetros al suroeste de Maracaibo, justo al norte de los límites con Colombia. (Martínez 1973: 22).

En 1916, la Colón Development Company descubre los grandes y ricos yacimientos petrolíferos del distrito Colón que, debido a lo inaccesible del territorio a los problemas de transporte que de esto derivaba, debieron abandonar (Salas 1969). En esa misma región, la Colón activó el pozo Toldo Nº 1, con una producción de 800 barriles diarios (Prieto 1975). Todo este despliegue, en una zona de tan difícil acceso, da una idea de la importancia de manejar los recursos allí existentes, sin importar los riesgos para los trabajadores ni el hecho de que se trataba de una región dominada y controlada por los indígenas desde varios siglos atrás. Las petroleras iban a tientas mientras los indígenas se movían a placer; por ello les fue más fácil resistir la penetración. Los geólogos norteamericanos se mantienen explorando en búsqueda de nuevos yacimientos, mientras otras empresas dejan atrás la amplia zona selvática de Perijá.

En una carta enviada por el presidente de la Colón Development, G.W Murray, al general Gómez, en 1915, se evidencian las intenciones de las petroleras.

---

veces fue inducida por la presión ejercida por los criollos para asimilarlos a la cultura hegemónica.

13 El Zambapalo N° 2 también fue paralizado, con una producción de 503 barriles diarios, y el Zambapalo N° 3 fue cerrado debido al inicio de la Primera Guerra Mundial (Salas 1969).

Cuestionan lo brutal e implacables que son los criollos con los indígenas, esperan el beneficio de un trato menos hostil:

> Estos indios han sido considerados siempre como completamente salvajes y hostiles a la población criolla; porque en efecto, hacen guerra feroz a cuantos individuos extraños a su raza se arriesgan aponérseles al alcance de sus mortíferas flechas. A su vez, los criollos son implacables con ellos, los cazan como animales temibles donde quiera que los encuentran […] Uno de mis propósitos ha sido tratar de atraerlos a la amistad de los civilizados, haciendo así una obra útil para el fomento de aquellas regiones y para la misma compañía con la gradual reducción de esta población salvaje –que es muy numerosa– a la vida de la civilización. (Boletín Archivo Histórico de Miraflores 1987-1988: 144-145).

Los dos párrafos anteriores son concluyentes en cuanto a las intenciones de las empresas. Se pretendía asimilarlos a la cultura criolla y propiciar acercamientos para poder explotar el mineral sin problemas. En una carta posterior, Murray plantea que:

> Gracias al decidido interés que ha tomado su Gobierno, por medio del Ministro Dr. Arcaya, y el apoyo del general García, en el lauble deseo de reducir a esos indios al estado civilizado, para aprovecharlos en fomentar el poco conocido distrito Colón, rico en espléndidos terrenos agrícolas y buenas vías fluviales… Ya la autoridad del Zulia, correspondiendo a las instrucciones que ha recibido por órgano del señor Ministro del Interior, está cooperando bien a los propósitos de la compañía, constituyendo un comisario entendido que ayude a reprimir toda agresión contra los indios; y si nuestros esfuerzos son coronados por el éxito, el resultado será indudablemente beneficioso no solo para el distrito Colón, que contará con una población útil para el desarrollo de sus elementos naturales de trabajo, sino para Venezuela generalmente, porque se removerá un obstáculo para el progreso de una región de un valor económico Nacional. (Boletín Archivo Histórico de Miraflores 1987-1988:146).

A pesar de un trato más adecuado hacia el indígena, están presentes términos despectivos para disminuir culturalmente al otro. Se les quiere reducir a la vida *civilizada*, que equivale a pedirles que dejen de ser indígenas. Destaca, también, el marcado interés por este espacio, pues representa una fuente de ingresos para las empresas petroleras y los hacendados, por lo cual no era un acto de filantropía sino la justificación de un "progreso" que tenían el deber de acometer las petroleras, que se traducía en ganancias económicas. Contaban con todo el apoyo de las instituciones del gobierno tanto en las incursiones como para lo referente a la "*reducción a la vida civilizada*", es decir, al etnocidio directo.

Se hace evidente el avance de las compañías en esta etapa. La avidez con que se mueven para apoderarse de zonas en las que presumiblemente hay petróleo, revela que no importa eliminar a quien obstaculice el proceso de exploración. Los indígenas se encuentran acorralados y sin ningún apoyo por parte de instituciones, ya que se creyó que entorpecían el desarrollo y buen funcionamiento del país. Durante esta primera etapa de la contradicción, el indígena logró sortear con éxito la nueva ocupación territorial. Las petroleras se alejan y comienza un breve período de paz, pero la agresividad de las transnacionales toma auge a partir de la década del veinte.

La Perijá Exploration Company explora geológicamente la zona de Aricuaizá en 1922. La persistente resistencia del habitante milenario de estas tierras propició una respuesta mucho más violenta por parte de las empresas de los hidrocarburos. En un documento del Archivo Histórico del Zulia, dirigido al gobernador del estado y firmado por el subgerente de la Perijá Exploration Company en 1922, se ponen al descubierto las intenciones, ahora abiertamente genocidas, de las petroleras y la complicidad del gobierno gomecista:

> Tenemos urgencia de enviar una expedición de ingenieros y geólogos al río Aricuaizá en el Distrito Perijá, vía Machiques. Como Ud. sabe el temor de los peones a los indígenas nos hace muy dificultoso el conseguir peones para la expedición, a menos que la armemos adecuadamente. Uno de los ingenieros nuestros trató el asunto de armas con el Sr. Jefe Civil de Machiques quien le dijo a dicho ingeniero que con una orden de usted, le podría facilitar diez rifles y unos trescientos tiros para entrar en las selvas incultas, desde luego devolviendo las armas a su salida de aquel litoral. Yo le ruego encarecidamente trate el asunto con el general a fin de que nos haga este servicio evitándonos así la molestia de llevar 10 máuseres por tierra de Maracaibo a Machiques. En todo caso, los veinte máuser que tuvo la fineza el general de prestarnos están todos ocupados en otras expediciones en el Río Santa Ana y Perijá. (AHZ 1922, T3: s/l).

En el texto anterior se manifiestan las intenciones de los consorcios mineros a costa de la vida de seres humanos. El gobierno, en ningún momento, pretendió un entendimiento pacífico con los indígenas y, por el contrario, colaboró jurídica y militarmente con las petroleras para que enfrentaran a quien interfiriera en sus planes, pues estaba en juego los ingresos fiscales que le permitían sustentar su dominio político-económico. Todo el despliegue armamentista realizado por las petroleras con el apoyo del Estado –a través de sus instituciones regionales y locales– demuestra la alianza estratégica para desplazar o eliminar al indígena de esos territorios.

El carácter diferenciado de las etnias presentes en Perijá hizo que se les estigmatizaran como *salvajes, brutales, antropófagos, inferiores,* para justificar su aniquilamiento. Pero todos los epítetos con los que se les señaló no pueden justificar el genocidio. Alfredo Janh, para 1921, relata lo siguiente:

> Los pobres indios vénse obligados a ceder sus dominios a los invasores blancos, que, en número cada día mayor, van invadiéndolos en busca del codiciado petróleo. Ya vegan por sus ríos lanchas de gasolina de americanos e ingleses, ya levántanse casas y perforadoras mecánicas y se abren trochas que conducen de uno a otro valle por las montañas hasta ayer nomás vírgenes y en los días en que esto escribimos los aviones de la sociedad Colombo–Alemana de Navegación Aérea vuelan sobre los montes inexplorados de Perijá, haciendo desde confortable cabina, el levantamiento estéreo-fotográfico de su relieve para servir de guía a los exploradores petroleros. (Janh 1973: 116).

Se observan para la época voces denunciando el atropello y usurpación de las tierras indígenas. Aunque las posiciones mantienen un marcado sesgo etnocentrista, al pretender una defensa que conduzca a la incorporación y asimilación de las etnias a la cultura criolla e irrespetando el más elemental derecho a la diferencia, no cabe duda que se hace bajo principios humanistas, con el fin de preservar la vida de estos seres humanos. Pero Jahn, también refiere que, "entre 1920 y 1923, los geólogos realizan varias expediciones por el río Aricuaizá" y los indígenas "las recibieron violentamente hiriendo a varios expedicionarios" (1973: 117). La Shell Oil Venezuela prepara en el año 1922 todos los materiales para comenzar las perforaciones cerca del río Santa Ana: tuberías maderas alambres, alimentos, medicinas, lanchas y rieles para instalar una vía férrea. Instalaron tres campamentos protegidos con alambre y reflectores y al sitio de perforación lo llamaron "Buena Esperanza".

En 1924 se logra construir el ferrocarril y, además, rehicieron y construyeron varios caminos. Este campamento tuvo una duración de cuatro años hasta que fue abandonado debido a los repetidos ataques de los barí. El campamento y los reconocimientos de la zona en lancha eran atacados por los indígenas en repetidas oportunidades. Los doscientos trabajadores, más los doce ingenieros de la compañía estaban armados, pero no bastaba, ya que el indígena contaba con dos ventajas circunstanciales: conocía el espacio muy bien, lo que lo hacía difícil de localizar por parte del criollo y, además, era muy astuto al momento de atacar. Estos factores le merecieron al indígena las victorias que postergaron y las exploraciones. En noviembre de 1926 se embarcan los últimos equipos de los campamentos hacia Maracaibo. "Buena Esperanza" fue el mayor fracaso de la Shell Oil Venezuela. Tan solo en dinero había costado 1.070.764 dólares, sin contar las muertes ocurridas en las expediciones (Lagoven 1989: 132-147).

Los nuevos conquistadores levantaron toda una infraestructura para llevar a cabo su cometido. Instalaron líneas telefónicas particulares en sus campamentos, construyeron y reasfaltaron los caminos que conducen a las concesiones e implementaron la tecnología acorde con la exploración (AMM 1926 T7). Además, la dinámica ejercida sobre el medio por las petroleras no solo condujo al genocidio indirecto. Debido a la aplicación de la tecnología referida, se contaminaron los ríos, se taló el bosque para instalar las estructuras de acero y todo el andamiaje tecnológico, en detrimento de la población indígena. Las enfermedades trasladadas por los extranjeros causaron la muerte de un sector importante de la etnia barí y yukpa (Straka 1980: 18).

Con esta plataforma, se iniciaron nuevamente las confrontaciones cuando la Standard Oil Company, en 1925, activó el pozo Pebi 1, pero fue abandonado en septiembre de 1926 por los continuos ataques de los barí (Prieto 1975, Perales 1957). Las empresas solicitaron nuevamente la ayuda bélica del gobierno. Es así como, en 1926, la Gulf Oil Company y la Lago Petroleum Corporation solicitan conformar pequeños ejércitos de peones para penetrar en territorio indígena.

El apoderado de la Gulf Oil Company, David Kowalski, envía una comunicación al presidente del estado Zulia en la que le señala que se está organizando una expedición geológica a Río de Oro y pide su colaboración:

> La expedición será encabezada por el señor Samuel W. Riter quien tiene autorización del Ministerio de Relaciones Interiores para portar armas, emitido el 25 de Septiembre, bajo el número 897, quien será acompañado por el señor A.E. Gutzendanner y una partida de 30 trabajadores venezolanos. Ahora bien, para los fines expuestos se sirva autorizar a mi representado a armar el personal de dicha expedición, bajo la responsabilidad del señor Riter. (AHZ 1926 T4: 1.32).

La Lago Petroleum Corporation procede de la misma manera y el doctor Ángel Gaviño, apoderado de la firma, comunica al presidente del estado, por favor, le conceda permiso para armar el personal de sus concesiones. Ambas peticiones fueron concedidas por el presidente del estado y se envió comunicación al jefe civil del Distrito Perijá, para que le fueran entregadas las armas a los interesados, con la condición de que al terminar su labor fuesen regresadas a la Jefatura Civil. En la misma fecha, la infraestructura de la Colón Development Company, la cual tenía un pozo en Río de Oro, sufre un desperfecto derramando petróleo que pasa de este río al Catatumbo (AHZ 1926 T4: 1.32).

El genocidio, por su parte, se manifestaba de manera directa e indirecta: armas para erradicar a los indígenas de forma premeditada y derramamiento de sustancias que contaminan el principal ecosistema acuífero en territorio barí, fundamental

para la obtención de diferentes animales de vida acuática. Para mediados de los años veinte, Janh refiere:

> Aprovechando una noche tempestuosa lograron algunos indios atravesar las alambradas que rodean el campamento principal de la Colon Development Company, y acercándose a una de las casas, después de recorrer un espacio completamente despejado de unos cien metros, flecharon al maestro talador americano Smith, quien se hallaba leyendo en una silla de extensión, de espaldas a la ventana. (1973: 119).

Para el año 1926, sigue su relato sobre las actividades de los petroleros en tierras indígenas: "El más reciente encuentro de los blancos con los indios motilones, ocurrió en octubre próximo pasado en el río Lora, afluente del Santa Ana superior y tuvo por resultado la muerte del ingeniero suizo" (Janh 1973: 120). Tanto el episodio anterior como el del rescate de los sobrevivientes son relatados como actos de heroísmo por parte de los trabajadores de las petroleras y de salvajismo por parte del indígena. Sin pretender justificar el asesinato en ningún caso, las únicas muertes que parecen importar son las de los trabajadores petroleros. No se reseñan las múltiples bajas entre los indígenas, a pesar de los diversos enfrentamientos de los indígenas con las "Compañías Petroleras establecidas en los ríos Santa Ana, Catatumbo, Tarra, Sardinata y Río de Oro [...]" (Janh 1973: 126).

Como consecuencia de los sucesos del caso de Kuhn, el diario americano *The Tropical Sun*, que se edita en Maracaibo, expone la justificación para dar mayor legitimidad a la continuidad del genocidio directo: "sería conveniente suprimir a los indios motilones, atacándolos con gases asfixiantes y granadas explosivas" (Janh 1973: 126). El testimonio de Ángel Landino, quien participó en las llamadas "correrías de indios", da una idea del despliegue humano y de armamento que se utilizó para someter a un pueblo con características culturales diferenciales que los motivó a resistir la penetración petrolera hasta el límite de morir por ello. Landino refiere su experiencia:

> Yo participé de varias incursiones en el Río Negro o Kunana que tenían como fin perseguir a los indios que hacían sus fechorías por allí. Nos contrataban en Machiques y salíamos en grupos armados río arriba. Recuerdo que una vez nos tendieron una emboscada y salieron heridos de flecha varios de los nuestros. A mediados de los veinte hostilizaban a todo el que pretendiera penetrar ese territorio, por ello era de vital importancia enfrentarlos con fuerza para que el progreso de las petroleras llegara. Los indios de ese entonces eran muy rebeldes y se hizo necesario someterlos por la fuerza. No como ahora que ya están civilizados. (Ángel Landino, entrevistado el 13/08/1994).

Se verifica, con la cita anterior, todo el desconocimiento que existió y aún existe sobre las culturas indígenas. Por ello se ha pretendido en todo el transcurrir histórico erradicar la diferencia o asimilarlos a la cultura del dominador. Nuestra intolerancia hacia el otro ha contribuido a enfrentamientos lamentables para la sociedad. Desde la actualidad, un testimonio revelador de la visión del otro es el de América Romero, quien recuerda algunas vivencias de su padre:

> Mi padre me contaba que en la época de los antiguos vinieron por esta parte unos hombres blancos que buscaban algo que salía del suelo, pero nosotros los enfrentábamos y atacábamos para que se fueran. Ellos traían armas que mataban y eran más fuertes que las nuestras, por ello, debíamos huir hacia la montaña. (Romero, entrevistada el 25/05/1998).

La dinámica de usurpación y enfrentamiento suscitada en la década del veinte es expresión del reordenamiento en el ámbito mundial. Las grandes compañías norteamericanas comienzan a disputarles los mercados a los ingleses, luego de terminada la guerra que ha puesto consolidado la importancia estratégica del petróleo en el ámbito mundial. Se establece una lucha entre ingleses y estadounidenses por el control de los yacimientos. Ya en 1920 el embajador de Estados Unidos. Mc Goodwing, se entrevista con Gómez, con el fin de que le fuesen entregadas concesiones a empresas norteamericanas. Gómez invita a las empresas internacionales a invertir en el *paraíso* petrolero venezolano, lo que lo favorece de manera significativa. Para esta época, aparece en el país la "Ley de Hidrocarburos", que se adapta, poco a poco, en los años subsiguientes, a los intereses foráneos para que el Estado reciba unos beneficios que, aunque reducidos, le permite mantener su organización represiva y su dominación. Es así como comienza la explotación petrolera a gran escala, pues Venezuela había demostrado su potencial como productora de petróleo.

El Zulia se transforma en la estructura más importante a nivel petrolero del país, donde el capital norteamericano se hace sentir a partir de 1922, año que marca el despegue de la comercialización petrolera a gran escala, el ingreso de nuevas compañías para competir en el mercado y la agudización de la violenta penetración de capitales. Venezuela se articula en el modelo capitalista mundial como productor de petróleo, energía indispensable en el desarrollo tecnológico de las potencias hegemónicas.

A finales de la década del veinte, las empresas hacen los últimos intentos por acceder a las riquezas mineras de la cordillera. Es el caso de los terrenos cedidos al California Petroleum Exploration Company de quince hectáreas en el municipio Rosario de Perijá, para explotar positivamente yacimientos (AMM 1927-36 T3 y T8), la Richmond Exploration Company inicia la perforación del pozo Neopod Nº 1 que resultó seco y la Venezuela Oil Company perforó negativamente el pozo

Covi Nº 1 (Prieto 1975). En esta primera fase –aunque triunfó la causa barí y yukpa por su decidida resistencia y por las condiciones de adversidad geográfica del terreno– se puede observar que los pueblos indígenas perdieron una cantidad considerable de territorios, pues desde 1900 debieron internarse aún más en la zona montañosa, cediendo los espacios a las petroleras y a los terrófagos.

Los indígenas están conscientes de los daños causados por las empresas petroleras desde inicios del siglo XX. Eso les ha permitido evaluar las actuales incursiones petroleras en la zona y enfrentar de múltiples formas la nueva arremetida para usurpar sus tierras. Tanto los barí como los yukpa buscan mecanismos legales para enfrentar la barbarie de las empresas petroleras pero, en última instancia, si no lo logran están dispuestos a frenar la invasión por la fuerza, sabiendo el costo humano de ello y las desventajas tecnológicas.

Saben que su enemigo es muy poderoso económicamente y ello ha servido para ubicar aliados dentro de las comunidades, ya que recurren a cualquier estratagema para dividir la lucha indígena y causar contradicciones entre los miembros de las comunidades. Por último, la terrofagia de las empresas mineras no ha cesado, ha sido constante desde 1900, tan solo ha tenido lapsos de decaimiento. Hoy se observa cómo se pretende por todos los medios hacerse de las tierras indígenas para transformarlas en campos petroleros o minas de carbón.

Conclusión

La actividad de los petroleros amenazó y amenaza el último reducto o casamata que le quedó al indígena. Es por ello que la respuesta fue violenta. El poblador autóctono solo defendió un territorio que ocupaban ancestralmente y que se le quería arrebatar en nombre del *progreso,* el *desarrollo y* el *bienestar económico*. Ningún progreso o desarrollo puede fundamentarse a expensas de vidas humanas. Las compañías mineras dejaron a su paso por Perijá una estela de genocidio directo e indirecto, ya que se valieron tanto de matanzas indiscriminadas como de acciones encubiertas para acabar con la vida de los indígenas; además, el etnocidio se patentizó con políticas tendientes a menospreciar la cultura y erradicar los valores propios, para inculcar la vergüenza étnica.

No deseamos erigirnos como defensores a ultranza de los indígenas, ni postular idealmente el regreso al *buen salvaje rousseauniano* sin problemas de ningún tipo. Es evidente que en el mundo se han dado transformaciones profundas que establecieron cambios en la vida del indígena. Pero esos cambios no pueden sustentarse en el genocidio y etnocidio, sino en una participación del indígena con el resto de la llamada cultura *nacional*. Esta relación debe darse en igualdad de condiciones. El intercambio debe ser provechoso para el indígena y que, a la

vez, no cause mayor dependencia. Implica también que el beneficio económico y educativo no se traduzca en explotación, miseria y aculturación. Partimos del principio fundamental de que la relación tiene que ser intercultural para que el indígena defina la forma de sus rasgos culturales y tenga acceso a elementos valiosos de la cultura *nacional*.

Ninguna de las políticas de las empresas petroleras contemplaba un acercamiento de este tipo, puesto que se quería incorporar al aborigen a la sociedad *criolla* de manera compulsiva y erradicando sus características culturales. La misma dinámica del momento exigía que fuese así, ya que había que incorporarse al mercado capitalista mundial y, por tanto, no podían existir rémoras de modelos societarios poco productivos desde el punto de vista del progreso y desarrollo postulados por el liberalismo y la modernidad.

Todas las políticas que el Estado implementó para beneficiar al aborigen estaban destinadas a fracasar, pues lo importante era progresar imitando el nuevo modelo económico instaurado en Occidente. Según ese postulado, las culturas distintas a los modelos hegemónicos son *inferiores*, entonces se debía ser *civilizado* y para ello había que cambiar la mentalidad de los *atrasados* a fin de llegar a la ansiada modernización. Por ello era difícil de comprender la diversidad cultural y las características comunitarias de las sociedades indígenas, pues entraban en contradicción con el sistema capitalista dominante.

Este estudio no se agota en las líneas expuestas, por el contrario, quedan abiertas nuevas propuestas de investigación ya sea para profundizar en algún aspecto de este trabajo o ampliando el período histórico hasta las décadas del cuarenta, cincuenta y sesenta en las cuales se presentó una arremetida de la industria petrolera en los espacios indígenas. No creemos que sea un trabajo concluyente.

Es, por los momentos, un aporte dispuesto a ser sometido a la más férrea crítica por investigadores que aporten análisis que establezcan claridad a la disputa indígena y petróleo en Venezuela. Además, en la actualidad son importantes los estudios que definan los daños causados por las petroleras a los pueblos indígenas, precisamente, porque se está incursionando en territorio indígena con la misma ferocidad y sin respetar las características diferenciadas de la alteridad, contribuyendo así con el etnocidio.

Referencias citadas

Archivo de la Alcaldía de Machiques (AMM). 1926, T7. 1927-1936. T3, T8. 1929. TU1.

Archivo Histórico del Zulia (AHZ). 1901, T8, l.14. 1901, T1, 1.1. 1922 T3, 1.12. 1926, T3, 1.11. 1926, T4, 1.32. 1926, T4. 1926, T7. 1927, T4, 1.11. 1928, T2, T3, T4, T10. 1929, T8, T16. 1930, T1 y T2.

Besson, Juan. 1973. *Historia del Estado Zulia. T. I-V.* Maracaibo: Banco Hipotecario del Zulia.

Boletín del Archivo Histórico de Miraflores. Caracas, julio 1987-junio 1988. República de Venezuela, Ministerio de la Secretaria, Palacio de Miraflores. Nº 125.

Cardozo G., Germán. 1991. *Maracaibo y su región histórica. El circuito agroexportador 1830-1860.* Maracaibo: LUZ.

García, Jesús. 1991. Cien años de invasiones. *Revista Sic.* (539).

González, Abreu. 1980. *Venezuela foránea.* Caracas: UCV.

Jahn, Alfredo. 1973. *Los aborígenes de Venezuela.* Caracas: Monte Ávila.

Lagoven. 1989. *Los antecesores. Orígenes y consolidación de una empresa petrolera.* Caracas: Lagovén.

Martínez, Aníbal. 1973. *Historia petrolera venezolana.* Caracas: Edreca.

Mosonyi, Emilio. 1982. *Identidad nacional y culturas populares.* Caracas: Enseñanza Viva.

Mosonyi, Emilio y Gisela Jackson. 1990. Violencia antiindígena en la Venezuela contemporánea. *Nueva Sociedad.* (15).

Paredes H., Nelson. 1984. *Vialidad y comercio en el occidente venezolano. Principios del siglo XX.* Caracas: Trópykos.

Perales F., Pablo. 1957. *Geografía económica del Estado Zulia.* Maracaibo.

Prieto S., Jesús. 1975. *El Chorro. Gracia o maldición.* Maracaibo: LUZ.

Salas, Guillermo. 1969. *Petróleo.* Caracas: Monte Ávila.

Santaella, Ramón. 1989. *La dinámica del espacio en la cuenca del Lago de Maracaibo.* Caracas: Faces-UCV.

Straka, Helmuth. 1980. *8 años entre los yucpas y japreiras.* Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.

Torres, Alfonso y Lola Cendares. 1991. Los otros también cuentan. *Cuadernos para el Debate.*

Cabimas. Narrativas sociales de una marginalidad confusa: clamor y resistencia de un municipio petrolero de Venezuela[1]

Oleski Miranda Navarro[2]

La historia de Venezuela desde los inicios del siglo pasado hasta el presente, está signada por el descubrimiento de ingentes reservas de petróleo en la zona hoy conocida como la Costa Oriental del Lago de Maracaibo en el estado Zulia. El subsuelo del municipio Cabimas fue en gran parte el principal responsable de la fama de la abundancia petrolífera que consolida a Venezuela en el mapa energético-estratégico mundial a partir de 1928. El potencial de la zona se hizo notorio al ocurrir en Cabimas el evento conocido como el reventón del Barroso II. El 14 de diciembre de 1922 el mundo recibía la noticia de que en ese punto del mapa del país suramericano se revelaba una descomunal fuente de hidrocarburos.[3]

---

1 Original tomado de: Miranda, Oleski. 2015. Cabimas: narrativas sociales de una marginalidad confusa. Clamor y resistencia de un municipio petrolero de Venezuela. *Revista Convivencia*. (1): 45-60. El siguiente trabajo es una versión revisada de la ponencia "Narrativas resilentes. Los balancines petroleros de Cabimas y los semblantes de una marginalidad confusa", presentada en el II Congreso Internacional de Historia Inmediata, Maracaibo, Venezuela, 2011.

2 Oleski Miranda Navarro (Cabimas, Zulia) es sociólogo de la Universidad del Zulia, magíster en Antropología y Desarrollo de la Universidad de Chile y doctor en Estudios Hispánicos de la Universidad de Edimburgo, Escocia. Actualmente es profesor visitante en Westminster College. Su investigación cubre el pensamiento racial hispanoamericano a fines del siglo XIX y principios del XX, las emociones, la cultura popular y el extractivismo petrolero. Sus trabajos han sido publicados en varias revistas académicas, periódicos y suplementos culturales digitales e impresos en América Latina, Estados Unidos y Europa. Sus publicaciones más recientes son: el capítulo "José Martí: una representación de los problemas negros en los Estados Unidos", en el libro *Syncing the Americas: José Martí and the New Modernity* (2017, Bucknell University Press), el artículo "Degenerados y criminales: la preocupación de la raza en Pueblo Enfermo de Alcides Arguedas" (revista *Espacio Abierto*, dic. 2018), y el capítulo "Devotion, Resilience and the Tale of a Slave Saint in a Venezuelan Oil Town", en *The Afro-Americas* (2021, en revisión, University of Pittsburgh Press).

3 Sobre el descomunal reventón del pozo El Barroso II en Cabimas, *The New York Times* llegó a describirlo como "the most productive in the world". Véase: Lieuwen (1967: 39).

Del pozo R-4, Barroso II del Campo La Rosa, regurgitó una fuente toxica de petróleo que podía verse a varios kilómetros alcanzando los treinta metros de altura. Este evento dio inicio a uno de los procesos de cambios más abruptos en la historia del país, abarcando no solo la esfera económica y política, sino también deslindando en importantes cambios demográficos y socio-culturales. La súbita riqueza petrolífera que yacía en los pantanos de la zona hizo que al finalizar la década del veinte, Venezuela desplazara a Rusia como el segundo mayor productor petrolero mundial superado solo por los Estados Unidos con un estimado de 106 millones de barriles producidos (Boué 1993: 8).

A partir de este evento se fue estableciendo bajo las categorías dicotómicas de centro-periferia y rural-urbano, un tipo de exclusión social que podríamos definir como "marginalidad confusa", dada la forma paradójica en que se fue manifestando. El municipio, a pesar de haber sido por décadas uno de los epicentros de producción mundial, se mantuvo excluido de las inversiones en salud, educación, infraestructura que debían llegar con las riquezas generadas por la explotación petrolera. Ante la falta de inversiones tanto privada como gubernamental se fue tejiendo entre sus habitantes un imaginario social construido en relación al acrecentado entorno de marginalidad que permanece hasta hoy día. Esta forma de marginalidad se entiende desde la noción de vivir relegados en medio de la riqueza generada, y que, en el caso de Cabimas, no fue otra que ese tipo de economía de enclave que preponderó con la explotación petrolera. Bajo estas consideraciones examinamos el "*debería ser*" presente en el discurso de los habitantes de Cabimas, el cual ha pasado a conformar una mirada más que nostálgica, ya que se ha venido legitimando entre la esperanza y la expectativa de una situación mejor. Para acercarnos a ello hemos hecho uso de narrativas testimoniales y el cancionero popular (la gaita protesta), desde los cuales se hace resistencia a la marginalidad, arraigada en expresiones emocionales como por *el clamor* de quienes conviven en este referencial municipio petrolero.

Es de acotar que esta forma de exclusión no es solo distintiva de este municipio de la Costa Oriental del Lago. Los cambios que ha generado la explotación de minerales o de recursos naturales valiosos, han llevado a que muchas regiones de América Latina sufran situaciones parecidas. De allí que al definir este tipo de marginalidad en la que está sumida Cabimas, seguimos el supuesto común en cualquier definición de marginalidad, y que a decir de Gino Germani (1980: 21), no es la falta de participación o ejercicios de roles en forma determinada o en esfera dadas de la actividad humana, sino la falta de participación en aquellas esferas que deberían hallarse incluidas dentro del radio de acción y acceso del individuo o grupo. Es decir, un juicio sobre la base de la comparación entre una situación de hecho y un deber ser. Cuestión claramente establecida en el discurso del cabimero, cuando se manifiesta en voz de la gente o el cancionero popular la expresión: *"Cabimas debería tener…"*.

Narrativas del entorno del petrolero

Con el crecimiento de la industria petrolera uno de los fenómenos de mayores consecuencias sociales y económicas para el país fue la movilización interna de grupos sociales. Importantes cantidades de población rural comenzaron a inmigrar a los centros de explotación petrolera en busca de fuentes de trabajo y de mejores condiciones de vida. Este fue el caso del municipio Cabimas, el cual antes de 1922 apenas alcanzaba una población de 2.000 habitantes, mientras que década y media después del boom petrolero la zona deja de ser un escueto caserío de viviendas dispersas para albergar unas 22.000 personas (Salazar-Carrillo y West 2004: 58). La abundancia revelada por el Barroso II hizo que una importante cantidad de empresas transnacionales acentuaran su trabajo en esta región de Venezuela. Al finalizar la década del veinte había unas ciento siete firmas, en su mayoría estadounidenses, registradas en el país para la extracción y explotación de petróleo (Lieuwen 1967: 44). No obstante, el grueso de la producción y exportación para abastecer a las crecientes economías industrializadas del norte del planeta desde Venezuela, se concentró en manos de un grupo reducido de empresas como la Royal Ductch Shell (integrada para entonces por Caribean Petroleum), Colón Development, Venezuelan Oil Consesions (VOC), Creole y Estándar Oil.

En esos primeros años de movilizaciones las "mejoras" que miles de hombres y mujeres buscaban en las zonas petroleras no fueron encontradas. Entre 1922 y 1930 los obreros venezolanos contratados por las transnacionales se convirtieron en mano de obra barata, sin ningún tipo de beneficios, expuestos a jornadas laborales extenuantes. Al mismo tiempo, la población excluida del sector laboral pasaba a vivir en barrios aledaños bajo condiciones infrahumanas y paupérrimas mientras el personal foráneo permanecía en campos cercados con todos los servicios disponibles de ese entonces (Randall 1987: 62). En correspondencia con las condiciones de marginalidad creciente, la displicencia de la dictadura de Juan Vicente Gómez llegó al punto de permitir que las empresas petroleras foráneas utilizaran sus propios abogados para redactar y enmendar las leyes de hidrocarburos nacionales, así como la toma de decisiones en materia de salarios y jornadas laborales de los obreros (Karl 1997: 79). Igualmente las consecuencias ambientales para la región y el Lago de Maracaibo, como así lo muestran los reportes de comisiones gubernamentales de esos años, fueron devastadoras ya que en menos de una década después del Barroso II la zona mostraba perjudicialmente para los habitantes un alto grado de contaminación por prácticas de extracción indebidas, el poco control gubernamental y por la impunidad existente (McBeth 1983: 172).

Las narrativas sociales que han emergido en Cabimas a partir de la constante necesidad de reafirmar y clamar por una mejor situación, constituyen estadios

para una comprensión del imaginario cultural y la historia contemporánea de esta localidad. Una de las razones por la cual la aproximación narrativa en las ciencias humanas y sociales ha cobrado tanta importancia, se debe a la manera en que se han venido estableciendo como una de las formas más típicas de caracterización de la vida social. Roland Barthes desde una visión ampliada de lo que conceptualmente representan las narrativas en el marco de los estudios sociales y culturales sugiere la siguiente taxonomía:

> The narratives of the world are numberless. Narrative is first and foremost a prodigious variety of genres, themselves distributed amongst different substances- as though any material were fit to receive man's stories. Able to be carried by articulated language, spoken or written, fixed or moving images, gestures, and the ordered mixture of all these substances; narrative is present in myth, legend, fable, tale, novella, epic, history, tragedy, drama, comedy, mime, painting… stained glass windows, cinema, comics, news item, conversation. Moreover, under this almost infinite diversity of forms, narrative is present in every age, in every place, in every society; it begins with the very history of mankind and there nowhere is nor has been a people without narrative. All classes, all human groups, have their narratives… Caring nothing for the division between good and bad literature narrative is international, transhistorical, transcultural: it is simply there, like life itself. (Barthes 1977: 79).

Aunado a este inventario de formas narrativas reconocidas por Barthes, los estudios narrativos bien podrían incluir memorias, biografías, autobiografías, teorías científicas, la tradición oral, fotografías, así como diversas expresiones artísticas (Riessman 2008: 4). Ahora bien, las narrativas que surgen a partir de expresiones individuales, lo que en este trabajo reconocemos también como el testimonio y expresiones musicales como la gaita, se convierten en narrativas sociales para la comunidad cuando parte de ellas terminan convertidas en un repertorio de historias legitimadas socialmente para dar sentido a un proyecto o en este caso una demanda comunal. Tal proceso concebido ya como "historias narrativas" (Czarniawska-Joerges 2004: 17), puede ser visto como discursos experienciales que da sentido a la acción humana, y en la que mediante un proceso de socialización o enculturación, los sujetos se identifican con los discursos que históricamente se han legitimado en la sociedad a las que pertenecen.

Al tratar cuestiones relacionadas al modo en que los habitantes de Cabimas han asumido su entorno inmediato, podemos hacer referencia a la dimensión reivindicadora que brinda *el clamor*. Esta expresión en el discurso del cabimero se da en un marco de marginación económica y social que es vivida cotidianamente, como resultado de los problemas y falta de servicios públicos, salud, educación, infraestructura y entretenimiento que aún se mantienen. Uno de los escenarios más

visibles sobre la marginalidad confusa en Cabimas concurre al contrastar el entorno de una de las iconografías más distintivas de la identidad regional: el balancín extractor de petróleo. Incrustados en los barrios más populares del municipio, el balancín petrolero se ha establecido como una de las representaciones más comunes de la Venezuela petrolera. De los cientos que existen en el municipio gran parte están en barriadas y espacios donde las comunidades que viven a su alrededor padecen la falta en algunos casos de servicios básicos y aun peor la toxicidad que generan.

Con semejante paradoja de fondo se cierne una actitud distinta en los habitantes de Cabimas que viven encarados a esta realidad. Esta relación puede verse como la correspondencia que da sentido a la identidad, la acción y la vinculación con el ambiente de marginalidad y exclusión predominante. Para una aproximación a las formas narrativas individuales que han surgido como consecuencia de vivir en cercanía con la extracción del petróleo, conversamos con cuatro adultas mayores de diferentes sectores del municipio que tienen en común el hecho de haber coexistido, por varias décadas, a escasos metros de un balancín petrolero. A partir de la acción testimonial entramamos un dialogo dentro de los parámetros dialógicos de Dennis Tedlock (1995), en el que el dialogo, el contexto y las narraciones del otro son el campo hermenéutico que ofrece las claves para la interpretación narrativa. En tal sentido, enfocamos nuestro interés en torno a las percepciones de quienes han convivido y presenciado la extracción continua del petróleo. En el dialogo surgieron preguntas como: ¿Qué beneficio les ha brindado el vivir cerca de un balancín petrolero? ¿Qué significación tiene el petróleo en sus vidas? ¿De qué manera se han vistos afectados al vivir tan cerca de una fuente de extracción petrolera?

Fragmentos testimoniales

Francisca Domínguez, 57 años, vecina del balancín 834, Barrio San Vicente (Tedlock 1995). Con más de treinta años habitando en su humilde casa a menos de quince metros del Balancín 834, para la señora Domínguez la estructura ya le es cotidiana, y aunque no ha tenido ningún beneficio directo estar tan cerca de la misma, la asume como algo natural. No obstante, de antemano nos deja saber que la cercanía con la estructura le ha hecho sufrir por muchos años.

> - Para nosotros el petróleo no tiene ninguna importancia y ningún beneficio, una vez una empresa nos invadió el terreno con unas maquinarias, tuvimos que irnos por unos días, ellos querían comprar, pero nos querían dar muy poca plata.

> - Una de las niñas se intoxicó una vez que hubo una explosión y nos cayó un líquido, la empresa encargada pagó la clínica, pero los daños quedaron.

Los gases residuales, el calor de la hoguera, las vibraciones, las grietas de la casa y el asma que padecen sus nietos han sido algunos de los problemas y consecuencias que ha padecido por vivir al lado del balancín 834. Para la señora Domínguez y su familia el petróleo es algo que los ha hecho vivir de mala manera. Al seguir relatándonos su experiencia mostraba malestar e impotencia. Paradójicamente, al inquirir si de verdad deseaba irse de allí, la señora respondió que con todo lo vivido y sufrido no piensa salir de ese espacio que por años ha sido el suyo, ya que sabe que no se acostumbraría a otro lugar.

Jorgelina Medina, 71 años, vecina del balancín 388, Barrio El Dividivi.[4] Desde que su padre construyó la vivienda de barro prensado en 1948, a unos quince metros de lo que era un taladro percutor, se puede decir que la señora Medina ha vivido al lado del que hoy se conoce como el Balancín 388. Hoy la casa luce las mejoras de los años ya que con el tiempo fue cambiando del maleable adobe a la seguridad del bloque de concreto. Su padre al salir de las áridas tierras del vecino estado Falcón, se instaló en las caldeadas explanadas de Cabimas luego de conseguir un trabajo como obrero. La señora Medina con cierta nostalgia reconoció que por muchos años recibieron el gas residual del balancín, gas que usaban para cocinar, pero con la llegada de la red municipal de gas doméstico, el único beneficio directo que disfrutaba del gigantesco bombeador mecánico dejo de serle útil. Hurgando en la memoria nos dijo:

> - Los primeros años el mechurrio nos brindaba luz en la noche, claro también creaba más calor, con el tiempo lo cambiaron de lugar y lo alejaron un poco de las casas.
>
> - Hace ya como treinta años vinieron para comprar la mitad del terreno de la casa que nos dejó mi padre, para aislar más el balancín, pero mi papá no accedió ya que nos iba a quitar todo el frente.

A pesar de vivir tantos años cerca de la estructura nunca sufrió de alguna enfermedad que pudieran relacionar a su infatigable vecino. Para la señora Medina, exceptuando el gas que gozaron por un tiempo, el petróleo nunca le ofreció algún beneficio importante. Por último, manifestó que para ella todos los problemas que por años ha generado el balancín hoy le son normales, ya que se ha adaptado a convivir expuesta al petróleo.

---

4 Jorgelina Medina, comunicación personal, Cabimas, 9 de febrero de 2011.

Juana Orellana, 75 años, vecina del balancín 113, Barrio La Montanita.[5] El pasar más de veinte años a unos escasos siete metros al lado del Balancín 113, son razones suficientes para acostumbrarse a vivir con el mal olor de los gases que emanan la extracción industrial de hidrocarburos. Para la señora Orellana el único beneficio directo fue una cerca sin terminar de tres metros que la empresa encargada del mantenimiento le colocó al frente de su casa después de una explosión. Más que beneficios se ha visto afectada por los problemas comunes que refieren habitar en cercanía de una estructura extractora de petróleo.

> - Las paredes y el piso se me han quebrado, el mechurrio crea más calor, padecemos enfermedades respiratorias, así vivimos aquí.
>
> - Para mí el petróleo no tiene ninguna importancia más allá de lo que me ha hecho sufrir.

La señora Orellana no deja de acentuar que siempre le han ofrecido ayudarla, pero que nunca le han dado nada. Con voz cansada habla del deseo que siempre ha tenido de mudarse. Mudarse lejos del balancín 113 siempre ha representado un anhelo para poder mejorar sus condiciones de vida.

María Cristina López, 81 años, vecina del balancín 236 (desmantelado) Sector Delicias Nuevas.[6] Cuando la señora López llego a Cabimas en 1945 desde el estado Falcón predominaban las ciénagas en la topografía del municipio. Desde 1955 se mudó al lado del balancín 236 que por décadas fue manejado por la empresa Shell. Mientras mucha gente en el resto del país aún cocinaba con leña, ella podía disfrutar del gas sobrante que expulsaba el balancín. Recordando relató lo siguiente:

> - El mechurrio lo apagaron hace diecinueve años después de que se me incendiara un árbol que tenía en el frente. El petróleo no significa nada no hay beneficio, siempre hablamos de que es nuestro, pero no es así, por lo menos en Cabimas no ha sido así.

Con su reflexión nos cuenta que pasó casi toda su vida en esa casa, por lo que para ella no tiene sentido irse, ya que aprendió a vivir al lado del balancín petrolero 236. A través de estos esbozos testimoniales se puede observar cómo en Cabimas resaltan las visiones desligadas del mineral que ha forjado la identidad de la Venezuela del último siglo. Los habitantes del municipio y la Costa Oriental, a diferencia del resto del país, no solo conocen de cerca el petróleo, lo han sufrido en carne propia, lo huelen a diario, lo pisan y sienten que ese fenómeno

---

5 Juana Orellana, comunicación personal, Cabimas, 9 de febrero de 2011.

6 María Cristina López, comunicación personal, Cabimas, 9 de febrero de 2011.

que los geólogos han reconocido como "subsidencia" los hunde más cada día. La desvinculación con el petróleo es una muestra del clamor que ha estado presente en el cancionero y expresiones populares que ha caracterizado al nacido en Cabimas.

Tanto el detrimento ambiental como la afectación moral han hecho que el cabimero se vierta en la familia y el arraigamiento. Desde tiempo de la colonia, los indígenas que llamaban ***mene*** (Uslar Pietri 1998: 223) a los rezumaderos bituminosos que afloraban en las zonas aledañas al Lago de Maracaibo, intuyeron los peligros que podría acarrear a la salud. Un simbolismo que bien puede vincularse al universo del mal ya que el petróleo "es negro como la noche, mora en las profundidades de la tierra y emerge abruptamente creando el desasosiego" (Pérez Schael 1993: 199). La analogía del petróleo con el mal ha sido asunción recurrente entre la población cabimense que veía cómo morían los obreros enfermos en pocos años de trabajo. Sentencias como: ***¡el petróleo te matará!*** expresaban diariamente los supersticiosos, tal como rememora el escritor-cronista Jesús Prieto Soto. Estas sentencias no fueron formas inertes, suspendidas en el vacío de la creencia supersticiosa. En aquellos primeros años la asistencia médica era un lujo, al tiempo que la dinámica de la explotación petrolera cobraba vidas diarias, sin descontar los accidentes personales que alcanzaba un promedio de cinco por día. Estas peligrosas condiciones dieron lugar a las primeras luchas de los obreros, convirtiéndose en los primeros pasos del sindicalismo nacional que estalla con la gran huelga petrolera en 1936.

El *clamor* hecho música ante la marginalidad

Como se ha sugerido el enlace del imaginario colectivo, como una derivación de la experiencia y de condiciones históricas específicas, se percibe en el discurso cotidiano del cabimero a través del *clamor*; como sentimiento de exigencia que funciona para enfrentar la realidad que les rodea. En el cancionero popular, los *chimbángueles* de San Benito y las gaitas son las dos manifestaciones folklóricas que conforman tradicionalmente la música tradicional de Cabimas (Prieto Soto 2000: 408). En el caso de la *gaita* y su subgénero "*la gaita protesta*" (la expresión musical por antonomasia de la región zuliana), suele advertirse en la lírica, el lamento y el reclamo ante el estado aciago de la ciudad y la región en general, reproducción que se puede escuchar entre tonos mayores alegres. Uno de los exponentes más reconocidos de la gaita cabimense fue José "Chinco" Rodríguez, un obrero de la industria petrolera que logró fama con Barrio Obrero, el más célebre conjunto de gaitas del municipio. En una de sus composiciones se expresa así:

Con el afán del coplero
que busca cotejar rima
les voy a hablar de Cabimas
y su caudal petrolero
a ese pueblo extranjero
le sustrajo una materia
al perforarle una arteria
del órgano mineral
para dejarle al final
desolación y miseria

En Ambrosio, en la Salina,
en la Rosa, en los Barrosos
yo vi los mejores pozos
más flamantes de esa mina
hoy al verlos en la ruina
culpo a muchos mandatarios
que en su afán de autoritario
o lo avarientos que fueron
no se cómo no vendieron
a la virgen el Rosario

Los gringos que allí llegaron
se adueñaron de parcelas
y fueron las sanguijuelas
que del subsuelo chuparon
a ellos no les aplicaron
la Ley de Hidrocarburos
sólo la ley del embudo
para entonces existía
lo que el musiú permitía
mayor parte del crudo.

Le hacen ofertas brillantes
gases, cloacas y un drenaje
pero ha sido puro aguaje
siempre de los gobernantes
viven en un desespero
pensando que en un aguacero
los lleve un día a la ruina
pues el caudal de esa mina
lo absorbió un pulpo extranjero. (Prieto Soto 2000: 78).

El estribillo de la composición muestra la desconfianza hacia la laxitud moral de los gobernantes. La virgen del Rosario, de manera simbólica, es vista como el otro nodo municipal, en pie de igualdad con el petróleo. En forma equivalente, es posible decir que el texto puede devenir acción significante. La interdependencia y oposiciones (los *mejores pozos hoy en ruina*), o la culpa atribuida a los gobernantes (nacionales y empresas extranjeras), posee una vivacidad llena de fuerza en el discurso de la gaita de Rodríguez. Igualmente es representativo la oposición binaria de elementos negativos (extranjero/nacional), los que, si se mira en detalle, representan lo mismo (avarientos/autoritarios; desolación/miseria). La gaita de Rodríguez no es música separada del texto, la música se constituye estéticamente en la intención, y está en el contexto del sentido social que la supone (Castro Aniyar 1997: 15). Con la gaita nos damos cuenta de la intención, desde el discurso mismo, ya que este devela significados profundos sobre el conflicto entre lo nacional-gobernantes y lo local-extranjeros. Por otro lado, la gaita resalta dimensiones emocionales de la identidad cabimera: el lamento y el reclamo, los que ya no pueden verse como elementos separados, al constituir una voz unísona siendo el clamor esa disposición de la identidad, donde el contexto condiciona la acción subjetiva.

En las gaitas actuales ya no se hace alusión al elemento foráneo; aquellas dejaron lo extranjero de lado para concentrar la crítica en los gobernantes. Valga anotar que la gaita de mayor raigambre popular entre los cabimeros, y que se ha constituido en la más representativa de la zona es la canción titulada *Gaita a Cabimas*. Grabada en 1965, fue el primer disco grabado del conjunto musical Barrio Obrero. En su contenido se reafirma *el clamor* canalizado a través de la fe puesta en la virgen del Rosario (patrona católica de la ciudad):

> Virgen del Rosario
> Cabimas se desespera
> Hay hambre por donde quiera
> Nuestro problema es precario
> Rogad desde su Santuario
> Por la zona petrolera. (Prieto Soto 2000: 86).

La emocionalidad discursiva del *clamor* cabimense popularizado con la gaita ha trascendido en frases que desde el humor popular develan la manera como se ve en la región a los habitantes de Cabimas. La expresión usada en ciudades aledañas como Maracaibo o regiones del estado Falcón, es un epítome del sentido del humor en situaciones de exigencia. Quienes la utilizan lo hacen en un momento específico cuando se quiere hacerle saber alguien que su petición es excesiva; de allí que es costumbre decir: *"¡Pides más que Cabimas!"*. El uso de la frase, que es moneda de uso corriente en el humor popular regional, encierra toda una

retórica e hipérbole que funciona para inculpar a los habitantes del municipio. ¿Qué significa entonces pedir más que Cabimas*?* Pues no es precisamente hacerse eco de la exigencia que sus residentes han legitimado desde la cultura popular, o bien las demandas ante el centralismo regional y nacional. Es como si se usara la ironía para decirle al otro, al vecino: *"¡Ya basta! ¿Hasta cuándo vas a seguir pidiendo?"*.

A modo de conclusión

Se ha hecho énfasis en que los orígenes de la problemática actual de Cabimas tiene conexión directa con la economía de enclave que fue derivándose con la explotación petrolera en la zona. Inicialmente, las primeras muestras del infradesarrollo surgen como un proceso de exclusión de trabajadores relegados, que luego se consolida en la marginalización socioeconómica de la localidad en relación con las ciudades que la circundan y al país en general. Este tipo de exclusión que caracteriza a Cabimas es definido como una marginalidad confusa, dadas las particulares características en que se establece la exclusión y las apreciaciones que los pobladores manifiestan sobre el petróleo. Las personas se fijan como parte de un lugar generador de riquezas que otros han aprovechado al máximo, deviniendo en una forma de conciencia no solo de su marginalidad sino también del patrimonio que les rodea y que se advierte negado al municipio.

Este tipo de conciencia junto a los cambios socioculturales que fueron dándose en el lugar, por la llegada de diferentes grupos sociales que se asentaron en la zona buscando mejorar sus condiciones de vida, vinieron a conformar una forma de identidad local definidas no solo por las condiciones objetivas del entorno, sino también por las nuevas valoraciones que se fueron sumando. Las variantes socioculturales que más resaltan en las narrativas sociales que surgieron con el proceso de cambio que vivió Cabimas hasta convertirse en lo que es, están definidas por nociones que nos permiten describir y clasificar, por un lado, las variantes discursivas que nutren el imaginario social cabimero y, por otro, los nodos de la identidad local. Tenemos entonces un sentimiento como *el clamor* el cual no puede circunscribirse solo a formas de narraciones sociales de conciencia negativa, ya que son representaciones de resistencia que reafirman la relación con el municipio a pesar de los problemas y las condiciones en que se vive. Un clamar que resalta la esperanza de mejores condiciones y en donde se legitima el derecho histórico a demandar desde la impronta de injusticia que ha caracterizado al municipio y a sus habitantes.

Referencias citadas

Barthes, Roland. 1977. "An Introduction to the Structural Analysis of Narrative". En: Stephen Heath (ed.), *Image, Music, Text*, pp. 79-124. New York: Hill and Wang.

Boué, Juan Carlos. 1993. *Venezuela: The Political Economy of Oil*. Oxford: University Press for the Oxford Institute for Energy Studies.

Castro Aniyar, Daniel. 1997. *El entendimiento: historia y significación de la música indígena del Lago de Maracaibo*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

Czarniawska-Joerges, Barbara. 2004. *Narratives in Social Science Research*. London/Thousand Oaks: Sage Publications.

Germani, Gino. 1980. *El concepto de marginalidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Karl, Terry Lynn. 1997. *The Paradox of Plenty: Oil Booms and Petro-States*. Berkeley: University of California Press.

Lieuwen, Edwin. 1967. *Petroleum in Venezuela*. New York: Russel & Russell.

McBeth, B.S. 1983. Juan Vicente Gómez and the Oil Companies in Venezuela, 1908-1935. *Cambridge Latin American Studies*, (43).

Pérez Schael, María Sol. 1993. *Petróleo, cultura y poder en Venezuela*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Prieto Soto, Jesús. 2000. *Mestizaje y cultura costa oriental. Aspecto etno-musical*. Cabimas: Ediciones Congreso Cultural Cabimas.

Randall, Laura. 1987. *The Political Economy of Venezuelan Oil*. New York: Praeger.

Riessman, Catherine Kohler. 2008. *Narrative Methods for the Human Sciences*. Los Angeles: Sage Publications.

Salazar-Carrillo, Jorge y Bernadette West. 2004. *Oil and Development in Venezuela during the 20th Century*. Westport, Conn: Praeger.

Tedlock, Dennis. 1995. "Interpretation, Participation, and the Role of Narrative in Dialogical Anthropology". En: Bruce Mannheim y Dennis Tedlock (eds.), *The Dialogic Emergence of Culture*, pp. 253-87. Urbana: University of Illinois Press.

Uslar Pietri, Arturo. 1998. "El Petróleo en Venezuela." En: José Ramón Medina (ed.), *Nuevo mundo, mundo nuevo*, pp. 223–41. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Contribución de estudiosos/as venezolanos/as al pensamiento antropológico de la vivienda urbana

Francisco Antonio Hernández Abano[1]

La vivienda es concebida un lugar antropológico por excelencia, según Marc Augé. No obstante la vivienda urbana como unidad de análisis ha sido escasamente explorada por estudiosos/as de la antropología venezolana. Influenciados por la antropología anglosajona en su afanada búsqueda del otro lejano para determinar las diferencias y similitudes con la cultura del llamado primer mundo, los/as antropólogos/as venezolanos/as desde mediados del siglo XX –cuando se inicia la creación de esta disciplina– continuaron la tradición de estudios de las sociedades no complejas (comunidades indígenas y campesinas), y por tanto no tuvieron tiempo ni lugar para mirar al nos-otros en espacios urbanos, aun cuando en el país ya existían grandes centros poblados y pequeñas ciudades.

Es a mediados de los sesenta y principios de los setenta, a partir de los movimientos migratorios hacia las ciudades en proceso de industrialización, cuando los/as antropólogos/as comenzaron a perseguir a sus acostumbrados objetos de estudios que una vez llegados a su destino lograron refugiarse en variadas modalidades: ocupando parcelas en los cerros caraqueños, alojados en las enormes torres de apartamentos o superbloques del barrio 23 de Enero en Caracas y en Maracay,

---

1 Francisco Antonio Hernández Abano (Achaguas, Apure) es licenciado en Sociología de la Universidad Nacional Experimental de los Llanos "*Ezequiel Zamora*" (UNELLEZ), magíster en Ciencias Políticas y doctor en Antropología por la Universidad de Los Andes (ULA). Ejerce como profesor titular en la UNELLEZ. Sus líneas de investigación se centran en la temática urbana, la ciudad y los movimientos sociales. Articulista activo en varias revistas científicas y actualmente miembro asociado nacional de la Red Antropologías del Sur. Ha publicado los siguientes textos: el capítulo "La crisis de la vivienda en Venezuela: una mirada socioantropológica" (en el libro *Homenaje a dos investigadores enamorados de América. Claude Lévi-Strauss y José María Cruxent*, 2012, ULA), *Antropología y vivienda: un estudio etnológico de las y los sin techo en Barinas-Venezuela* (2014, Academia Española), *Barinas y la ciudad "Globalizada"* (2015, Fundación Editorial El Perro y la Rana), *Sociología de Los Movimientos Sociales Urbanos* (2019, FEDUEZ), *Memorias del 1er Congreso Unellista de Ciencias Sociales. Im-pensando las Ciencias Sociales en el contexto de la Crisis del mundo moderno* (editor, 2019, FEDUEZ), entre otros.

"arrimados" en casas de familiares o alquilados en casas residenciales. En estos sitios o contextos urbanos muchos/as antropólogos/as continuaron estudiando la misma temática que antes desarrollaban en las comunidades rurales (a saber el parentesco y la estructura social, la comunidad y la organización política, la religión). Entre tanto otros colegas se encargaron fundamentalmente de mirar los problemas sociales ocasionados por el des-encuentro cultural con los antiguos pobladores de la ciudad, y en una menor medida al tema de la vivienda urbana.

La justificación antes esbozada nos lleva a incursionar en el campo de la antropología urbana, y en ese orden de ideas presentamos a continuación a cuatro personajes del mundo antropológico con sus aportes respectivos sobre la temática en cuestión.

Aportes de Miguel Acosta Saignes: desde el rancho campesino hasta la vivienda contemporánea

El presente personaje es el primer antropólogo profesional venezolano y fundador de la disciplina en la Universidad Central de Venezuela (UCV). Cuando aún no se hablaba de antropología *en* y *de* la ciudad en Venezuela y pese a que gran parte de su obra intelectual la dedicara al estudio del costumbrismo y a la historia del indigenismo en el país, él fue el pionero en estudiar la temática de la vivienda y hábitat en Venezuela. A mediados del siglo pasado realiza un estudio con amplio trabajo etnográfico en algunos poblados de Barinas (Sabaneta, Mijagual y Barinitas) y lo denominó *La vivienda popular en Barinas* (Acosta Saignes 1969).

Como justificación de este trabajo, el autor advierte que debido a las diversas causas que concurren a la transformación actual de la vivienda en Venezuela aconseja apresurarse en el estudio de las viejas formas, ya que –según él– dentro de algunos lustros no sería posible encontrarlas sino en alejadas zonas periféricas, apartadas de las vías de comunicación.

La importancia de este estudio para el antropólogo venezolano consiste en contribuir a conocer la historia de la vivienda y su evolución, condición necesaria para estudios sanitarios, para información de constructores y arquitectos. En ese sentido, investiga por zonas la estructura, las técnicas de construcción, los materiales, asimismo los caracteres que son antiguos y los que se han ido incorporando.

La propuesta ideal de Acosta Saignes es poder realizar observaciones semejantes en otras zonas del país para poder establecer comparaciones y para llegar a una clasificación por regiones de los tipos de vivienda, de las técnicas de construcción

y de las transformaciones que han sufrido y están experimentando. Sin embargo, el presente trabajo es solo una visión inicial de una región de Barinas.

Señala el autor que para 1935 aproximadamente los pequeños pueblos de los llanos occidentales de Venezuela presentaban un aspecto uniforme, siendo la vivienda de bahareque con techo de palma la más predominante. En cambio, descubre que para la década del cincuenta del siglo XX (1953-54) hay una gran diversidad de estas viviendas, específicamente en el pueblo de Sabaneta. Al profundizar en los análisis, el autor encuentra que tal variedad de las viviendas obedece a varios factores, entre los cuales se encuentran las campañas sanitarias, las disposiciones de salubridad sobre viviendas, la inmigración, el desarrollo de vías de comunicación y de ciertos elementos económicos, culturales, con la influencia del cine, de las revistas y de los diarios.

Los resultados arrojados en *La vivienda popular en Barinas* muestran que la vivienda tradicional posee una estructura muy semejante en toda la zona examinada. Sin embargo, encuentra variaciones en las dimensiones de la casa, en la colocación de la cocina, en la existencia de corredores o galerías y en el tipo de techos. Otro de los resultados de su trabajo es observar la influencia europea, especialmente de los italianos, en la modificación de la vivienda popular; pero también encuentra una transculturación de carácter interno, en tanto que desde los Andes descienden grupos de campesinos/as en busca de tierra hacia Sabaneta.

El estudio etnográfico sobre la vivienda popular en Barinas realizado por este insigne antropólogo, nos permite conocer las modificaciones y/o transformaciones que ha registrado la vivienda barinesa desde el rancho campesino hasta la vivienda contemporánea (de su tiempo, desde luego), conocimiento este muy valioso para una mejor comprensión de nuestra realidad social, histórica y humana. Así mismo dicho estudio es una importante contribución para la recolección de los elementos primarios que le dan configuración a la nación venezolana, y por tanto exigen una continuidad y una elaboración más ambiciosa y una mayor difusión en todos los espacios de los saberes académicos y populares.

Aportes de Teresa Ontiveros: ser-vivienda

Teresa Ontiveros es antropóloga y docente-investigadora de la UCV, quien en un estudio nos invita a interrogarnos acerca de la significación y las expresiones específicas contenidas en el hecho de hacer casa (Ontiveros 1998). Interrogante que se hace en virtud de que un gran porcentaje de la vivienda tradicional y la popular lo construyen sus propios moradores y moradoras. De este modo, según ella, la etnoarquitectura (entiéndase técnica tradicional o popular para edificar vivienda) da forma a un espacio, el cual recoge en su acabado fragmentos de la

vida social, convirtiéndose en una especie de microcosmos, es decir, en el primer rincón del mundo de sus habitantes. De allí que la autora comparte con Rapoport el interés de estudiar no solo las estructuras sociales (háblese de las estructuras de parentesco) sino su comportamiento dentro de las construcciones de la vivienda. Visión esta que nos lleva a considerar la casa como espacio central donde los seres humanos desarrollan su vida cotidiana, en tanto que esta (la casa) es uno de los espacios principales donde se viven día tras día las experiencias individuales y sociales, así como las trayectorias, los proyectos, la armonía conflictiva, las prácticas de lo vivido.

El discurso sobre la etnoarquitectura arriba expresado conlleva a la autora a referirse al "hábitat" y la "vida cotidiana. En relación con el primer concepto, simpatiza con las ideas del investigador francés Michel Bonetti cuando se refiere al hábitat como la escena privilegiada sobre la cual se juega y se expresa la identidad multiforme de cada individuo, escena en la cual él más o menos ha escogido. Tal concepción del hábitat permite a Ontiveros fundamentar su preocupación inicial de su trabajo que consiste en dar a conocer la relación necesaria "ser-vivienda", pues insiste que, si bien la casa representa para los seres humanos una necesidad tan aparentemente universal como la de dar cobijo a la especie humana en sus funciones vitales, se abre una riquísima diversidad de cómo los grupos manifiestan la función del habitar, y es porque expresamos en ese objeto construido el aporte de nuestra cultura.

Relativo al concepto de vida cotidiana o cotidianidad, Ontiveros refiere que este es concebido como la fijación de las vivencias, una pieza clave para comprender la permanencia de los intercambios simbólicos. Un grupo familiar –dice– se conoce a partir de su cotidianidad, al igual que por su registro de los dispositivos tradicionales y los soportes culturales y materiales que subyacen en la historia familiar y grupal.

Para dejar bien clara la relación "ser-vivienda", la referida autora arguye que es en la vida cotidiana que asumimos una dinámica de uso del espacio doméstico, relacionado con las áreas. Así, por ejemplo, el sentido de confort, privacidad, intimidad, las relaciones entre los sexos, la concepción de la familia, las normas y reglas se expresarán en la casa.

Con la fundamentación teórica sobre la relación "ser-vivienda", incluyendo el hábitat y la vida cotidiana, Ontiveros (1998) realiza un estudio a seis familias del barrio Marín, San Agustín del Sur y seis familias del barrio Santa Cruz, Las Adjuntas, en el Área Metropolitana de Caracas, a través del uso del método cualitativo de estudios de casos e historias de vivienda. Intenta mostrar ciertos escenarios de la vida cotidiana mediante la aproximación a la lógica del uso del espacio (entendiendo por esta la relación casa-área-función) y de las tramas de

relaciones que se produce tanto en el interior de la vivienda como en el barrio. Uno de estos escenarios mostrados producto de la dinámica del uso de las áreas, da cuenta de las formas, costumbres, identidades que caracterizan a los sectores populares. También capta, a través de un estudio profundo del espacio doméstico, dimensiones cualitativas del individuo en sus espacios micro y macrosocial. De esta forma, la autora se da cuenta de la dinámica que se desarrolla en el interior del medio ambiente construido popular.

Finalmente, Ontiveros concluye con la siguiente reflexión: "La casa popular apenas nos ha abierto sus puertas para mostrarnos en su interior la historia de todos los días. Ella es parte de la memoria, la casa es nuestra segunda piel, es cuerpo y existencia. Es pueblo, es ciudad" (Ontiveros 1998: 13).

Fruto Vivas: la vivienda ecológica

Si Lévi-Strauss buscó la antropología para escapar de la filosofía, el maestro Fruto –como le suelen decir sus colegas– a través del pensar sobre la vida útil y bella se acerca a la antropología, más exactamente a una antropología de la vivienda. Una ejemplar frase lo dice todo: "es en la creación de su propia vivienda, donde el hombre manifiesta su libertad y autonomía" (Vivas 2012).

Aunque no es antropólogo de profesión, este distinguido arquitecto venezolano combina los roles de profesional de la arquitectura y de la antropología, de allí su visión desde la etnoarquitectura. En sus estudios se interroga por el comportamiento o escenas que realizan familias de barrio en su vida cotidiana dentro de los espacios doméstico construido por ellos mismos; tales estudios siguen abriendo la brecha para influir futuras investigaciones dentro del campo cognitivo de subdisciplinas de la ciencia antropológica, como la antropología urbana y la antropología de la vivienda, cuya tradición epistémica ha tendido a dejar a un lado aspectos y singularidades simbólicas de la vivienda, siendo uno de ellos la significación que le dan las y los propios/as moradores/as a sus casas a la hora de construirlas y de habitarlas. En concreto, este estudio contiene elementos de mucho interés que enriquecen la tesis sobre una crisis de tipo simbólica de la vivienda en ciertas zonas venezolanas.

En relación con su planteamiento central sobre la *ecovivienda o vivienda ecológica*, lo toma del aprendizaje de sus maestros don Félix Sánchez (tecnólogo popular) y del poeta Aquiles Nazoa, este último conocido por su poética frase ejemplar: "creo en los poderes creadores del pueblo". Haciendo honor a esta inspiración poética propone, Vivas varias iniciativas, no sin antes hacer un reconocimiento a la cosmovisión de los aborígenes sobre la madre tierra o naturaleza. Nuestros aborígenes, según él, consideran que sus normas, códigos y leyes les han sido otorgados por la madre naturaleza y por tanto la madre tierra debe ser defendida

por sus hijos. De acuerdo con estos principios el amor a la madre tierra es un valor que se manifiesta en todos sus modos de vida y por tanto sugiere que el modo de construir sus viviendas debe hacerse en función del respeto a la naturaleza.

La *vivienda ecológica* o *eco-vivienda* debe edificarse, según el autor, con materiales propios de la naturaleza, a saber: barro, bambú, madera, paja, piedra, entre otros. No obstante, como estos elementos pertenecen al mundo de lo sagrado, previamente debe pedírsele permiso a la madre tierra para utilizarlos en su bien. Aquí queda sobreentendido que los materiales deben ser usados racionalmente en función de las necesidades de vivienda de los pobladores, en vez de convertirlos en bienes de cambio y de ganancia para ciertos usufructuadores. Agrega que no solo basta construir endógenamente con los materiales propios de la zona, sino también estos deben dársele una adecuación bioclimática, lo cual consiste en la construcción de un sistema biotérmico y el aprovechamiento de la brisa para una óptima ventilación. Coloca el ejemplo de los incas que utilizaron para la construcción de sus viviendas rocas para absolver el calor por el día para luego irradiarlo por la noche. Así mismo habla sobre el techo de las churuatas yekuanas de las culturas amazónicas, los cuales son piramidales con salida de aire en la cumbrera. En referencia a la vivienda guahiba de los llanos venezolanos y colombianos, tiene una salida opuesta de aire en la cumbrera. En relación con la vivienda campesina, esta repite el mismo sistema cruzado de ventilación.

Otra de las iniciativas o valores necesarios para una ecovivienda, sostiene el autor, es el recate de culturas ancestrales para que *cada vivienda sea una unidad productiva*, creadora de riqueza social, capaz de proveer las necesidades de los habitantes. Esto significa contar con espacio suficiente dirigido a la producción de alimentos para asegurar la alimentación diaria de las familias que habitan esos espacios. Con este propósito se realizan los huertos urbanos, lo cual significa sembrar en los patios, los techos, las ventanas y aún las paredes. Acertadamente se pregunta por qué la resistencia de esta alternativa de vida en nuestro país con vastas áreas disponibles para la siembra urbana, incluso en los llamados países desarrollados donde existen zonas periféricas urbanas habitadas por miles de personas en condiciones infrahumanas. Así el problema de la vivienda no es tecnológico, es profundamente político y sobre todo cultural.

Frente a la cultura del despilfarro muy presente en estas sociedades hiperconsumistas propone la cultura del reciclaje, si vivimos en países con altísimo producción de desecho tenemos que aprender a aprovecharlos al máximo. Manifiesta que esta (la casa) no se constituye únicamente por sus límites, figuras geométricas y formas físicas o por su caparazón, sino que existe una extensión de los espacios hacia los lugares donde se vive y donde se interacciona comunitariamente, dando lugar a la creación de un entorno social y culturalmente determinado, propicio para un hábitat adecuado.

Aportes de Francisco Antonio Hernández Abano: la vivienda perdida

Este investigador-docente de la Universidad Nacional Experimental de los Llanos "Ezequiel Zamora" (UNELLEZ) realiza su tesis doctoral sobre antropología de la vivienda titulada "Antropología y vivienda. Una aproximación a la crisis (material, simbólica y de género) de la vivienda en Venezuela en la primera década del siglo XXI" (Hernández Abano 2016). El propósito de la presente investigación es contribuir, desde la socioantropología con un aporte teórico, en el abordaje del problema de la vivienda en Venezuela y específicamente en la ciudad de Barinas y con posibilidad de interpretar procesos similares a la realidad que viven las y los sin techo de los pueblos nuestros-americanos, en virtud de que nos une una realidad sociocultural de dominación y dependencia bastante homogénea.

Su primera gran preocupación es la enorme cantidad de familias sin techo en todo el mundo, y la segunda es la política *viviendista* (construcción masiva de soluciones habitacionales) aplicada por los organismos estatales hacedores de viviendas, así como el esquema no complejo con que tradicionalmente la academia aborda esta problemática. El esquema viviendista, como es sabido, supone que frente a grandes masas de familias sin viviendas el Estado a través de sus políticas públicas generalmente responde con "soluciones habitacionales" o masivas construcciones de casas, pero que a duras pena solo resuelven insuficiencias de habitación y no necesariamente necesidades de habitabilidad. Es una respuesta, como puede notarse, políticamente esencialista que no ataca de raíz la problemática de vivienda, justamente por cuanto no aborda el fenómeno en toda su complejidad y como un todo.

También manifiesta su preocupación al conocer que las ciencias sociales y humanas y subdisciplinas como la sociología de la familia, antropología de la familia y antropología urbana, antropología feminista o de género, conceptualicen la vivienda como albergue o refugio, espacio doméstico, unidad habitacional, entre otras denominaciones reduccionistas, y no hayan logrado avizorar las condiciones de género que explícita e implícitamente estaría vinculada a la forma en que se organizan y se relacionan los hombres y mujeres antes, durante y después de la formación del hogar. Por ejemplo, las consideraciones míticas-religiosas traducidas en prescripciones o prohibiciones sobre la unión o lazo matrimonial y durante los procesos de tramas familiares que van desde lo afectivo hasta las relaciones conflictivas, las cuales ejercen influencias directas tanto para obtener el techo, como para construir las formas de cohabitar la vivienda y sus espacios.

Para salir del esquema viviendista antes mencionado y en consecuencia superar esta impronta epistémica reduccionista, el autor recurre a fuentes teóricas que emanan de una variedad de corrientes socioantropológicas y de reconocidos científicos sociales, a saber: la antropología estructural de Lévi-Strauss y antropólogos/

etnólogos destacados como Marc Augé, la sociología marxista y el feminismo, así como la teoría del género. Tal enfoque teórico transdisciplinar alcanza análisis más profundos y más ricos y por ende a recomendaciones prácticas más allá de las llamadas *soluciones habitacionales* puesta en práctica para atacar el déficit de vivienda.

De acuerdo con este enfoque crítico-complejo, el autor no pierde de vista que las ocupaciones urbanas en el país –y particularmente en la ciudad de Barinas, donde realiza la investigación– no paran en lo que va del presente milenio. Observa que, tanto de los campos cercanos y de agregados urbanos dentro de la misma ciudad, multitudes de familias sin techo –y también con techo– se desplazan constantemente a sitios de la periferia "para asentarse" y, posteriormente con sus luchas, obtener sus viviendas. Así encuentra que el problema de la vivienda suele confundir en una primera dimensión, porque cuando este logra paliarse, otorgando casas a las y los "sin techo", surgen nuevos problemas. Uno de ellos es el pensar en la vivienda solo como un lugar físico donde la especie humana obtiene refugio y realiza sus funciones biológicas; no obstante, permanece sin resolver los requerimientos mínimos esenciales que garanticen modos de habitar cotidianos y soportes culturales en pro de una sociedad de mayor convivencia entre humanos y la naturaleza.

En tal sentido, es comprensible que una relación no armónica entre el ser humano, la naturaleza y la vivienda termine pasando de un problema habitacional a uno sociocultural, pues las condiciones mínimas de habitabilidad no pueden saltarse atrevidamente, a riesgo de acarrear consecuencias posteriormente. Se pregunta si el *no encontrarse a sí mismo* dentro de un hábitat simbolizado (ser humano-naturaleza) será el motivo existencial del porqué muchas familias andan errante de un sitio a otro buscando la vivienda ideal para vivir.

Planteada así la problemática en cuestión, invita a pensar que el problema es complejo, puesto que detrás del déficit de vivienda y la *dificultad para resolver por mecanismos institucionales la demanda pública de las y los sin techo* (*crisis material de la vivienda*), deben existir otras crisis o factores de carácter antropológico, no visibles a simple vista que impiden desentrañar en todas sus dimensiones esta problemática. La ventilación, entonces, de estos factores es su objetivo central de su investigación para dar cuenta que existe toda una trama semiótica y de género en que está inmerso el concepto de vivienda.

A modo de síntesis, el autor presenta su tesis central: la problemática de la vivienda en Venezuela, especialmente en la ciudad de Barinas, primeramente se muestra en términos de *crisis material,* manifestada por la falta de techo (debido a la influencia de ciertos factores, tales como suelos urbanos, sistema constructivo

actual, modelo de gestión, método de asignación de viviendas), aunado a la incapacidad del Estado para resolver la problemática habitacional.

No obstante, la crisis de la vivienda del mismo modo es una *crisis simbólica* manifestada por una *falsa y falta de identidad entre los hogares y las viviendas* y carencia de un hábitat adecuado para un buen vivir; la misma obedece a un conjunto de factores –unos por estar presentes y otros por no estar garantizados–, a saber, mito de la ciudad moderna, factor sociocultural, factor hábitat y el derecho a la ciudad.

Pero también la crisis de la vivienda (material y simbólica) es vinculante a una *crisis de género*, debido a que *ciertos estereotipos tradicionales o viejos sufren un proceso simultáneo de caducidad y vigorización*. Los estereotipos más influyentes son los siguientes: el que quiere casarse "para" casa/la que se casa, casa quiere, hombre macho tiene que ser padrote, la mujer ama de la casa y no jefa de la casa; la casa tiene rostro de mujer y el hombre tiene rostro de calle y el hombre sexo fuerte y la mujer sexo débil.

En el nivel de concreción y especificidad, las tres crisis se develan como siguen:

En el caso de la crisis material

1. Revela que la formación de una estructura de poder urbana surgida hace décadas, pero perfeccionada últimamente, ha colocado la mayor parte de los suelos urbanos en manos de la burguesía inmobiliaria. Tal monopolización de terrenos mejor ubicados en lugares estratégicos de la ciudad ocasiona carestía en la tabla de valores del precio de la tierra urbana, generando a su vez dos grandes problemas: uno, restringe los espacios necesarios para la ejecución de proyectos de viviendas populares (vía viviendista), y dos, estimula al movimiento sin techo a ocupar terrenos por la vía de la fuerza (vía ocupacionista).

2. El sistema constructivo ancestral adoptado en nuestro ciudad que había dado respuesta adecuada a las necesidades de viviendas en su momento histórico, con el paso de una sociedad tradicional a una pos-tradicional fue desplazado de modo radical por el patrón constructivo convencional, pero este tiende a tornarse económicamente inviable para los sectores populares y clases explotadas.

3. El factor relativo al parámetro poblacional y migratorio constante de pueblos vecinos hacia la ciudad ha contribuido con el aumento de las necesidades de vivienda de las grandes mayorías sociales que, dado a su condición de clases explotadas por el sistema imperante, tienen pocas posibilidades de obtener una vivienda digna.

4. El factor adjudicación y asignación de viviendas del sector público, si bien es solo una arista del problema de la vivienda, debe evitar la exclusión a mujeres y hombres pobres solteras/os (jóvenes o no) sin hijos/as.

5. Ante la evidente problemática de la vivienda en la ciudad de Barinas, esta ha intentado solventarse tanto por las familias sin techo como por las autoridades gubernamentales básicamente de acuerdo a dos modalidades: la vía ocupacionista y la vía viviendista. La primera vía no ha resuelto del todo las necesidades de techo, por cuanto las ocupaciones urbanas no solo son consecuencia de la crisis de la vivienda sino que también son sus causas, contribuyendo muchas veces al caos urbano, además la mayoría de las veces solo construyen o alcanzan construir un rancho para sobrevivir en zonas o lugares sin derecho a la ciudad. La segunda vía ha equivocado el camino, porque ha visto la problemática desde una posición angular ("solo carencia de techo" para una población "necesitada" sin exigir de esta su participación en el proceso constructivo de su propia vivienda), cuando debería de ser desde varios ángulos y desde una óptica compleja, que no escape la cuestión simbólica y de género, tal como lo hemos reflejado en esta investigación.

En el caso de la crisis simbólica

Concluimos que la crisis simbólica de la vivienda afecta tanto o igual la condición del ser humano que la crisis material, pues si bien esta última deja sin techo a inmensas cantidades de personas, la no resolución de la primera impide que las y los con techo puedan resolver a plenitud su situación habitacional, puesto que existe un conjunto de factores socioculturales que lo privan, a saber:

1. En el caso de la ciudad de Barinas (nuestro lugar de estudio), el mito de la ciudad moderna ha conducido a que grandes masas de población campesina y semiurbana se desplacen hacia las ciudades con la ilusión de una mejor vida, empero la realidad los desengaña convirtiéndose en mujeres y hombres sin techo. De allí sus duras luchas contra la estructura de poder urbana a fin de tomar/ocupar pequeños espacios físicos, en los que con mucho sacrificio autoconstruyen precarias viviendas, denominados ranchos urbanos.

2. Como se sabe los ranchos urbanos, además de ser inadecuados para vivir dignamente, no son compatibles con los tipos de diseños (que permanecen en su imaginario) de vivienda y hábitat a los de su tierra de origen y cultura, generando problemas de falta y falsa identidad con la unidad habitacional donde logran habitar.

3. La ejecución masiva de soluciones habitacionales por parte del Estado generalmente no goza de las condiciones de habitabilidad y del debido derecho a la ciudad. Las

víctimas mayoritariamente provienen de zonas rurales y suburbanas que logra asentarse en diferentes sitios de la ciudad ocupada-segregada, y que en el mayor de los casos llegan a satisfacer necesidades materiales (biológicas), aunque siempre queden postergados como seres humanos; es decir, "viven su mundo "salvaje" dentro de la "civilización" , como bien lo relata la paradoja maffesoliana.

En el caso de la crisis de género

En este eje temático de la tesis, el autor muestra la existencia de una crisis de los estereotipos que inciden directamente en la profundización de las otras dos crisis (crisis material y simbólica). La *crisis de género* se produce –dice– porque algunos de los estereotipos (creencias y costumbres) estudiados entraron en una etapa o proceso de caducidad o pérdida de sentido, mientras que otros se vigorizan con mayor tenacidad en la cultura machista, todo ello debido a que el neo-patriarcado y su entronque con el capitalismo amerita, para su perpetuación como sistema de dominación, que sepulte unos y reviva otros viejos mitos y estereotipos.

1. El primer estereotipo (el que quiere casarse "para" casa /la que se casa, casa quiere), que en un tiempo atrás mantenía equilibrado el asunto de la vivienda, está en proceso de caducidad, mientras que el segundo (hombre macho tiene que ser padrote) con el que tiene una estrecha relación con el primero curiosamente se vigoriza en la sociedad patriarcal-capitalista de estos tiempos. Este desencuentro entre el primero y segundo estereotipo influye en la generación de nuevos hogares (mujeres solas con hijos/as) sin viviendas.

2. El resto de los estereotipos también viejos (la mujer ama de la casa y no jefa de la casa; la casa tiene rostro de mujer y el hombre tiene rostro de calle) debido a su proceso de revitalización, conlleva al fortalecimiento de la sociedad patriarcal-capitalista, responsable de la sobreexplotación de las mujeres de estos sectores. Las sobrecargas, como sabemos, de las tareas de funciones del hogar en todas sus expresiones y les fija la obligación de conseguir a toda costa un techo para su familia en la que generalmente quedan postergadas. Curiosamente, tal obligación (o pre/ocupación) de obtener la solución de techo para la familia, esta generalmente se muestra indiferente ante esa importante responsabilidad que debería ser de todos los integrantes y no únicamente de las mujeres o amas de casa.

3. Resalta cómo el Estado burgués venezolano también es patriarcal. Por una parte con su accionar revitaliza y revigoriza estereotipos tradicionales como el de la mujer-madre y mujer familia; y por otra parte desarrolla una política de exclusión a un número importantes mujeres y hombres pobres solteras/os (jóvenes o no) sin hijos/as que por no ser padres y madres (heterosexuales), como lo manda el código patriarcal, son excluidas tanto de las ofertas públicas como de las de las ofertas

privadas o dejan de ser personas "necesitadas" de techo. Decisiones burocráticas-patriarcales como estas entran en contradicción con la afanosa también política pública de prevenir el embarazo adolescente y de mujeres jóvenes, dicho sea de paso que Venezuela es el primer país de Suramérica con altos porcentajes de adolescentes y jóvenes embarazadas.

4. Los estereotipos del hombre sexo fuerte y mujer sexo débil, si bien han entrado en proceso de desdibujamiento, aún es muy lento y no les permite a las mujeres participar en el mundo de la construcción. En la actualidad no es fácil derrumbar el mundo binario patriarcal, donde ellas están inmersas.

En forma de síntesis, expone que no se trata de varias crisis que actúan separadamente, una de la otra, sino que las tres se articulan o se atraviesan entre sí. Es decir, es más que una crisis con tres dimensiones particulares cada una; en realidad son tres crisis en una sola, con relaciones e interacciones mutuas. Más explícitamente, la crisis de estereotipos de género, sumada a la crisis simbólica pueden llevar a una crisis material y viceversa, una crisis material sumado a una crisis simbólica coadyuvan a una crisis de género.

Algunas propuestas y sugerencias para los órganos con poder de decisión sobre la ciudad

Reconquistar la técnica y sistemas constructivos tradicionales-artesanales. Reimpulsar y optimizar esta técnica de referencia ancestral que se expresa hoy día en la sabiduría popular, la cual no está totalmente destruida pero que si es abandonada puede entrar en extinción. Aquí el auto, siguiendo al maestro Fruto Vivas, no niega la importancia y vigencia de la utilización del patrón constructivo moderno o convencional para el desarrollo de planes masivos de viviendas. Simplemente considera conveniente no desdeñar el patrón constructivo autóctono, habida cuenta que, además de formar parte de nuestra riqueza cultural, significó hasta hace pocas décadas (setenta hacia atrás) la alternativa por excelencia de todos los grupos sociales para resolver sus necesidades de vivienda. Agregamos a esto la importancia para la humanidad de reconquistar un saber propio, lo cual significa una forma de salvar nuestra memoria y raíz cultural. Para la concreción de esta idea es pertinente realizar como tarea la de hacer un inventario cultural y tecno-económico, la cual muy bien puede estar a cargo de la Misión Cultura, a fin de determinar aquellas zonas o lugares donde se localicen materiales (madera y suelos aptos como la arcilla), así como localizar aquellos valores humanos que aún conservan el conocimiento de esta arquitectura ancestral, pero que el modernismo se ha encargado de apartarlos/as del camino de esta civilización por considerarlos/as una pieza u objeto del pasado.

Adjudicar a través de una nueva ética fundada en el trabajo. La entrega de viviendas por parte del Estado (que no se pagan ni con trabajo individual, familiar o comunitario), es una evidencia de la decadencia cultural producto de la cultura del petróleo que nos sembró el capitalismo rentista. Así debe modificarse la costumbre paternalista de adjudicar vivienda sin que las familias beneficiarias no inviertan ni una gota de sudor para obtener su propia vivienda. Propone una nueva política que valore al trabajo como una herramienta no solo productiva sino ética-moral que obligue a la reflexión y oriente las acciones de las familias sin techo.

La participación de los consejos comunales . Los consejos comunales últimamente han recibido muchas críticas debido a supuestos manejos dolosos de fondos públicos enviados por el gobierno central para ejecutar planes de viviendas. No obstante, según el autor, estos órganos de participación popular debe estar sujeta a la contraloría de las/os propias/os beneficiadas/os, de la sociedad y el Estado en su conjunto. En segundo lugar, sería interesante que los consejos comunales se incorporen –con mayor ímpetu– a una verdadera autoconstrucción de viviendas, para evitar la subcontratación de mano de obra constructiva. Frente a la lógica privada (de ganancia a toda costa) de la construcción, se asume al pueblo como el gran constructor por excelencia.

Recomendar al Ministerio de la Mujer que emprenda una campaña agresiva de concientización destinada a deconstruir o desaprender individual y colectivamente los estereotipos y patrones propios de la cultura patriarcal. En concreto, frente a la dominación cultural y material a la que se encuentran sometidas las mujeres sin techo barinesas y de Venezuela, es menester una política (tanto de los propios movimientos sociales, como de las instituciones públicas) dirigida a crear contra-estereotipos y contra-mitos que hagan posible un mundo más igualitario donde las mujeres puedan realizarse plenamente en varios sentidos: a) como amas *de* casa y también como ama *de la* casa, b) como seres de *sexo fuerte* capaces para desempeñar el oficio de la construcción. Por ejemplo, sería interesante que frente a las abundantes vallas publicitarias de empresas licoreras en áreas públicas de las ciudades donde se exhibe a la mujer como un objeto sensual/sexual colocar vallas educativas alusivas a mujeres desempeñándose como constructoras y viceversas, publicitando a hombres desempeñándose como amos de casa y padres.

Repensar un nuevo tipo de ciudad para el futuro que es ya. Siguiendo al maestro Fruto Vivas, se propone imaginar nuevas ciudades ecológicas donde haya más armonía con nuestra madre naturaleza y con la sociedad misma, contradiciendo así al patrón de asentamiento de las grandes metrópolis o modernas urbes por ser modelos de vida urbanos derrochadores de energías, agresivos contra la naturaleza y la humanidad. El país posee inmensas zonas llaneras para pensar otros tipos de ciudad, que no sea la cada vez más caótica y aglomerada ciudad hipermoderna.

A modo de resumen conclusivo, el mérito de este trabajo es el de haber hecho una pesquisa bibliográfica a fin de seleccionar y agrupar los principales aportes de carácter socioantropológico al estudio de la vivienda urbana en Venezuela. El primero de ellos es un estudio pionero de tipo etnográfico sobre la vivienda popular en Barinas realizado por Miguel Acosta Saignes; el mismo nos permite conocer las modificaciones y/o transformaciones que ha registrado la vivienda barinesa desde el rancho campesino (1935) hasta la vivienda contemporánea (1954). Desde su perspectiva difusionista encuentra varios factores de transformación, externamente la influencia del mundo europeo y, en el nivel interno, de las migraciones de los andes merideños. Conocimiento este muy valioso para una mejor comprensión de nuestra realidad social, histórica y humana. En otra perspectiva, desde la antropología cultural, la autora Teresa Ontiveros estudia vivienda como espacio central donde los seres humanos desarrollan su vida cotidiana y donde se presenta una riquísima diversidad de cómo los grupos manifiestan la función de los habitares.

El tercer aporte es del maestro Fruto Vivas. Consustanciado con el mundo de la etnoarquitectura propone la vivienda ecológica con los propios materiales que nos brinda la madre naturaleza y de las normas, códigos y leyes otorgados por la cultura de nuestros aborígenes. Y finalmente el aporte de Francisco Hernández, desde una visión socioantropológica, muestra que el problema de la vivienda no estriba fundamentalmente en una crisis material (falta de vivienda) que se resuelve con la construcción de soluciones habitacionales, porque existen otras dimensiones que deben atenderse, como la dimensión simbólica (falta y falsa identidad con los diseños habitacionales auto-construidos) y la de género (proceso de caducidad en unos estereotipos y vigorización en otros).

Referencias citadas

Acosta Saignes, Miguel. 1969. La vivienda popular en Barinas. *Cuadernos Universitarios. Separata*. (5-6): 1-16.

Hernández Abano, Francisco. 2016. "Antropología y vivienda. Una aproximación a la crisis material, simbólica y de género en la ciudad de Barinas en la primera década del siglo XXI". Tesis presentada en el Doctorado en Antropología de la Universidad de Los Andes. Mérida.

Ontiveros, Teresa. 1998. Vivienda popular urbana y vida cotidiana". Hacia la comprensión de la dinámica de uso del espacio doméstico en los "territorios populares contemporáneos". Ponencia presentada en el *Congreso Nacional de Antropología: Hacia la Antropología del Siglo XXI*. Mérida, 30/05 al 4/06.

Vivas, Fruto. 2013. *Las casas más sencillas*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Recorridos por lo urbano. Anotaciones sobre una experiencia investigativa: ciudad, territorios populares y espacio público[1]

Teresa Ontiveros[2]

Agradezco esta oportunidad que me brinda el Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) *Desigualdades Urbanas en América Latina* y muy especialmente a la coordinadora de este evento, la investigadora Andreína Torres, en reflexionar en torno a la investigación urbana en Venezuela: avances, retos y posibilidades. Tejeré mi comprensión de lo solicitado desde un enfoque un poco intimista, porque las referencias que aquí expondré las haré desde mis años de incorporación en el grupo La Producción

---

1 Original tomado de: Ontiveros, Teresa. 2017, La investigación urbana en Venezuela. Avances, Retos y Posibilidades. Conferencia presentada en un evento organizado por el IDEA, CELARG, Grupo de trabajo CLACSO Desigualdades urbanas en América Latina. Texto inédito. Revisado y ampliado en junio 2020.

2 Teresa Ontiveros Acosta (Caracas) es antropóloga de la Universidad Central de Venezuela (UCV) y doctora en Sociología por la Universidad de París VII (1985). Ejerce como profesora titular de la Escuela de Antropología de la UCV. Formó parte del equipo de investigación "La Producción de los Barrios Urbanos" (FAU/SEU/UCV, 1987-2007) y es corresponsable de la investigación "Densificación y vivienda en los barrios caraqueños. Contribución a la determinación de problemas y soluciones", coordinado por Teolinda Bolívar. Ha tenido los siguientes galardones: primer lugar del Premio Nacional de Investigación en Vivienda (Consejo Nacional de la Vivienda/CONAVI, 1993), y segundo lugar del Premio Nacional de Investigación en Vivienda VII Edición, con el libro *Memoria espacial y hábitat popular urbano. Doce experiencias familiares en torno a la casa de barrio* (Ministerio de Infraestructura, CONAVI, 2003). Desarrolla las líneas de investigación en antropología de los territorios populares contemporáneos (barrios), etnoarquitectura, antropología de los espacios públicos y antropología de la experiencia. Ha publicado más de sesenta artículos en revistas científicas y ha participado en congresos nacionales e internacionales. Dentro de sus publicaciones encontramos: *Historias de identidad urbana: composición de identidades en los territorios populares urbanos* (coeditora, 1995, Trópykos), capítulo "La casa de barrio. Su forma y expresión. Una aproximación desde la Etnoarquitectura" (en el libro *Ciudades en construcción permanente. ¿Destino de casas para todos? V. II*, 2015, Abya-Yala/CLACSO/UCV), capítulo "Radiografía urbana: apuntes metodológicos para su aproximación" (en el libro *Las ciencias sociales: perspectivas actuales y nuevos paradigmas*, 2013, UCV), entre otras.

de los Barrios Urbanos, finales de los años ochenta, hasta aproximadamente la primera década del presente siglo.

La primordial bondad de esta reunión de investigadoras, porque al inicio confluimos varias mujeres, fue la de partir de un interés común: mirar al barrio desde múltiples dimensiones, así la heterogeneidad de pensamientos y disciplinas pusieron sobre el tapete, metafóricamente hablando, las diferentes aproximaciones de esta realidad caleidoscópica. En principio la arquitectura, el urbanismo, la antropología, a medida que íbamos avanzando, la incorporación del derecho, la geografía, la sociología. En este sentido subrayaremos el intento genuino por empoderarnos de un lenguaje interdisciplinar, este constituyó nuestro norte y a ello debemos nuestro crecimiento como comunidad del saber.

El encuentro con investigadores experimentados como la doctora Teolinda Bolívar, coordinadora desde el inicio de las investigaciones emprendidas, quien desde mucho tiempo antes venía con una dilatada experiencia tanto institucional como de investigación en lo que respecta a los estudios acerca de los barrios, nos sirvió de brújula para las fases que emprenderíamos como equipo interdisciplinario. Un primer avance para la comprensión de la realidad barrial se construye a partir de nuestra propia aceptación y del respeto por la pluralidad del saber.

Coincidimos en que la discusión del tema ciudad se haría desde el lente que ya venía siendo abordado por la doctora Bolívar: el barrio como parte de la estructura urbana. En este sentido, las discusiones del equipo pusieron su empeño en interpretar la realidad barrio desde su producción, sus orígenes, permanencias y transformaciones. El principio de totalidad fue abordado desde la relación ciudad-barrio. Para Bolívar los barrios son áreas de la ciudad, pero incorporados en condiciones desiguales a los servicios, equipamientos, vialidad, etc., en palabras de Bolívar "…sus habitantes [la de los barrios] viven en la ciudad, pero no incorporados totalmente al goce de las condiciones urbanas" (Bolívar 1996: 73).

Entendimos desde el inicio que la relación establecida entre nosotros como académicos y los habitantes de los barrios estaba marcada por una relación horizontal, de mutuo respeto y comprensión, abordamos la complementariedad de saberes; así, el extenso trabajo que se desarrolló con líderes comunitarios, habitantes de los barrios, siempre fue bajo la lógica del *intercambio de experiencias*. Hablamos de la *alianza* entre diferentes actores sociales. Comunidad/ investigadores/entre comunidades, siempre privó la *inteligencia colectiva,* en este orden, nos nutrimos de la propuesta del presidente de la Fundación para el Progreso de la Humanidad, el doctor Pierre Calame, figura importante en esos años (década de los noventa), propulsor de propuestas tan sugerentes como el *principio de la subsidiaridad activa* (es decir, el sentido de ciudadanía con deberes y responsabilidades, lo

que conducirá al diálogo, la negociación y la concertación en la búsqueda de soluciones integrales pro mejora de los espacios autoproducidos).

La lectura que hicimos de los barrios y su gente estuvo encauzada desde el lente de la interpretación de la producción de sentido: el barrio como territorio de lo urbano; la vivienda y su producción material y simbólica.

Abogamos por el *reconocimiento* del hábitat popular y de sus habitantes. La inclusión no es posible sin el reconocimiento, la visibilización de la realidad social/económica/política/cultural de los barrios y su gente. Teolinda Bolívar nos advierte en uno de sus profusos trabajos:

> RECONOCER es también tratar de RECONOCERSE. Es no sentir vergüenza de la ciudad-barrio, pues ésta ha sido creada con el trabajo de los que luchan por sobrevivir en las ciudades. Es necesario repetir que 'los barrios de ranchos' venezolanos son parte de la ciudad, aunque en un mundo de carencias físicas. Los barrios urbanos tienen en general inadecuados servicios fundamentales, como vialidad vehicular (faltan, sobran o están en mal estado o mal mantenidas), cloacas, acueductos, drenajes; sin hablar de los equipamientos básicos educacionales, asistenciales, culturales, recreacionales, deportivos, etc., pues la mayoría de las veces ni siquiera existen […]. Aunque invisibles para muchos también podemos decir que los barrios son el mundo de la posesión, el mundo de la decisión colectiva de sobrevivir en la ciudad, aunque no sea este el deseo de algunos representantes de los sectores de la clase dominante. (Bolívar 1996: 75).

Desde el lente de la socioantropología, discutimos cómo hablar del barrio es tomar en cuenta su conformación, morfología, pero también, como señalábamos Júlio de Freitas y quien subscribe, es embeber de su cultura, "pensada como síntesis dinámica de los procesos que moldean los espacios autoproducidos. Como bien lo señala la Asociación de Investigación Cooperativa Internacional (ARCI), mostrar cómo estos espacios no son únicamente la resultante de ocupaciones e invasiones espontáneas, sino '[…] estrategias creadas por la necesidad y la fuerza física, *guiadas por la cultura* y la ingeniosidad de los ciudadanos excluidos […]'" (Ontiveros y De Freitas 1996: 128).

Es así como abordamos el mundo de vida con sus carencias y virtudes, nos acercamos a los preceptos teóricos del antropólogo francés Chombart de Lauwe, los cuales se sintetizan en su teoría de la *dinámica cultural*. Chombart de Lauwe fue una de las piezas clave en la realización del Encuentro Internacional por la Rehabilitación de los Barrios del Tercer Mundo, celebrado en Caracas en noviembre de 1991 y del cual hablaremos más adelante.

Según nuestro etnólogo francés, citamos:

> La dinámica cultural corresponde más bien a un movimiento que parte del interior de un individuo o grupo que lo insta a actuar y crear, empleando de manera novedosa los elementos que le ofrece su entorno material y social. Lo mismo ocurre en el caso de la autoconstrucción e, incluso, de cierto tipo de autourbanización.
>
> En este punto interviene la transferencia de tecnología y de conocimientos. Tales transferencias pueden ser de dominación, cuando, por ejemplo, se imponen viviendas de altura estilo norteamericano o europeo, o de intercambio y participación, cuando los arquitectos, tal como ocurre actualmente en Venezuela, ponen los medios técnicos y conocimiento al servicio de los habitantes para que estos a su vez los empleen a conveniencia. En este último caso, se establece un diálogo verdadero cuyo fin consiste en alcanzar objetivos que respondan a las aspiraciones y necesidades de las partes interesadas, siempre y cuando sea mantenido y respetado por el Estado.
>
> La verdadera creación interviene cuando los habitantes, sin dejar a un lado sus conocimientos y habilidades tradicionales, no se encierran en sí mismos, sino que más bien aprovechan las técnicas y los conocimientos nuevos sin adoptarlos ciegamente. Al observar sus prácticas en la autoconstrucción y en todas las facetas de la vida diaria, resulta posible descubrir […] el surgimiento de elementos de una cultura innovadora. Dichos elementos desempeñan un papel en el interior de una dinámica cultural que genera a su vez la dinámica social y la dinámica económica […]. Este surgimiento de formas nuevas, de ser tomado en cuenta por los arquitectos, los promotores y las administraciones, podrá dar lugar a una política urbana y a una concepción de un urbanismo diferente, el cual deberá analizarse en el seno de una dinámica movilizadora que emane de la población misma. (Chombart de Lauwe 1996: 37-38).

Insistimos en que toda mejora de la comunidad, además de responder a procesos sistémicos, tiene que hacerse con y desde el barrio, fuimos voceros de que las soluciones de los problemas del barrio tanto urbanísticos como socioantropológicos, debían tomar en cuenta la historia local, la memoria espacial, la *cultura constructiva*, esta última desarrollada teórica y metodológicamente por la doctora Iris Rosas (2004). Fuimos enfáticos en manifestar el *no al desalojo*, política que prevaleció a lo largo y ancho de nuestras ciudades. Nos rebelamos a través de la palabra y de la acción (foros, encuentros en barrios de la ciudad, especialmente Caracas).

Los primeros años de la década de los noventa fueron de una importante e intensa producción teórica por parte del grupo de investigación La Producción de los Barrios Urbanos. Bajo la orientación de la profesora Teolinda Bolívar, desarrollamos un estudio inédito, prometedor, hablamos de *la densificación de los barrios urbanos*. Desde el lente del urbanismo, la ingeniería, el diseño urbano, la antropología, unimos piezas significativas para entender los grados de ocupación del espacio; es decir, el crecimiento de los barrios, tanto horizontal como verticalmente. Teolinda Bolívar desarrolla un constructo teórico para entender la densidad desde un punto de vista procesual, lo cual deviene en la densificación, crecimiento de los barrios desde su contexto histórico de producción y mantenimiento a lo largo de la historia y memoria urbana. En un artículo de mi autoría señalaba lo siguiente:

> [Teolinda Bolívar] se dedica a investigar muy sostenidamente lo que viene ocurriendo a propósito de la morfología de lo construido en los barrios, siendo pionera y hasta el presente, creadora de una propuesta teórica para la comprensión de lo que la misma autora ha denominado la densificación en los barrios y los grados de ocupación del espacio. Tuvimos la suerte varios investigadores de formar parte de su equipo de trabajo y estudiar la densificación desde la dimensión estructural (Arqta. Iris Rosas, Ing. Henrique Arnal), socioantropológica (antropólogos Teresa Ontiveros y Julio De Freitas) y del diseño resultante (Arqta. Mildred Guerrero).
>
> Bien como lo señala la investigadora Teolinda Bolívar, en equipo se intentó crear un concepto en torno a la densificación, en sus palabras: "La densificación indica siempre un proceso, por ende, un tiempo y una dinámica. Se define en la vinculación de variables espaciales, temporales y relacionales, en donde el hilo o núcleo de referencia es la variable densidad. Esta debe entenderse dentro del concepto de densificación en las relaciones que establece y no en sí misma. Por lo tanto, el concepto de densificación en nuestra investigación es que la densidad de los barrios sólo es interpretable desde la propia ciudad y en la comparación permanente entre ellos. Nuestra perspectiva de estudio es sistémica y procesual".

En este estudio pionero deja claro la investigadora los siguientes aspectos:

- La densidad toma como base las formas y grados de ocupación horizontal-vertical y tipos de apropiación.

- La ocupación del espacio en las zonas de barrios varía en grados.

- Reivindicación del valor de la vivienda, pero sin negar sus defectos y debilidades.

> - La casa de barrio constituye la vivienda típica de la ciudad (Ontiveros 2014: 523-524).

Es inédita la creación por parte de la doctora Teolinda Bolívar de unas *clases tipológicas* de organización del espacio autoproducido. La clase tipológica número uno constituyen áreas potencialmente ocupables; la número dos, áreas en primera fase; la clase número tres, áreas de construcciones disgregadas, primera fase; la número cuatro, macizado en primera fase; clase número cinco, áreas de construcciones disgregadas, segunda fase; clase número seis, macizado en segunda fase; clase número siete, disgregado alto combinado, tercera fase; clase número ocho, macizado en su tercera fase, clase número nueve, áreas de construcciones disgregadas cuarta fase y clase tipológica número diez: macizado de máxima proporción de ocupación. Estas clases tipológicas nos permiten advertir un paisaje urbano caracterizado por piezas monolíticas, que desde los lejos se muestra como un lugar difícil de entender por las caminerías y entradas y salidas a los barrios. Fueron años de intensos recorridos barriales, de norte a sur, de este a oeste, una experiencia maravillosa. El desarrollo de estos años intensos en la interpretación de los barrios desde sus grados de densificación se concreta en una obra, merecedora en el año 1993 del premio otorgado por el Consejo Nacional de la Vivienda (CONAVI): primer lugar al mejor estudio del año sobre el tema vivienda (Bolívar *et al.* 1994).

En este estudio nos correspondió al antropólogo Julio de Freitas y quien escribe este texto abordar el impacto de la densificación en la vida cotidiana de las familias en dos barrios específicos. A continuación, extraigo de otro artículo de mi autoría algunos pasajes que consideramos se mantienen vigentes para una lectura más actual de los barrios y que incluso, podrían proyectarse algunas consideraciones a lo que acontece en los nuevos urbanismos creados en los últimos años, decía:

> Los efectos de la densificación en la vida social de los territorios populares […] han contribuido –condicionado, mas no determinado– el paso del barrio-pueblo al barrio-ciudad, de las viviendas unifamiliares a edificaciones de 8 pisos y más. Muchos barrios han ido cambiando su morfología, comienzan a vislumbrarse ciertas fragmentaciones en los modos de existencia, en la cotidianidad y las relaciones humanas.
>
> ¿Pueden estas fisuras en la trama sociocultural, desencadenar en la amputación de la memoria espacial e identidad creada y recreada por estos territorios? […]
>
> Creemos que estamos ante procesos sociales muy complejos, la metrópoli caraqueña nos muestra cambios vertiginosos y nuestros territorios populares también han vivido en su interior modificaciones, tales como: crecimiento horizontal y vertical de las viviendas, la movilización de los

> habitantes de un barrio a otro, el alquiler de viviendas a personas que tienen "tradición de vivir en barrios" o los que vienen de otros países. Estas "nuevas familias" o "nuevos vecinos" muchas veces intermitentes o en "tránsito", van dando corporeidad a nuevas redes, que es posible que calles, esquinas, sectores, callejones, del barrio tomen dimensiones variadas y policulturales. Quizás los recién llegados comiencen a tejer nuevos lazos, participen de otros grupos tanto externos como al interior del barrio, y se produzcan delimitaciones territoriales por intereses materiales y simbólicos, originándose así la posibilidad de múltiples socialidades, fundadas sobre fuertes lazos de pertenencia, pero a su vez de diferencia al interior de estos espacios micro-locales. (Ontiveros 1995: 40, 41, 42).

Además del estudio acerca de la densificación, durante esa década se hicieron profundas reflexiones en torno al tema de la participación de los habitantes en la resolución de los problemas de los barrios y de sus viviendas. Avanzamos propuestas sobre la participación protagónica de los habitantes en la resolución de sus problemas estructurales. Una muestra de estas inquietudes investigativas y de acción fue nuestra importante participación en los *Seminarios de Planificación Participativa y Hábitat Popular*, iniciados por el Instituto del Medio Ambiente Construido (IREC), Suiza, bajo la iniciativa de los investigadores Jean-Claude Bolay e Ives Pedrazzini, fuimos los investigadores Iris Rosas, Mildred Guerrero, Julio de Freitas y Teresa Ontiveros, bajo la coordinación de Teolinda Bolívar y como miembros del grupo de investigación la Producción de los Barrios Urbanos, del Sector de Estudios Urbanos de la FAU/UCV, el cuarto país en incorporarnos a estos seminarios, ya que Argentina, Brasil y Bolivia venían participando del mismo. El norte de estos seminarios, conocidos también como S*eminarios Itinerantes,* fue el "[…] encuentro y diálogo de personas e instituciones". Esta importante experiencia se recoge en el libro *Nuevas oportunidades: participar y planificar* (Bolay *et al.* 1996). En el caso venezolano, estos seminarios se realizaron en Barquisimeto y en Maracaibo, con el apoyo fundamental de instituciones y universidades de las regiones. Ante la crisis de vivienda y del desmejoramiento de la calidad de vida en general de los espacios autoproducidos, se impone la necesidad

> […] de valorar lo que han construido los hacedores de ciudad y, humildemente, basarse en las lecciones que ellos dan de cómo hacer ciudad, de cómo hacer vivienda para los que la necesitan y no la encuentran, pero que tienen energía para hacerla. Para encontrar nuevas vías es necesario juntar en un diálogo a los que han hecho o hacen barrios con los que toman decisiones, con los que imparten docencia en las universidades. Cerrados al diálogo contribuiremos a incrementar las separaciones y alejarnos de los que claman por tener una vivienda o

> mejorar lo creado en los inmensos barrios urbanos. (Bolívar *et al*. 1996: 126).

Los cambios que ameritan nuestra ciudad, pensábamos, se deben llevar a cabo con el concurso de todos los sujetos sociales, y los principios de solidaridad y responsabilidad marcan el sendero de esta relectura de lo que entendíamos por planificación en aquellos tiempos donde, si bien no era muy común hablar del protagonismo social, en nuestra praxis diaria era un motor que movía nuestras ideas y nuestro accionar, ya que para nosotros una planificación participativa debía partir del reconocimiento justamente de que todos somos sujetos urbanos, con ensoñaciones y decisiones.

El objetivo general de este seminario consistió en "Reflexionar y producir propuestas y recomendaciones, a partir de todos los sujetos sociales involucrados (pobladores, investigadores, técnicos y funcionarios) en torno a los procesos necesarios para la elaboración de *proyectos realizables y sostenibles de intervención urbana,* que comprendan el acondicionamiento territorial, los equipamientos urbanos y la vivienda (nuevas urbanizaciones, urbanizaciones de barrios y adecuación de viviendas existentes) (Bolívar *et al*. 1996: 128). Uno de los objetivos específicos: "[…] hacer hincapié en la *participación de los habitantes* en la creación de proyectos realizables y sostenibles" (Bolívar *et al*. 1996: 128). En las ciudades donde se llevaron a cabo los seminarios: Barquisimeto y Maracaibo, se implementó una delimitación de zonas de barrio; es decir, metodológicamente hablando recurrimos a los estudios de caso, ya que uno de los objetivos de los seminarios consistió en "[…] descubrir la red de relaciones que se articulan en torno al hábitat popular urbano". Siguiendo a Martínez Miguélez (1991), captar con los estudios de caso "[…] situaciones más representativas y típicas, estudiadas a fondo en su compleja realidad estructural" (42). Así fue la Zona de Compresión y el barrio la Antena en Barquisimeto; el barrio Virgen del Carmen y la urbanización Nueva Democracia en Maracaibo, las zonas escogidas. En el terreno, con base en una *metodología de lo vivido* en varias voces, se lograron documentos identificados como la Declaración de Barquisimeto (julio de 1995) y la Declaración de Maracaibo (agosto de 1995). Entre otros aspectos a destacar, las declaraciones se pronuncian en los siguientes términos:

> 1. Reconocer el fracaso de los intentos clásicos de planificación.
>
> 2. Asumir el compromiso mayor de todo gobierno con la comunidad, es decir, el desarrollo y el mejoramiento de las condiciones de vida de ésta y también fuera de las contiendas electorales.
>
> 3. La búsqueda de soluciones concertadas con la comunidad, por medio de prácticas renovadas de participación de los ciudadanos.

> 4. Reconocer a los habitantes de los barrios como ciudadanos con todos los derechos, y por lo tanto incluirlos en los espacios públicos de concertación y participación, sabiendo que al final no hay sino una sola situación metropolitana. (Bolívar *et al*. 1996: 142).

El párrafo final de este capítulo Venezuela, resume las expectativas y modos de hacer investigación, extensión y el compromiso con lo que pensamos y cómo actuamos en consecuencia: "Hemos aprendido que estos *encuentros* refuerzan el diálogo, el avance de las concertaciones y negociaciones en un ambiente plural. Es por ello que consideramos que esta forma de participación, transparente, solidaria, equitativa, debe conducir a una verdadera *práctica democrática.* Estos seminarios constituyen un aprendizaje de todos y para todos" (Bolívar *et al*. 1996: 147).

Partiendo de aquellos descriptores que han permitido comprender nuestra lógica de cómo se produjo nuestro involucramiento con los sectores más vulnerables de la ciudad, el reto primordial no solo consistió en interpretar la realidad del barrio, sino también cómo avizoramos los cambios que deberían advenir para el mejoramiento de la calidad de vida integral de estos espacios. Imperaba en el discurso hegemónico del momento la consolidación de los barrios, entendiendo por ello las mejoras en cuanto a la dotación de equipamientos, servicios, pero sin que se dieran planteamientos de una planificación que resolviera los problemas estructurales acaecidos en los barrios, recordemos cómo el tratamiento de los barrios se hacía con base en cambios de techos, arreglos superficiales de escaleras, batidas en pintar las fachadas de las casas. Fueron años igualmente intensos en cuanto a la discusión en torno a la *rehabilitación de los barrios* y *la asistencia técnica*. En palabras de Bolívar, la rehabilitación

> […] es un programa que debe llevarse a cabo con los habitantes implicados, de mutuo acuerdo, sin imposiciones; como habitante-reconocido, como ciudadanos con iguales derechos a los que viven en la otra parte de la ciudad, la que tiene servicios, equipamientos, comparables a los de los países desarrollados.
>
> Es evidente que en muchos barrios o sectores de estos sería necesario eliminar y reubicar conjuntos de viviendas que permitan dejar el espacio a las nuevas vías o a los equipamientos indispensables. Por eso la REHABILITACIÓN que nosotros propiciamos no puede hacerse sino *con los pobladores* […] creemos necesario llevar a la práctica una REHABILITACIÓN que respete lo creado en tanto y en cuanto patrimonio de sus hacedores […] propiciamos una REHABILITACIÓN que incorpore la técnica apropiada a cada caso; que busca regularizar la tenencia del terreno adueñado, para resolver la causa de muchos desalojos […] (Bolívar 1996: 76).

Desde el lente antropológico De Freitas y Ontiveros advierten que todo proceso de "rehabilitación integral debe pasar por conciliar el mejoramiento y dotación de las redes de infraestructura, servicio, vialidad, equipamientos con el sentido de pertenencia, afecto al territorio habitado. Se trata de hacer espacios vivibles, habitables, donde a la mejor calidad de vida se le una, también, una mejor distribución del ingreso y equidad social" (Ontiveros y de Freitas 1996: 134).

No podemos dejar de mencionar que a la par de nuestra visión en torno a cómo debe mejorarse la calidad de vida física y cultural de los barrios, surge una propuesta muy importante como es la de los profesores arquitectos Federico Villanueva y Josefina Baldó; el proceso de "intervención estructural" lo denominan *habilitación física,* que en palabras de Baldó

> […] se refiere a la planificación, programación, proyección y ejecución de las obras de urbanización que permitan la mejor incorporación de los barrios dentro del correspondiente medio ambiente construido urbano, así como la superación de sus carencias internas en materia de niveles de urbanización. Dada la magnitud de la tarea de habilitación física de los barrios, y dada la urgencia de acometerla, ella requiere de una *Política General de Estado,* de alcance nacional. (Baldó 1996: 306).

A principio de este siglo le corresponde el reto a Baldó como presidenta del CONAVI llevar al terreno de las políticas públicas el importante proyecto que teóricamente construyó junto al destacado arquitecto Federico Villanueva y su equipo de investigación. Los conflictos e intereses políticos del momento no permitieron que una propuesta de tan importante envergadura pudiera plasmarse en la realidad concreta, quedará como una oportunidad histórica perdida con la secuela de un impacto negativo en el mejoramiento de la habitabilidad del barrio.

Avanzado los 90 y parte del nuevo siglo, nos planteamos en el equipo importantes discusiones en torno a la *regularización de la tenencia de la tierra*, ello devendría en un tema clave, no solo como discusión teórica, sino en sus dimensiones políticas, ideológicas, fundamental a resolver. Igualmente, la profesora Teolinda Bolívar desarrolla sus estudios sobre el *Derecho Oficial Paralelo*, entendiendo por esto "[…] un sistema jurídico aún no formal que se ha instaurado en los barrios por la fuerza del uso" (Bolívar 2011: 144).

Hemos de advertir que a la par de la investigación y enseñanzas en los cursos sobre la discusión de los barrios, en los años noventa se generó un importante compartir de experiencias con los habitantes de los barrios. A raíz del *Encuentro Internacional por la Rehabilitación de los Barrios del Tercer Mundo*, celebrado en Caracas en 1991, se dio la posibilidad de intercambio entre líderes comunitarios de Venezuela con otros países de América Latina. La presencia del súper barrio

mexicano y miembros de la Asamblea de Barrios también de México, sirvieron de estímulo para la conformación de la *Asamblea de Barrios* de Caracas, fueron años fructíferos del trabajo mancomunado entre habitantes de diferentes barrios de la ciudad capital y del país en general. En ese mismo encuentro se produce la importante *Declaración de Caracas* como resultado de la reunión de altos funcionarios y responsables políticos de países africanos, asiáticos, europeos y de América Latina. La discusión central tuvo como objetivo abordar los términos de referencia para una política de rehabilitación.

Un importante valor agregado de este encuentro es la producción del libro *La cuestión de los barrios. Perspectiva Actual* (1996), importante material que, en su perfil interdisciplinario, nos brinda una lectura transversal de la realidad barrial con enfoques venidos de la arquitectura, urbanismo, ingeniería, derecho, filosofía, sociología, geografía y antropología.

Así mismo esta década fue de importantes intercambios entre líderes comunitarios de la ciudad de Caracas y de líderes de otras partes del mundo. Cuba, México, hasta Senegal-Dakar, los países receptores escucharon lo que acontecía en esta parte del mundo: las luchas, los avatares, las privaciones, la iniquidad, pero también la valentía de hacer ciudad, las esperanzas, el trabajo del día ante el desalojo, el empeño por hacer del barrio el lugar de vida, con sus riquezas humanas, sociales, culturales, espirituales.

No podemos dejar de mencionar como un gran avance de estos tiempos de producción en lo referente a la investigación urbana y muy particularmente con lo que tiene que ver con la realidad del barrio, la circulación del *Boletín Ciudades de la Gente* (coordinado por Bolívar, 1994-2004), una rendija a través de la cual se muestran las vivencias tanto de los barrios venezolanos como latinoamericanos y de otras regiones. Otra importante producción fue el libro *Hacedores de Ciudad* (AAVV 1995). En el estilo más etnográfico, habitantes de diversos países latinoamericanos narran sus historias, sus vivencias, logros, dificultades en hacerse un espacio en la ciudad. Se debe a Teolinda Bolívar el extraordinario esfuerzo de articular, reunir estas voces que nos develan un mundo de privaciones, pero también nos enseñan los trayectos y recorridos para la superación de las mismas.

Noviembre de 1996. Es el mes y año de la fundación de la *Red Solidaria de Comunidades Autónomas-RedSCA*. En el informe que se elaboró titulado "Develando el sentido y devenir de la Red Solidaria de comunidades Autónomas. La RedSCA" en la edad de la razón (Bolívar s.f.), se explican los orígenes de la red:

> En la reunión de Hábitat II, la Cumbre de la Ciudad, celebrada en 1996 en Estambul-Turquía, la Fundación Charles Léopold Mayer para el Progreso de la Humanidad promovió y ayudó a realizar un Foro

> de Habitantes entre pobladores de barrios de África, América Latina y Europa. Una de las conclusiones de aquel Foro fue la creación y/o fomento de redes internacionales de habitantes que permitieran –entre otras cosas– su expresión directa –sin intermediarios–, la defensa de sus derechos y el intercambio y desarrollo de sus participantes con miras a su fortalecimiento.
>
> En Caracas […] creamos una red de habitantes y universitarios, aprovechando la amplia experiencia organizativa que ya existía entre las comunidades populares venezolanas y los universitarios como aliados, al haber compartido experiencias diversas, especialmente relacionadas con la mejora del patrimonio construido por los habitantes, también conocido como hábitat popular urbano. De esta manera nació la RedSCA, que se nutre de aprendizaje de los caminos creados, siempre en alianzas […] una red que en ningún caso pretende absorber las organizaciones existentes, ya que, por el contrario, su fuerza se fundamenta en el respeto y fomento de aquéllas; de allí el nombre que después de muchas discusiones adoptamos: Red Solidaria de Comunidades Autónomas. (Bolívar s.f.: 3).

Como miembro fundador de la Red y participante por muchos años en la misma, recuerdo vívidamente esos encuentros espontáneos de habitantes, universitarios, a veces algunos funcionarios, una riqueza que se derivaba de la comunicación fluida, del intercambio de vivencias y experiencias, donde la escucha atenta de lo que le ocurría al otro, de lo que acontecía en su barrio, servía como mecanismo de evaluación, de aprendizaje para ayudar en la búsqueda de los caminos idóneos para la resolución de los conflictos y problemas particulares existentes en cada comunidad, ciertamente lo vivencié como un saber compartido, donde se aprendía cómo una comunidad enfrentó tal o cual situación, no dejaba de faltar también opiniones sobre temas más allá del hábitat, que se constituía en el centro de las discusiones, la familia, la pareja, la salud, la educación, el malandro, temas y vivencias que eran también del orden del día. Por lo general las reuniones se hacían cada sábado de comienzo de mes y podía ocurrir que la asistencia se redujera a unos pocos o a veces sorprendentemente una asistencia fluida, pero lo interesante de constatar era que para muchos se había convertido en el espacio necesario, en su espacio. En entrevistas realizadas a los miembros de la Red para la elaboración del documento citado, encontramos opiniones como estas: "La Red es la sala de mi casa, es el lugar de encuentro, alegrías, disidencias, fiestas, emociones nuevas y nuevos aprendizajes, ventana y camino, sendero de conocimiento de los habitantes del mundo, con nuestras igualdades y diferencias […]" (Bolívar *et al*. s.f.: 12).

El Leitmotiv de la Red: construir siempre en alianza:

> La Red la conformamos tanto habitantes como profesores-investigadores, estudiantes, funcionarios, que tengan a bien sumarse a la filosofía de la RedSCA. En este caso, es importante segur legitimando la concepción de que todos somos red, todos somos aliados. Los habitantes aliados de la universidad, porque con su saber ellos han permitido nutrir el trabajo diario de aquellos que escogimos como ámbito de producción académico adentrarnos en la dinámica y cotidianidad del barrio, escogencia intelectual, pero también una escogencia de vida […]
>
> La universidad aliada de los habitantes, porque el saber académico ha aportado nuevas dimensiones al trabajo comunitario. El aprendizaje ha sido mutuo. En este sentido, debemos fortalecer, no perder nuestro norte: la pluralidad y heterogeneidad de conciencias y saberes, que a la fecha nos ha permitido dar lecciones de tolerancia y respeto hacia el otro-los otros (Bolívar s.f: 33).

La RedSCA desde sus años de creación incentivó y ayudó en el delineamiento de algunos encuentros nacionales y hasta internacionales, referidos al tema del hábitat. Hasta estas líneas hemos podido conocer grosso modo los años de intenso trabajo como grupo de investigación, es importante destacar que además de la participación en actividades colectivas, el grupo también permitió el desarrollo de intereses académicos y de investigación particulares; en mi caso, además de participar en este encuentro interdisciplinario, desarrollo mis estudios sobre la *casa de barrio* (Ontiveros 2000) desde sus aspectos simbólicos y culturales.

Bajo la reflexión de la memoria espacial, un cuadro social de la memoria colectiva, desde la propuesta clásica de Maurice Halbwachs, dedico años a trabajar en este sentido. En otro artículo resumo grosso modo de qué se ha tratado mi estudio en torno al espacio doméstico popular, a continuación, transcribo algunos pasajes del mismo:

> En nuestros estudios en torno a la vivienda del barrio, hemos partido de una serie de referencias teóricas, que nos han permitido abordar tanto sus aspectos físicos como socioculturales. Uno de los rasgos que podemos destacar es cómo forma parte de su impronta, la tendencia a que ésta sea producida por sus moradores, siendo así, la vivienda recoge fragmentos de la vida social del grupo. A través del espacio doméstico podemos llegar a entender los dominios del parentesco, el sentido de la vecindad, las relaciones de género, los aspectos religiosos, políticos, económicos, entre otros. Por ello, consideramos que la casa constituye un *lugar antropológico,* siguiendo la propuesta del antropólogo francés Marc Augé, ya que, como espacio micro, condensa principios de relaciones,

> prescripciones y prohibiciones, que dan tanto coherencia interna como externa a los grupos […].
>
> El tiempo, la dedicación y el empeño que se invierte en la construcción de la vivienda por las familias (incluyendo la primera fase, el rancho), nutre el sentido de pertenencia con relación al espacio construido, alberga el sentimiento de ver cumplir los proyectos de vida, lleva indefectiblemente al amarre de una identidad territorial (apego ante la obra creada) y a la construcción de una *alteridad social interna,* correspondiendo a prácticas y reglas codificadas del espacio […], las cuales permiten la diferenciación de un grupo con relación a otro, por lo tanto, alrededor del hacer casa, se establecen formas concretas de dominio y apropiación del lugar, operando para ello toda una estructuración simbólica y memoria del entorno, cargado de *sentido* el uso y función que los habitantes le dan a sus espacios fundados […]
>
> Para la comprensión de lo que la casa de barrio es, no podemos dejar de lado, que ésta es una elaboración cultural, marca su creación el *destino de clase* (pobres urbanos), la memoria extensa (cuando se viene de otro lugar: lo rural, otro núcleo urbano, otro barrio), manifestaciones, prácticas sociales, hábitos, modos de vida, característicos de estos sectores, por ello, estos dispositivos se hacen concretos, se cualifican en el espacio-territorio barrio, dando cuenta así de los marcadores de identidad que pueden caracterizar a un territorio popular urbano […]
>
> La vivienda puede dar cuenta de los ritmos temporales de la familia, su *memoria larga,* de elementos del pasado que se mantienen, así como los cambios y transformaciones de los elementos de la cultura. Justamente, las relaciones, conflictos, identidad, alteridad, que se manifiestan en torno al hábitat popular, nos permiten aseverar que es más que un techo (Ontiveros 2014: 521-522).

Propongo junto con el antropólogo Júlio de Freitas, la redimensión conceptual de los barrios, entendidos estos como *territorios populares contemporáneos*. Esta redimensión se deriva al entender contextualmente los cambios advenidos en la ciudad, su crecimiento exponencial y por ende las de sus barrios, lo cual impacta en la vida societal de estos espacios, decíamos cómo "A partir de la década de los cincuenta en nuestra ciudad capital comienzan, en nuestra opinión, a intensificarse estas formas de reapropiación del suelo urbano. Ello nos permite caracterizar más claramente a los barrios […] *territorios populares contemporáneos,* nuevos espacios con una dinámica sociocultural particular, pero inmersa en la sociedad envolvente" (Ontiveros y De Freitas 2006: 221). En el artículo ya citado (Ontiveros 1995) argumento con mayor claridad el porqué de esta construcción:

> Giairo Daghini observa que es propio de la 'condición metropolitana' que "…las formas diferentes de memoria colectiva –aquellas del lugar de origen y aquellas que se constituyen en los lugares de amarres o de pasaje– se midan en formas diversas del imaginario social, interactúen las unas en relación a las otras, se modifiquen, se traduzcan las unas en las otras en un movimiento de oposición, de fusión, de replegamiento" […]. Intuimos que ello también es propio de los territorios populares, las oposiciones, fusiones, complementariedades de tradición, cotidianidades, venidas de muchos lugares, que logran amalgamarse por el sustrato y "base de datos culturales populares" de aquellos que conforman el espacio-barrio.
>
> La combinación del barrio-pueblo y barrio-ciudad, lo tradicional y lo moderno, el sentido de pertenencia y el distanciamiento, la pluralidad de memorias y su entrecruzamiento, las socialidades múltiples, la creación colectiva ante la urgencia social, la tensión y conflictos producto del contexto socio-estructural de estos territorios, delinearán y configurarán sus nuevas dinámicas (Ontiveros 1995: 42).

El interés por los barrios y la ciudad nos llevó indefectiblemente a acercarnos al espacio público. Desde su dimensión antropológica, tomo en cuenta el valioso aporte del antropólogo español Manuel Delgado, figura fundamental de estos estudios. Para nosotros lo más importante es constatar que cuando hacemos referencia al espacio público y lo leemos desde la afirmación de que a partir de este podemos hablar del ejercicio de la ciudadanía, de la comprensión del par identidad/alteridad, de los principios de la gobernabilidad en el espacio urbano, estamos hablando de la posibilidad de que debe ser un espacio ganado para los habitantes pobres de la ciudad, el espacio público lo podemos entender como la bisagra entre la casa-barrio/ciudad. Desde esa lógica argumentativa continúo trabajando en esa tríada barrio/ciudad/espacio público.

Manteniendo sostenidamente mi interés en la realidad barrio, me aproximo desde hace unos seis años a la *antropología de la experiencia*, a la luz del antropólogo Víctor Turner (Ontiveros 2009, 2010a, 2010b), donde a través de la circulación de las vivencias, de los dramas sociales y los mecanismos de reajustes de la cotidianidad, se lleva a cabo la relación paradójica entre la inclusión/exclusión; tuvimos como referencia empírica un estudio realizado en el barrio Los Pinos, Hoyo de la Puerta, Baruta. El estudio desde la antropología de la experiencia nos permite tener una lectura renovada del barrio y también una aproximación a la ciudad y al espacio público.

Fue una década de muchos avances en cuanto a la ebullición de estudios interesados en la discusión en torno a la invisibilización, segregación, marginación de los

espacios autoproducidos. El debate político en cuanto a la interpretación de los cambios en el interior de estos espacios: ¿consolidación?, ¿rehabilitación? Hoy se le suma el de "transformación" de los barrios. El enfrentamiento en el entender cómo se involucran los habitantes en la resolución de los problemas de la vida urbana y como bien lo hemos señalado, nos rebelamos y nos rebelaremos ante posturas de pensamientos hegemónicos, derivados de una planificación tecnocrática. Insistimos que, si bien se habla, citando a Paulo Freire, de una pedagogía del oprimido, es necesario una pedagogía de los funcionarios, técnicos, todo aquel que desde fuera participa en el mundo de vida de los sectores populares, en la comprensión de los barrios y su gente. Ello inspirado también en las propuestas del antropólogo Chombart de Lauwe.

Nuestra lectura siempre ha sido de corte interpretativo, cualitativo, de escucha atenta y mirada aguda, humilde, de diálogo honesto. En nuestro caso, el contacto directo con las comunidades populares urbanas ha sido nuestro baluarte para empoderarnos de una forma de hacer ciencia interpretativa, porque lo que siempre nos caracterizó no es que investiguemos "sobre" una población, sino "con" ella, como lo advierte la antropóloga Rosana Guber (2006) y con ello establecer una *reciprocidad de sentidos*, porque al igual que las comunidades, nosotros no somos los mismos en cada contacto, en cada habla, en cada tejido del discurso colectivo que se nos presenta.

Dejaremos para otro encuentro el exponer nuestro recorrido metodológico, sostenido como ya señalamos en una visión cualitativa, entendiendo la etnografía como proceso. No pudimos dar cuenta de la rica producción de nuestros pares, pero basta con nombrar a algunos de ellos para percatarnos que las generaciones futuras tienen mucho por cotejar, por redescubrir, justamente ello se convierte en un reto y en una advertencia, el producto teórico de por lo menos los últimos veinte años debe servir como garantes de nuevas interpretaciones de lo social, no podemos mirar la historia del tiempo presente, sin percatarnos de las múltiples interpretaciones por demás vigentes para los tiempos por venir.

Existe una memoria del saber, para transformar debemos estar atentos de esa memoria del saber urbano. Lo nuevo que nace de lo viejo, como siempre nos dice Teolinda Bolívar, puede ser aplicable a estas reflexiones que nos trajeron aquí. Igual pienso de los otroras líderes comunitarios, sus lecciones de vida son fundamentales para comprender las dinámicas de la ciudad y de los territorios populares hoy. Gracias a mis apreciados compañeros por ese trabajo diario: Iris Rosas, Mildred Guerrero, Júlio De Freitas, Ana Janse, Tosca Hernández, Fanny Díaz, Jeannette Díaz, Armando Gutiérrez, Hilda Torres, Joel Valencia, Pablo Molina. A nuestra maestra Teolinda Bolívar.

A nuestros pares Ives Pedrazzini, Magaly Sánchez, Esther Elena Marcano, Ana Semeco, John Foley (+), Esther Weinselfed, Euclides Sánchez, Ana Brumlik (+), Alberto Lovera, José Matamoros, Fernando Giulianni, Luz Marina Toro, Andrés Antillano, Dyna Guitián (+), Samuel Hurtado, Alejandro Moreno (+), Newton Rauseo, Argentina Morúa, Nicolás Díaz, Oscar Olinto Camacho, Ariana Tarhan, Federico Villanueva (+), Josefina Baldó, Roberto Briceño-León, Beatriz Fernández, Cecilia Cariola, Yuraima Martín, Xiomara Ponce, Pedro Trigo, Alfredo Cilento, entre otros, acuciosos estudiosos de la ciudad, los barrios y su gente. A la nueva generación: Yelitza Mendoza, Pavelyn Márquez, Carola Herrera, Yatzaira Fragoso, Andreína Torres, Víctor Pineda, Enrique Rey. A nuestros apreciados habitantes de los barrios, Ricardo Bolívar, Anuncia, Sra. Rosa de Peña, Cuny, Carmelo, Mildred Fuente, Belkis Moncada, Ramón Tirado, Sra. Angela, Sr. Cheo, Bernardo Rodríguez, Sr. Carlos, Sra. Gregoria (+), la maestra Meza (+), Teresita, Migdalia, Totoño.

Seguimos escudriñando en las lógicas que conforman la vida societal del barrio, desde sus procesos complejos de producción, comprometidos en subrayar que los barrios forman parte de la estructura urbana, lo que nos obliga a avanzar en el camino del entendimiento de la ciudad, no solo como contexto referencial geográfico, sino justamente como ese espacio físico, material, a propósito de sus dinámicas de uso, de las prácticas sociales que se inscriben en su suelo, *entender la ciudad desde su condición urbana* y por ende la condición urbana de los territorios populares, ya que estos

> […] territorios a través de su composición y recomposición material nos invitan a reflexionar en torno al derecho que tuvieron miles de familias por la conquista del espacio urbano, es fundamental repensar la condición urbana de estos territorios, esto es, las lógicas del vivir urbano y sistemas de vida que fueron creados y recreados en estos espacios y donde las confluencias de modos de ser diferentes […] nutrieron sus registros identitarios. Estos territorios populares, consideramos que son homogéneamente heterogéneos. Nacidos de las mismas condiciones históricas, han reproducido habitus urbanos particulares, lo que nos lleva a pensar en el aporte integral y en las transformaciones que amerita la ciudad, sus realidades y procesos deben ser leídos desde la diversidad y en la producción de una cultura nutrida del amarre con la tradición, de las resemantizaciones de las cotidianidades de la urbe, de lo propio barrial y de las tensiones y conflictos que emergieron de la exclusión y segregación. (Ontiveros 2014: 11).

Referencias citadas

AAVV. 1995. *Hacedores de ciudad*. Caracas: UCV, Fundación Polar, CONIVE.

Baldó, Josefina. 1996. "Aspectos técnicos de la habilitación física de los barrios. Presentación". En: Teolinda Bolívar y Josefina Baldó (comps.), *La cuestión de los barrios. Perspectiva actual*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, Fundación Polar, UCV.

Bolay, Jean Claude *et al*. (coords.). 1996. *Nuevas oportunidades. Participar y planificar*. Caracas: Institut de Recherche sur l'Environnement Construit, École Polytechnique Fedérale de Lausanne (IREC/EPFL), Fondation pour le Progrés de l'Homme (FPH), Facultad de Arquitectura y Urbanismo/FAU-UCV.

Bolívar, Teolinda (coord.). 1994-2004. *Boletín Ciudades de la Gente. Latinoamérica por la rehabilitación integral de los barrios*. Caracas: FAU-UCV.

_____. 1996. "Rehabilitación y reconocimiento de los barrios urbanos. Su necesidad y riesgos". En: Teolinda Bolívar y Josefina Baldó (comps), *La cuestión de los barrios. Perspectiva actual*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, Fundación Polar, UCV.

_____ (coord.). s.f. *Develando el sentido y devenir de la Red Solidaria de Comunidades Autónomas. La RedSCA en la edad de la razón*. Caracas: Fundación Charles Léopold Mayer para el Progreso del Hombre (FPH), FAU-UCV.

Bolívar, Teolinda *et al*. 1994. *Densificación y vivienda en los barrios caraqueños. Contribución a la determinación de problemas y soluciones*. Caracas: Mindur-CONAVI.

Bolívar, Teolinda *et al*. 1996. "Hombres e instituciones clave de proyectos urbanos". En: Jean Claude Bolay, David Kullock, Mabel Cruz, María Elisa Meira y Teolinda Bolívar (coords.), *Nuevas oportunidades. Participar y planificar*. Caracas: Institut de Recherche sur l'Environnement Construit, École Polytechnique Fedérale de Lausanne (IREC/EPFL), Fondation pour le Progrés de l'Homme (FPH), FAU/UCV.

Chombart de Lauwe, Paul-Henry. 1996. "Dinámica cultural y creación popular". En: Teolinda Bolívar y Josefina Baldó (comps.), *La cuestión de los barrios. Perspectiva actual*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, Fundación Polar, UCV.

Guber, Rosana. 2006. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Enciclopedia Latinoamericana de Sociocultura y Comunicación, Grupo Editorial Norma.

Martínez Miguelez, Miguel. 1991. *La investigación cualitativa etnográfica en educación. Manual teórico-práctico*. Caracas: Editorial Texto.

Ontiveros, Teresa. 1995. "Densificación, memoria espacial e identidad en los territorios populares contemporáneos". En: Emanuele Amodio y Teresa Ontiveros (eds.), *Historias de identidad urbana. Composición*

y recomposición de identidades en los territorios populares urbanos. Caracas: Trópykos, Ediciones FaCES-UCV.

_____. 2000. *Memoria espacial y hábitat popular urbano. Doce experiencias familiares en torno a la casa de barrio*. Caracas: Trópykos. Ediciones FaCES-UCV.

_____. 2009. "Experiencia de vida social y construcción de sentido. Bases para la comprensión de la vida societal del barrio Los Pinos, Hoyo de la Puerta, Baruta. La Urdimbre teórica". En: Adelaida Struck (comp.), *La investigación en la FaCES: Una visión integral*. Caracas: Instituto de Investigación Económicas y Sociales "Dr. Rodolfo Quintero", FaCES-UCV.

_____. 2010a. Los Pinos: vivencia, dramas sociales y construcción de sentido. Aproximación a un territorio popular urbano desde la Antropología de la experiencia. *Cuaderno Urbano. Espacio, cultura y sociedad*. 9 (9).

_____. 2010b. La experiencia interpretada desde el punto de vista del investigante. Narrativa y reflexividad local desde la Antropología de la Experiencia. Caso barrio Los Pinos, Baruta. Área Metropolitana de Caracas. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. 16 (2).

_____. 2014. "La casa de barrio. Su forma y expresión. Una aproximación desde la etnoarquitectura". En: Teolinda Bolívar, Mildred Guerrero y Marcelo Rodríguez Mancilla (coords.), *Ciudades en construcción permanente. ¿Destino de casa para todos?* Quito: Abya-Yala, CLACSO, UCV, Universidad Politécnica Salesiana.

Ontiveros, Teresa y Júlio De Freitas. 1996. "Repensando el barrio. Papel del antropólogo en la rehabilitación de los espacios autoproducidos". En: Teolinda Bolívar y Josefina Baldó (comps.), *La cuestión de los barrios. Perspectiva actual*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, Fundación Polar, UCV.

_____. 2006. Hacia la comprensión del uso de los espacios públicos-privados en los territorios populares contemporáneos. *Cuaderno. Espacio, cultura, sociedad*. (5).

Rosas Meza, Iris. 2004. "La cultura constructiva de la vivienda en los barrios del Área Metropolitana de Caracas". Tesis para optar al título de doctora en Arquitectura, Doctorado en Arquitectura, FAU-UCV. Caracas.

ANTROPOLOGÍA POLÍTICA

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA •

ANTROPOLOGÍA POLÍTICA

Lenguaje y discurso: cómo reconciliar las identidades políticas y culturales en América Latina[1]

Nelson Acosta Espinosa[2]

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 Pittsbourgh, 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 posee 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 lingüísticismo: 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 Willliams 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 adequidad[6] 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 adequidad como expresión del conjunto de fuerzas sociales, políticas y culturales que proporcionaron sustentabilidad y direccionalidad al modelo de modernidad sobre el cual se intento 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 (Pecheaux); 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 adequidad 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 "adequidad") 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 saussereano 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 practica 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 "indicidibilidad" 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 reductibles 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 psicoanalisis, 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, apropiándoselo 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 acto 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 Nietzche, 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 ejercen 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 desprevenidamente 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 inadmisible 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 aprehendían 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.

Fiestas de Estado y regímenes políticos en Venezuela o la Fiesta de Estado como instrumento de dominación[1]

Alexander Mansutti Rodríguez[2] y Erick Lares[3]

1 Original tomado de: Rodríguez, Alexander Mansutti y Erik Lares. 2016. Fiestas de Estado y regímenes políticos en Venezuela o la Fiesta de Estado como instrumento de dominación. *Boletín Antropológico*. (91): 153-168.

2 Alexander Mansutti Rodríguez (Roma, Italia) es antropólogo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de México, con Maestría en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Venezuela, y DEA y Doctorado en Antropología Social y Etnología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Ha trabajado entre campesinos andinos y pueblos indígenas del oriente y sur de Venezuela. Sus trabajos más importantes han sido: los manuales de cultura bilingües con la Fundación La Salle, proyecto pionero en educación intercultural bilingüe que produjo diez libros (uno por pueblo indígena); una investigación etnológica sobre los piaroas; un trabajo sobre derechos de los pueblos indígenas; y, por último, el acompañamiento y asesoría a la Comisión de Pueblos Indígenas para la redacción de la Constitución Bolivariana de Venezuela de 1999. Además, ha hecho investigaciones de complejidad sociológica como la ubicación de los pueblos indígenas para el Instituto de Minería del estado Bolívar (IAMOT), un diagnóstico sobre los polos generadores de violencia en la Reserva Forestal de Imataca para el Banco Mundial y un diagnóstico sobre la situación de los bosques en Venezuela para el Observatorio Mundial de Bosques. Ha colaborado con los pueblos piaroa y hiwi en la sustanciación legal con el fin de dotarlos del territorio que les pertenece en las cuencas del Sipapo y Samariapo. En 1995 cofunda el Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana. Vive en Cuenca, Ecuador, donde trabaja en la Universidad Nacional de Educación, en la que su trabajo ha sido reorientado hacia lo pedagógico y la educación intercultural bilingüe. Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales, y capítulos de libros.

3 Erik José Lares Belmonte (Ciudad Bolívar) es técnico superior en Informática del Instituto Universitario de Tecnología Industrial Rodolfo Loero Arismendi (IUTIRLA). Desde 1996 trabaja en el Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana, de la Universidad Nacional Experimental de Guayana (CIAG-UNEG), como auxiliar docente II. Su labor se centra en realizar las bases de datos del CIAG-UNEG, además de la elaboración de mapas. He contribuido en el desarrollo de varios proyectos cartográficos, como el de Demarcación de los hábitats indígenas de la cuenca del Caura, la elaboración del Mapa de los toponímicos del Orinoco y de Poblamiento de Guayana, trabajando con los antropólogos Alexánder Mansutti Rodríguez y Nalúa Silva Monterrey tanto en la parte informática como en campo recolectando información sobre este y otros tópicos relacionados. Ha participado como coautor de varias publicaciones, entre las más destacadas: artículos Etnología de los Grupos Piaroa, una aproximación (revista *Antropológica*, 2013) y Fiestas de Estado y regímenes

Se dice que la diferencia de las fiestas entre las sociedades indígenas y las contemporáneas es el alto contenido simbólico y religioso de aquellas mientras que las contemporáneas serían más banales, más laicas, las "primitivas" con efectos más estructurantes, las modernas menos significativas (Obadia 2009). En este ensayo veremos el alcance de estas caracterizaciones a priori asignadas a uno y otro tipo de fiesta, evaluando el rol que juegan en una sociedad como la venezolana las "Fiestas de Estado" para fundar una mitología propia, con sus dogmas característicos, que legitimen simbólicamente la existencia del Estado y de las diferentes formas que va adquiriendo.

La información proviene del proyecto "Fiestas en Guayana", cuyo objetivo general consiste en "identificar, conocer y describir las circunstancias espacio-temporales de los eventos comunitarios, regionales o nacionales que conmemoran hechos ocurridos en el pasado, celebran ritos de transición en el presente o aprovechan momentos cíclicos o eventuales que imponen un cambio en la rutina social de los involucrados" (Mansutti y Lares 2007: 3). Comenzamos este proyecto extrayendo de las fuentes periodísticas regionales entre 1907 y 2010 todas las noticias relacionadas con actos festivos realizados en la región.[4] Esta actividad nos permitió introducirnos en la historia de la celebración de aquellas fiestas que interesaban a las élites que dirigían o leían los periódicos, una actividad a la que solo pudo acceder el pueblo llano una vez que se masificó la educación y con ella la lectura.

Es importante señalar que tenemos años en los que no fue posible obtener la data, sea porque no se guardaron en el archivo los números de la prensa regional, sea porque aún no hemos llegado a la totalidad de esos años. Sin embargo, lo que surge de la data y que analizaremos en este artículo es el hecho de que hay una estructura de historias celebradas que constituyen un ciclo anual y que incluye la gesta de los fundadores de la sociedad en su conjunto, y que hay otro lote de historias que surgen de las necesidades particulares de legitimación de aquellos regímenes que necesitan constituir una gesta propia, heroica a similitud de la de los héroes fundadores de la República, que los justifique y legitime discursiva y políticamente al convertirlos en continuadores y emuladores modernizados de la gesta patria. A eso aludiremos en las páginas siguientes.

políticos en Venezuela o la Fiesta de Estado como instrumento de dominación (*Boletín Antropológico*, 2016), en coautoría con Alexánder Mansutti.

4 En la configuración de la base de datos de este proyecto han participado estudiantes del Proyecto de la Carrera en Turismo de la Unidad Nacional Experimental de Guayana (UNEG, Ciudad Bolívar, Venezuela). A ellos nuestra gratitud.

El concepto de fiesta

La fiesta, entendida como un evento que rompe la rutina conmemorando situaciones de transición (bautizos y matrimonios, por ejemplo), un momento histórico (las fiestas patrias, por ejemplo), una circunstancia (el día de la santa o del santo patrón o patrona), un momento de un ciclo (la Semana Santa, la Navidad), un evento circunstancial (una buena cosecha, una sequía), el fin de un compromiso (el *bepekotono* o corte de pollina de los kari'ña), es un hecho universal y de gran influencia en la vida de los seres humanos.

Sin embargo, ha sido poco considerada como un objeto de estudio teórico. De hecho, son escasos los trabajos que la tocan desde la filosofía (Huizinga 1938, Caillois 1939, Pieper 2006) o desde la sociología o antropología (Mauss 1966, Turner, 1969, 1974, Leach 1961). Pareciera que la fiesta no fuera un objeto de estudio atractivo por las dificultades de generalización que plantea evocar desde una sola noción, en nuestro caso la noción de fiesta, una enorme cantidad de eventos ampliamente diferenciados entre sí.

La etimología de las palabras que la evocan pudiera sernos útil. El latín *festus* de donde viene el sustantivo latino *festa* está en el origen de la palabra fiesta en castellano. Ella significa alternativamente "fiesta" o "vacaciones". Esta coincidencia entre fiesta y vacaciones en el origen de la palabra nos permite coincidir con Pieper (2006: 12), cuando dice que la fiesta es "[…] una interrupción del paso gris del tiempo". Lo que es propio de la fiesta es el hecho de liberar al hombre de la rutina en general y en particular de desprenderse de la cadena de procurarse sus medios de subsistencia durante el tiempo que la fiesta ocurre. El sentido de la fiesta, como evento marcador y diferente de la cotidianeidad, no está fuera de ella sino en ella misma.

La fiesta se justifica porque existe la rutina y el trabajo. Si no hubiera sometimiento al trabajo cotidiano no serían necesarias las fiestas. Por ello la primera justificación de las fiestas es la liberación que producen. De hecho, la fiesta no solo implica el cese de la producción sino con frecuencia su fasto consumo, incluso dispendioso, de lo que ha costado mucho producir tal como ocurre con el *potlach* descrito por Mauss (1966) en su "Ensayo sobre el Don", en el *Warime* descrito por nosotros (Mansutti Rodríguez 2006) y en eventos contemporáneos como la Navidad o la Fiesta de las Fallas en Valencia (España). En consecuencia, la fiesta es expresión de riqueza, así esta sea mínima: solo puede festejar quien acumula riquezas que puede gastar durante la fiesta.

En la fiesta se busca reafirmación o renovación. Se busca reafirmación cuando ella remarca nuestra condición. Ello es lo típico de las fiestas patrias o de las fiestas gremiales, por ejemplo. Se busca renovación y con frecuencia transformación

cuando ella nos permite cambiar incluso para llegar a ser otro: es el acto, por ejemplo, de la comunión católica o de los ritos de transición: bautismos, ritos de las primeras reglas (menarquías), matrimonios, culto a los muertos, etc. Ello implica ir más allá de las barreras temporales que impone la existencia del individuo para regresar e incidir en ellas transformándolas. El joven que entra al *ruwode* piaroa para conocer el secreto de las máscaras y las voces musicales sale de allí hecho un hombre. Ya no hay regreso. El cambio se ha consumado.

Se dice desde una perspectiva evolucionista que la fiesta en las sociedades tradicionales era "colectiva, efervescente, saturada de símbolos y sacralizada" (Obadia 2009). Como tal era mecanismo de expresión de pulsiones humanas fundamentales (Freud 1972) y razón de ser del orden social ordinario (Duvignaud 1977), retorno a los tiempos míticos del caos (Caillois 1950) e instalación de la civilización dentro de la historia siguiendo un ciclo mítico (Elliade 1969). Por contraste, las fiestas contemporáneas serían laicas. Reflexionaremos si este es efectivamente el rasgo que las distingue y lo haremos específicamente desde las "fiestas de Estado", es decir, aquellas que definimos como las que expresan un discurso desde el Estado para conmemorar y justificar hechos fundadores de su existencia. Son, vistas desde la totalidad, micro relatos que articulan un hecho societario con una sucesión de hechos históricos que lo legitiman. En Venezuela, las fiestas patrias están asociadas a efemérides claves de los eventos que llevaron a la independencia frente al imperio español o con el nacimiento y muerte de El Libertador Simón Bolívar. Además, en la Guayana venezolana se festeja como propio y regional el Día de la Batalla de San Félix, cuando los ejércitos patriotas liberan a la región del dominio español (Mansutti y Lares 2007).

Las fiestas de Estado venezolano en los últimos cien años

Según nuestros análisis, las fiestas patrias pueden clasificarse en dos grandes tipos: aquellas que fundan en el tiempo los orígenes del Estado Nación y aquellas que fundan la modalidad de gobierno particular que en ese momento domina. Unas son fiestas que explican el origen y que perduran en el tiempo, y las otras duran el tiempo que se mantengan en el poder quienes las promueven. Ambas narran una gesta heroica, pero la primera trasciende a los gobiernos particulares. Las segundas son promovidas por el sector que hegemoniza el poder en un momento determinado con la clara intención de sembrarlas en la identidad popular como una fi esta de origen trascendente que sobreviva en el tiempo como fiesta fundadora y al mismo título que las grandes fiestas nacionales. Hasta ahora ninguna fiesta de este tipo logra mantenerse luego de la desaparición del líder que la inspira. Para ser sembradas en el imaginario popular, los promotores generan analogías con las grandes fiestas de origen del Estado y desarrollan la idea que el caudillo que dirige es continuador de la obra de los fundadores de la República en

general y de Simón Bolívar en particular. Lo normal es que estas fiestas asociadas a la coyuntura política duren lo que dura la coyuntura: finalizada la modalidad del gobierno que la propone, desaparece la fiesta que la legítima.

Si revisamos los resultados del arqueo realizado durante un siglo a la prensa regional, nos encontramos con las siguientes "fiestas de Estado" que se han venido realizando ininterrumpidamente durante el último siglo:

Nombre de la fiesta	Fecha de la conmemoración	Suceso conmemorado
Natalicio del Libertador	24/07	Natalicio de Simón Bolívar en Caracas.
19 de abril de 1810	19/04	Firma del Acta por la cual se reafirma la lealtad a Fernando VII en contra de Napoleón Bonaparte. Destitución del capitán general Vicente Emparan.
Declaración de la Independencia de Venezuela	05/07	Firma del Acta de la Declaración de la Independencia de Venezuela.
Congreso de Angostura	15/02	Reunión del Congreso Constituyente que redacta la primera Constitución de la República de la Gran Colombia que incluía la Nueva Granada, Venezuela y Ecuador.
Batalla de Carabobo	24/06	Última gran batalla de la Guerra de Independencia de Venezuela. Se conmemora también el Día del Ejército.
Muerte del Libertador	17/12	Se conmemora el día en el que fallece en Santa Marta, Colombia, Simón Bolívar.
Día de la Raza, luego Día de la Resistencia Indígena	12/10	Se conmemora la llegada de Cristóbal Colón a la isla de La Española en América.

Día de la Bandera	03/08, antes 12/03	Se conmemora la traída de una bandera para Venezuela por el general Francisco de Miranda.
Día de la Juventud	12/02	Batalla de La Victoria, durante la Guerra de Independencia, por la cual los seminaristas patriotas se enfrentan y detienen a las tropas del temible general José Tomás Boves.

Tabla 1. Fiestas que conmemoran la independencia de España y la fundación de la República

Es fácil constatar que, salvo el natalicio y la muerte de Simón Bolívar, asociadas al culto a Bolívar como Padre de la Patria, estas fiestas aluden a los momentos claves de la fundación de la nación venezolana: el "Día de la Raza", llamado a festejar la llegada de las huestes de la corona española a América y ahora "Día de la Resistencia Indígena" a ese proceso; la gesta libertadora, iniciándose con el nacimiento de quien la liderizará, Simón Bolívar, y culminando con su muerte en 1830: esta gesta incluye la traída al país de la primera bandera por Francisco de Miranda en 1806, la Declaración de la Independencia el 19 de abril de 1810, la firma del Acta de la Independencia el 5 de julio de 1811, el Día de la Juventud que conmemora una batalla, la de La Victoria en 1814; el Congreso Constituyente de Angostura de 1819 cuando se decreta la Gran Colombia, la Batalla de Carabobo el 24 de junio de 1821 con la que se sella la independencia del país y la muerte de Simón Bolívar el 17 de diciembre de 1830, con la que se cierra el ciclo de la gesta libertadora. Son por tanto los capítulos de una gesta constitutiva del Estado Nación venezolano que comienza con la llegada de Cristóbal Colón a América y culmina con la muerte del Libertador en 1830. Estas son las fiestas constantes.

Si revisamos ahora otras fiestas de Estado que se realizaban a partir de 1911, ya durante la dictadura de Juan Vicente Gómez (1908-1935), quien derroca en golpe de Estado al general Cipriano Castro, nos encontramos con las siguientes:

Nombre de la fiesta	Fecha de la conmemoración	Suceso conmemorado
Batalla de Ciudad Bolívar	19/07/1903	Las tropas del gobierno de Cipriano Castro al mando del general Juan Vicente Gómez, quien luego lo depondría, derrotan en Ciudad Bolívar a las del caudillo Nicolás Rolando luego de una cruenta batalla. Representa la última gran batalla contra los caudillos regionales y el triunfo del Estado Nación contra las fuerzas desintegradoras del caudillismo regional.
Causa Rehabilitadora	19/12/1908	Se celebra el 19 de diciembre, día del año 1908, cuando el general Juan Vicente Gómez desplaza del poder a Cipriano Castro. Se expresa la gratitud del país con la pacificación, el ordenamiento de la vida pública y el pago de las deudas que agobiaban al Estado.
Natalicio del general Juan Vicente Gómez	24/07	La fecha de nacimiento del general Juan Vicente Gómez coincide con la fecha del nacimiento del Libertador Simón Bolívar. Ambas son celebradas el mismo día con gran boato.

Tabla 2. Fiestas asociadas al gomecismo, período de 1911 a 1935

El gomecismo tiene fiestas propias asociadas a batallas y rescates que engrandecen la figura del Presidente, pero es la coincidencia de haber nacido el mismo día que Bolívar la que se va a sembrar en el espíritu popular, coincidencia que se fortalecerá cuando el dictador muere el 17 de diciembre, mismo día en el que murió el Libertador. Coincidían así tanto el día de nacimiento como el día de su muerte. Sin embargo, y a pesar de estas coincidencias y de su siembra en el imaginario popular, la figura del presidente Gómez y sus fiestas se desvanecen del calendario oficial cuando el dictador muere.

Por ello, en el período siguiente, que va de 1936 a 1945, conocido como el postgomecismo, las fiestas alusivas al Benemérito Juan Vicente Gómez dejan de ser relevantes en la prensa y será, diez años después, entre 1946 y 1948, que aparece la celebración de la Revolución de Octubre de 1945, fecha en la que una junta cívico-militar derroca al general Isaías Medina Angarita:

Nombre de la fiesta	Fecha de la conmemoración	Suceso conmemorado
Revolución de Octubre	18/10/1945	Derrocamiento del general Isaías Medina Angarita por una Junta Cívico Militar.

Tabla 3.Fiestas asociadas a la revolución

De 1945 a 1948, en apenas tres años, la única fiesta que se celebra es el golpe de Estado de 1945, convertido en hecho fundacional del efímero grupo en el poder que se deshace en 1948 cuando es derrocado el novelista don Rómulo Gallegos a su vez y por los mismos líderes militares que desde 1945 estaban en el poder. Don Rómulo Gallegos había sido electo por el voto universal, libre y secreto apenas un año antes.

Durante el período de la dictadura militar perezjimenista, que va de 1948 hasta su derrocamiento en 1958, van a realizarse dos fiestas masivas, asociadas a los actos de gobierno y a su epopeya. La primera es la llamada "Semana de la Patria", una fiesta que dura una semana, llena de inauguraciones de obras de gobierno y que culmina el 5 de julio de cada año, fecha en la que se celebra la Declaración de la Independencia nacional. La otra fiesta ocurre el 2 de diciembre cuando se festeja el Nuevo Ideal Nacional, nombre grandilocuente que recuerda el 2 de diciembre de 1952 cuando el general Marcos Pérez Jiménez, luego de desconocer las elecciones de noviembre pasado, se autoproclama y sustituye a Germán Suárez Flamerich en la Presidencia de la República.

Nombre de la fiesta	Fecha de la conmemoración	Suceso conmemorado
Semana de la Patria	La semana que coincide con el 05/07	Se conmemora la Independencia de Venezuela y se relacionan las obras de gobierno con la fecha patria.
Nuevo Ideal Nacional	02/12	El nombramiento del general Marcos Pérez Jiménez como Presidente de la República el 2 de diciembre de 1952.

Tabla 4. Fiestas asociadas a la dictadura perezjimenista, período de 1945-1948

Una vez caída la dictadura perezjimenista, viene el período democrático. Se inicia en 1958 y va a terminar en 1999 con la promulgación de la nueva Constitución Bolivariana. En este período cambian las fiestas y los motivos para hacerlas. De hecho, la única fiesta fundacional es la que se celebra el 23 de enero, fecha de la caída del régimen perezjimenista, pero ella va perdiendo lustre y vigencia a medida que los años van pasando. Las demás son fiestas que aluden a las organizaciones sociales que dan fundamento al ejercicio democrático, como los partidos políticos, y las organizaciones gremiales, como la central obrera y la federación campesina que celebra la Ley de Reforma Agraria. Siendo fiestas que comprometen solo a sus militantes o agremiados, ellas cambian el sentido de las fiestas de Estado anteriores que convocaban a la totalidad de la población. Ahora no hay una historia de todos sino una historia de los instrumentos de la democracia. Ya no es al caudillo al que se pretende ligar a una gesta heroica sino a las instituciones sociales que dan sustancia a la democracia.

Nombre de la fiesta	Fecha de la conmemoración	Suceso conmemorado
Día de la Democracia	23/01	Caída de la dictadura perezjimenista.
Aniversario de AD	13/09	Se celebra la fundación del partido Acción Democrática (AD) en el año 1941.
Aniversario de COPEI	13/01/1946	Se celebra la fundación del partido COPEI (comité de Organización Política Electoral Independiente) en el año de 1946.
Aniversario de URD	02/12	Se festeja el triunfo de Jóvito Villalba y del partido URD (Unión Republicana Democrática) en las elecciones del 2 de diciembre de 1952.
Aniversario de la Reforma Agraria	05/03	Se celebra el ejecútese impuesto a la Ley de Reforma Agraria por el presidente Rómulo Betancourt.
Día del Trabajador	01/05	Se celebra el Día del Trabajador con un desfile de masas presidido por el Presidente de la República.
Día de la Mujer	08/03	Se festeja que ese día, en 1944, un grupo de mujeres hizo una ofrenda floral en la Plaza Bolívar ante la estatua de El Libertador.

Tabla 5. Fiestas asociadas a la democracia representativa, período de 1958-1998

Llegamos así a las fiestas del actual período chavista, a partir de 1998 hasta hoy en día. Regresamos de la austeridad democrática a las grandes historias. Es necesario recordar que la llegada al gobierno de la revolución socialista, liderada por Hugo Chávez Frías, se da por un triunfo electoral, sin que haya sido precedida por una gesta heroica de batallas y tomas del poder por sectores populares, eventos capaces de constituirse en gesta heroica, digna de ser rememorada en fiestas, como sí ocurrió en las revoluciones rusa, china, vietnamita o cubana. Dado que en Venezuela no hubo Potemkin, ni Larga Marcha ni Sierra Maestra, ni guerra con Estados Unidos, se convirtió en una tarea urgente para la revolución socialista venezolana generar una mitología de origen que diera identidad y orgullo y que permitiera trascender la imagen oscura de militares planeando golpes ilegales en la oscuridad de la clandestinidad. Por ello, el proceso chavista establece relaciones de causalidad directa entre el "Caracazo" del 27 de febrero de 1989 y los golpes de Estado del 4 de febrero y del 27 de noviembre de 1992, y de estos con las elecciones de diciembre de 1999 que llevan al triunfo de Hugo Chávez Frías. Estos hechos, una vez que el chavismo recibe el poder, aparecerán en el calendario de fiestas oficiales. Luego se incluirá la celebración de la aprobación de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela en referéndum el 15 de diciembre de 1999, y la retoma del poder por el presidente Chávez el 13 de abril de 2002, todos ellos capítulos de una gesta heroica para una Revolución Socialista que llega al poder por la vía democrática.

Nombre de la fiesta	Fecha de la conmemoración	Suceso conmemorado
El Caracazo	27/02	Levantamiento popular en la región capital.
Golpe del 4 de febrero de 1992: Día de la Dignidad Nacional	04/02	Un grupo de comandantes se alza en las guarniciones más importantes del país, liderizado por el comandante Hugo Chávez Frías. El golpe fracasa.
Golpe del 27 de noviembre de 1992	27/11	Otro grupo de militares de la Marina y la Aviación se alzan para derrocar al gobierno. El golpe también fracasa.
13 de abril del 2002	13/04	El presidente Hugo Chávez regresa al poder luego de haber sido derrocado el día 11 de abril.

Tabla 6. Fiestas asociadas a la revolución

Vemos entonces que desde 1911 hay una macrohistoria principal ligada a la gesta libertadora y sus héroes y varias microhistorias que, quienes las generan desde el poder, intentan articularse a ella. La macrohistoria narra una gesta fundacional consensuada y aceptada por todo el país y las microhistorias narran gestas fundacionales de menor alcance temporal que son contadas por aquellos gobiernos que desean legitimar a sus caudillos. La estrategia asociativa entre la gesta fundadora de los patriotas y el caudillo es muy clara: se hace un paralelismo entre las obras de gobierno y los deseos bolivarianos, entre las luchas independentistas y las de los caudillos. Los caudillos aspiran a transmutarse en héroes y gestas de inspiración también bolivariana y de alcance nacional. Juan Vicente Gómez quiso ser heredero de Bolívar y Hugo Chávez también pero el esfuerzo gomecista se perdió con su muerte y el de Chávez es muy temprano para saber si lo logrará. Lo único que sabemos es que hasta ahora ningún caudillo ha logrado insertarse en la gran historia de la independencia al lado de los próceres. Todo gobierno que logre trascender de la pequeña historia a la gran historia fundacional logrará pasar de la leyenda al mito. De allí que el festejo asociado al período de gobierno y el discurso asociado a su legitimación sean tan importantes: de ellos depende en mucho que se logre el paso a la gran historia.

Discusión

Hemos visto que eventos contingentes son utilizados por los gobiernos de caudillos para crear fiestas de alcance nacional, cuyo fin es proyectarlos y articularlos a la gran historia fundadora de la nacionalidad. Estas intenciones son portadoras de una ambición caudillesca que pretende convertir a los caudillos en moldeadores de la identidad nacional, junto con los próceres de la Independencia. Aprovechan el ejercicio gubernamental para proyectarse como hombres extraordinarios, dignos de acompañar a los héroes patrios en la memoria de su pueblo. Lamentablemente no discutiremos aquí los procesos complejos que permiten estas transformaciones. Sin embargo, sí podemos discutir el hecho de que las fiestas de Estado celebran y siembran en el espíritu de los ciudadanos "historias" que deben aglutinar a la población alrededor de figuras que dan identidad y orgullo a los ciudadanos, símbolos que les permiten reconocerse en un pasado común que involucra un ideal societario deseado, llamado a justificar su existencia. Esta es una historia de largo plazo que tiende a ser permanente como lo demostramos revisando las fiestas públicas más importantes a lo largo de un siglo.

Hemos visto también que esta historia grandilocuente tiende a articularse a pequeñas historias por las cuales modelos de gobierno particular intentan engancharse en la gran historia y justificarse en ella. Estas pequeñas historias son más asociadas con el Jefe de Estado, cuanto más caudillista o militarista es el gobierno. Ello es muy claro con el gomecismo que explotaba la coincidencia del

nacimiento del general Gómez y el Libertador el 24 de julio, con las fiestas que remarcaban el día del golpe de Estado contra su compadre Cipriano Castro y de Gómez contra los caudillos regionales en la batalla de Ciudad Bolívar, ya en pleno gobierno del general Castro.

En el caso del general Pérez Jiménez la situación es similar. Se celebra el Nuevo Ideal Nacional el 2 de diciembre, día en el que asume el poder en el año 1952 luego de desconocer las elecciones que habían sido ganadas por el partido Unión Republicana Democrática (URD), y el Día de la Patria, que se celebraba la semana previa a la celebración del 5 de julio, Día de la Independencia, con lo que se liga al gobierno con la gesta militar liberadora. En la primera fecha se transforma un fraude en una bendición y se hace una fiesta para celebrarlo. Por el segundo, una vez más, se asocia la gesta de fundación de la República con la gestión de un líder militar y caudillo. Se asocian ambas fechas a grandes fiestas financiadas por el Estado que se realizan en todo el país con inauguración de obras de gobierno.

Vemos, por el contrario, que las fiestas del período democrático de 1946 a 1948 son apenas la celebración del golpe de Estado contra el general Medina Angarita, y luego, durante el período de la Democracia, de 1958 a 1998, apenas si se celebra el 23 de enero, día del derrocamiento de la dictadura de Pérez Jiménez, pero cada día va perdiendo importancia. Las fiestas más importantes son las de los partidos políticos y las que celebran gremios de los sectores populares, como el Día del Trabajador y el Día del Maestro. Como se ve, hay un desplazamiento de la figura del Caudillo Jefe de Estado y del Gobierno Central hacia las organizaciones sociales que constituyen la democracia. La mitología se desplaza del poder omnímodo del caudillo hacia el poder de las organizaciones sociales, ambas construcciones míticas también.

En contraste, el período de la Revolución Bolivariana es testigo del resurgimiento de nuevas fiestas y de esfuerzos por reordenar las fiestas ya existentes, así como de cambiar las jerarquías de los demiurgos fundadores. Recordamos, por ejemplo, el intento de dejar de lado la conmemoración del triunfal golpe de Estado a Pérez Jiménez el 23 de enero de 1958 en beneficio de la celebración del golpe de Estado fracasado del presidente Hugo Chávez el 4 de febrero de 1992, la descalificación del general Juan Vicente Páez a quien se le acusa de traidor contra el Libertador Simón Bolívar y la patria, o la prohibición de usar figuras de San Nicolás y símbolos no venezolanos en las fiestas de Navidad. Recientemente, se comienza a ver un esfuerzo sustancial de mitificación de la figura del presidente Chávez a quien, sin ambages, los líderes chavistas comienzan a calificar como "Libertador", un título que se le reserva a Simón Bolívar y que solo Juan Vicente Gómez había intentado usar.

A nuestro juicio, hay tres factores que influencian, en sociedades con Estado, el rol de las fiestas: el nivel de presencia de un caudillo; la importancia de las instituciones que dan soporte a la participación popular; y la profundidad y complejidad del proyecto político promovido desde el poder. Así, viendo los gobiernos de Gómez y Pérez Jiménez, podemos decir que mientras mayor concentración de poder tiene los gobiernos y más ambiciosos y personalistas sus proyectos, más requieren de una gran historia personificada en el caudillo y su gesta que los legitime. En estos gobiernos, cuando son solo militares, el esfuerzo es por crear la gesta sin meterse con las fiestas populares que siguen realizándose como lo han venido haciendo tradicionalmente. Por el contrario, allí donde no hay presencia de caudillos sino de partidos compitiendo en el libre juego democrático, mientras más institucional y más democrático es el Estado, más justifica su historia y legitimidad en la historia de las instituciones que le dan fundamento. Finalmente, y tal como lo demuestra Catrina (2009) para el caso de la Rumania Comunista, cuando el Estado promueve una transformación radical de la sociedad a partir de la búsqueda y configuración de un "hombre nuevo", este Estado no solo crea un ciclo de fiestas que cuente y legitime su gesta histórica sino que además interviene en todo el ciclo de fiestas, incluidas las religiosas y populares, para resemantizarlas de manera que se pongan al servicio de la construcción de ese "hombre nuevo".[5]

Un elemento que es recurrente en todas estas fiestas de facción, estas fiestas de Estado creadas para fortalecer la imagen de un caudillo, es que en Venezuela todas tienen como historia de origen un golpe de Estado militar y ello aunque ese golpe haya sido un fracaso, tal como ocurrió con el golpe liderado por el comandante Hugo Chávez Frías el 4 de febrero de 1992. Incluso, las fiestas que celebran el origen de los períodos democráticos que van de 1945 a 1948 y de 1958 a 1999, conmemoran el golpe de Estado contra Medina Angarita de octubre de 1945 y el golpe de Estado liderado por el vicealmirante Wolfgang Larrazábal y la Junta Patriótica el 23 de enero de 1958. Los pronunciamientos militares parecen constituirse en el mito de origen favorito, incluso para los modelos democráticos de gestión. Seguramente ello se debe a que la historia de Venezuela ha estado marcada por el dominio de caudillos militares.

Aquellos gobiernos que concentran un poder desmesurado en el líder, en detrimento de las instituciones, hacen un uso político del relato histórico protagonizado por sus caudillos para buscar legitimidad. Por el contrario, la legitimidad de los gobiernos de vocación democrática se vale fundamentalmente de las instituciones. En efecto, el actual gobierno venezolano ha utilizado, desde su arribo al poder en 1999, las figuras propias de los cultos cívicos nacionales para que su proyecto ideológico sea sinónimo de la identidad nacional.

---

5 Véanse las muchas referencias al "hombre nuevo" en la revolución cubana.

Las fiestas son instituciones sociales de gran importancia. Ellas llevan en sus significaciones identidad e ideal societario. En el mundo contemporáneo ellas se disfrazan de laicidad pero terminan, como en las fiestas indígenas, creando y reforzando una mitología que explica y legitima el estado de las relaciones sociales y del poder. Por eso podemos decir que toda fiesta de Estado está destinada a construir una mitología propia que festeja y conmemora el acceso al poder y los modos de utilizarlo, mitología que diviniza los hechos al tiempo que define acciones, identifica personajes buenos y malos, limpia de malas intenciones al rol y los actos de la facción hegemónica y su caudillo, y los convierte en extraordinarios, en heroicos.

Referencias citadas

Caillois, Roger. 1939. Théorie de la fête. *Nouvelle Revue Française*. (315): 27-28.

_____. 1950. *L'Homme et le sacré*. París: Payot.

Catrina (Hristescu), Sonia. 2009. "La fête religieuse: De la sacralité a la politisation". En: Fournier, Crozat, Bernie-Boissard y Chastagner, *La fête au présent. Mutations des fêtes au sein des loisirs*, pp. 27-38. París: L'Harmattan.

Duvignaud, Jean. 1977. *Le don du rien. Essai d'Anthropologie de la fête*. París: Stock.

Elliade, Mircea. 1969. *Le Mythe de l'éternel retour*. París: Gallimard.

Freud, Sigmund. 1972. "Psychologie de la fête". En: *Essais de Psychanalyse*. París: Payot.

Huizinga, Johan. 1938. *Homo Ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*. Basel: Burg-Verlag.

Leach, Edmund Raymond. 1961. *Rethinking anthropology*. Londres: Athlone.

Mansutti Rodríguez, Alexander. 2006 *Warime: La fiesta. Flautas, poder y sociedad en el noroeste amazónico*. Ciudad Guayana: Fondo Editorial UNEG.

Mansutti Rodríguez, Alexander y Lares, Erik. 2007 *Fiestas en Guayana*. Venezuela: CIAG-UNEG (mimeo).

Mauss, Marcel. 1966. *Sociologie et anthropologie*. París: PUF.

Obadia, Lionel. 2009. "Le petit bal qui fi nit mal… Un invariant de la fête? Festivité, violence et territorialité chez les sherpas du Nord-Népal". En: Fournier, Crozat, Bernie-Boissard y Chastagnered, *La fête au présent. Mutations des fêtes au sein des loisirs*, pp 17-25. París: L'Harmattan.

Pieper, Josef. 2006. *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Biblioteca del Cincuentenario RIALP.

Turner, Victor. 1969. *The ritual process*. Chicago: Aldine.

_____. 1974. *Dramas, fields and metaphors*. Londres: Cornell University Press.

Desaparecidos: el rescate de los asesinatos políticos de los años sesenta en Venezuela (Notas de arqueología forense)[1]

Pedro Pablo Linárez[2] e Irakara Castillo[3]

1 Original tomado de: Linárez, Pedro Pablo e Irakara Castillo. 2007. "Capítulo II. Contexto Histórico. Los asesinatos políticos en la democracia representativa (1958-1998) y sus antecedentes" y "Capítulo III. Aproximación metodológica. La arqueología forense en la construcción de la memoria de los asesinatos políticos". En: Pedro Pablo Linárez e Irakara Castillo, *Desaparecidos. El rescate de los asesinatos políticos de los años sesenta en Venezuela (Notas de Arqueología Forense)*, pp. 19-50, 51-65. Caracas: Universidad Bolivariana de Venezuela.

2 Pedro Pablo Linárez (Chabasquén, Portuguesa, 1958 - Barquisimeto, Lara, 2014) fue antropólogo de la Universidad Central de Venezuela (UCV), educador de la Universidad Nacional Experimental *Simón Rodríguez*, especializado en Historia de América de la Universidad "Cecilio Zubillaga Perera", y con Maestría en Historia de la Universidad Centroccidental "*Lisandro Alvarado*" (UCLA). Se especializó en antropología histórica y antropología política forense, áreas desde las cuales trabajó los casos de torturas, asesinatos, desapariciones y persecuciones políticas en las décadas de 1960 y 1970 producto de la guerra de guerrillas. Propulsó la cátedra Memoria de los años 60's en la Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV), donde fue profesor. Se desempeñó como director del Programa Nacional de Desaparecidos. En 2005 se conformó la Comisión Nacional de los Desaparecidos, en la que fue asesor de la Comisión por la Justicia y la Verdad. Recibió dos doctorados Honoris Causa, uno por la International Philo-Bizantine Academy and University de Los Ángeles, y otro por la Universidad Nacional Experimental de los Llanos "*Ezequiel Zamora*" (UNELLEZ). Entre su prolífica obra enumeramos: *Etnohistoria del estado Lara* (1995, Ed. UCLA), *El comandante Adrián Moncada* (1998, Fondo Edit. Río Cenizo), *Venciendo en plena derrota. Argimiro, Fabricio, El Gavilán y Carmelo Mendoza* (2004, Ed. El perro y la rana), *La lucha armada en Venezuela: apuntes sobre guerra de guerrillas venezolanas en el contexto de la Guerra Fría (1959-1979) y el rescate de los desaparecidos* (2006, UBV), *Arqueología de las Riberas del Tocuyo. Informe de actividades del programa de salvamento arqueológico del Municipio Morán, Estado Lara, Venezuela 1975-2010* (2010, Fundación Museo de las Riberas del Tocuyo), *Magoya, el comandante guerrillero campesino de los años 60 en Venezuela* (2010, UBV), *Descubrimiento del Barco Masparro (Evidencias arqueológicas del barco que navegó por el río Apure con el ejército del General Maisanta)* (coautoría, 2011, Fundación MRT, Museo J.M. Cruxent), *Venezuela insurgente* (2011, UBV), *El Garabato. Fábrica de armas y explosivos de la guerrilla en Venezuela* (2011, UBV), *La insurrección armada en Venezuela: las voces de los guerrilleros de los años 60 en el contexto internacional de los Movimientos de Liberación Nacional (1959-1999)* (2012, UBV), entre otros.

3 Irakara Castillo (Barquisimeto, Lara) es historiadora de la Universidad Centroccidental "*Lisandro Alvarado*" y educadora de la Universidad Nacional Experimental *Simón*

Contexto histórico: los asesinatos políticos en la democracia representativa (1958-1998) y sus antecedentes[4]

La misión militar norteamericana

Desde mediados del siglo XIX, los Estados Unidos representaban un peligro para la autodeterminación de los pueblos. Así los comprendió el Libertador Simón Bolívar y lo denunció en la carta a Jamaica (6 de septiembre de 1815), de tal manera que desde aquellos antecedentes debemos comprender la intromisión yankee y más aún desde el año 1943, cuando se estableció la Misión Militar norteamericana en nuestro territorio, con el propósito de controlar e intervenir nuestros asuntos políticos internos.

Un documento escrito por militares patriotas de los años sesenta conocido bajo el nombre "De militares para militares", publicado a mediados de 1963, expresa claramente dicho intervencionismo a través de la misión militar cuando denuncia que:

> La verdadera misión de los militares yanquis es alcanzar los objetivos propuestos por el pentágono para Latinoamérica: transformar a los militares nativos en 'guachimanes' de sus inversiones, así reducen los gastos coloniales y evitan problemas de ocupación militar directa.

Comienza la Guerra Fría

No perdamos de vista, por otro lado, que los Movimientos de Liberación Nacional de los años sesenta en los pueblos coloniales de Asia, África, y América, donde se incluye a Venezuela, forman parte del contexto de la llamada Guerra Fría como consecuencia directa e inmediata de la Segunda Guerra Mundial. Ronald Powaski expone su consideración sobre este particular, en los siguientes términos:

Rodríguez. Actual coordinadora regional de la Universidad Bolivariana de Venezuela del estado Lara. Junto a su esposo Pedro Pablo Linárez, ha trabajado la línea de investigación de los desaparecidos políticos de las décadas de 1960 y 1970 debido a la guerra de guerrillas en Venezuela, especializándose en las mujeres que participaron en la lucha armada de esa época. Ha tenido una obra junto a Linárez: *Desaparecidos. El rescate de los asesinatos políticos de los años 60 en Venezuela (Notas de Arqueología Forense)* (2007, UBV), *Víctimas de la democracia representativa* (en coautoría con Linárez y Félix Gil, 2009, Ed. El perro y la rana), *Estudiantes asesinados en los gobiernos de AD y COPEI (1959-1999)* (2014, Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria), entre otros.

4 Incluimos unos extractos de este capítulo. *N. de las Eds.*

> La guerra fría fue una pugna por la influencia mundial entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Los dos países emplearon diversos métodos, aunque nunca llegaron a lanzar un ataque directo y total contra sus respectivos territorios. La creación de alianzas rivales, la prestación de ayuda militar y económica a los Estados que eran clientes suyos y a los que aspiraban a serlo, una masiva y costosa carrera armamentista, las campañas de propaganda, el espionaje, la guerra de guerrillas, la lucha contra la subversión y los asesinatos políticos fueron métodos que usaron.
>
> La Guerra Fría fue uno de los conflictos más largos de la historia de la humanidad, ya que duró más de setenta años, con algunos periodos en los que disminuyó la hostilidad. Fue también la guerra de mayor alcance entre los que ha habido en el mundo: se hizo en todos los continentes del globo y, teniendo en cuenta la carrera del espacio, también por encima de ellos. Asimismo, fue uno de los conflictos más costosos, no sólo por el número de vidas que se perdieron, sino también por los recursos que se consumió. Al final, la Unión Soviética se derrumbó, y el comunismo expiró, al menos la forma de comunismo que existía en dicho país. Pero, como señaló Mijail Gorbachov, ambos bandos sufrieron numerosas pérdidas. Estados Unidos perdió muchas vidas y, además, consumió enormes recursos económicos, y los principios democráticos en los que se fundaba la nación norteamericana corrieron peligro (Powaski 2000: 09).

En efecto, después en 1945, los Estados Unidos controlan buena parte de la Europa occidental y América, mientras que Rusia intenta ampliar su radio de acción con su modelo de "Socialismo Real" hacia África, Asia, América, produciéndose el enfrentamiento entre ambas potencias por el control del planeta, por cuanto a Rusia apoyaba los movimientos de Liberación Nacional en dichos países del llamado "Tercer Mundo" sometidos al régimen colonial imperialista yankee y de Europa Occidental, y Estados Unidos combatía estos movimientos brutalmente en nombre de la democracia.

En su intención de adueñarse del mundo, los gobiernos de los Estados Unidos no solo desataron su política agresora, como parte de la Guerra Fría, a través de su ejército imperialista, sino de la CIA. De allí que Powaski puntualiza que:

> La Central Intelligence Agency pasó a ser el instrumento preferido de la creciente intervención estadounidense en el Tercer Mundo. Bajo la dirección de Allen Dulles (hermano del secretario de Estado [Jhon Foster Dulles]), la CIA amplió sus actividades más allá de la misión para la cual se había creado, a saber: recoger información en el extranjero.

> Durante la presencia de (Dwight David) Eisenhower la CIA intervendría no sólo para apuntalar regímenes que eran amigos de Estados Unidos y se tambaleaban, sino también para derribar gobiernos que no eran del agrado de Washington. Las operaciones encubiertas dirigidas por la CIA se preferían a las operaciones militares a cargo de las fuerzas armadas porque eran relativamente baratas, así como más fáciles de ocultar al escrutinio del congreso y los ciudadanos (Powaski 2000: 133).

La primera expresión más notable de esta Guerra Fría en América es el golpe contra el presidente Jacobo Arbenz, de Guatemala, y la constitución en 1954, en México, de la Asociación permanente contra el intervencionismo soviético en América Latina.

Producto de las acciones encubiertas son las agresiones contra el Congo y Laos en 1960, contra Vietnam del Norte en 1963, por solo mencionar algunas. Después vendrá el fallido intento de invasión a Cuba en 1961 y en América Latina, el derrocamiento de los presidentes elegidos por el pueblo en Argentina, Perú, Guatemala, Chile, Ecuador, República Dominicana y Honduras. Además de las acciones militares directas del ejército y las encubiertas a través de la CIA, los Estados Unidos inventaron, en mayo de 1961, el programa llamado Alianza para el Progreso con el propósito de combatir sus situaciones sociales de hambre y miseria en el hemisferio, cuya situación según su opinión fomentaba el crecimiento del comunismo. Pero esta guerra más que confrontación entre dos ejércitos, fue, al decir de Howsbaum, [al igual que] "las guerras del siglo XX se libraron sobre todo contra la población civil, contra los estudiantes, obreros, mujeres, campesinos, niños, ancianos, víctimas del terrorismo de estado".

El auge del Movimiento Popular, 1957-1958

En el caso de Venezuela la expresión concreta de esta Guerra Fría comienza a fraguarse en Puerto Rico desde el mismo momento que Rómulo Betancourt, máximo jerarca del partido Acción Democrática (AD), se asocia con todo el movimiento pronorteamericano anticomunista y de allí parte al encuentro con los máximos líderes de los partidos de derecha COPEI y Unión Republicana Democrática (URD), con los que firma en 1957 el acuerdo del Hotel Waldorf Astoria de Nueva York en el que estos líderes se alinearon con la Guerra Fría como estrategia internacional anticomunista norteamericana. Mientras los máximos jerarcas de AD-COPEI y URD estaban en el exilio apoyados por el gobierno norteamericano, en Venezuela la juventud de dichos partidos, junto al Partido Comunista de Venezuela (PCV), ofrecían resistencia a la dictadura.

Caído en Venezuela el gobierno del coronel Marcos Pérez Jiménez, el 23 de enero de 1958, se establece de inmediato una Junta de Gobierno presidida por el vicealmirante Wolfgang Larrazábal Ugueto, el que permite un conjunto de libertades para la participación política, calificadas de "bochinche" por Betancourt, pero que al fin de cuentas alienta el espíritu de lucha legal. Según un testigo de la época, Simón Sáez Mérida, estos avances democráticos se expresan así:

> Durante el año 58 las realidades democráticas que se van consumando logran alcanzar lo que podíamos llamar formas de democracia directa. En este sentido es más profundo el año 58. Las causas de esos avances democráticos tienen que ver con el gran auge de masas que se inicia con las luchas finales del mes de enero de 1958 y que se profundizan a lo largo de este año con las jornadas y movilizaciones populares antigolpistas a propósito de los conatos de julio y septiembre y de los despliegues callejeros ante cada ola de rumores conspirativos. Igualmente con las jornadas que culminan con el repudio popular de Richard Nixon, vicepresidente norteamericano en gira por América Latina y las que se hacen en solidaridad con la lucha guerrillera en Cuba dirigida por Fidel Castro y el Movimiento 26 de Julio. Del mismo modo, la presión de los desempleados y sus protestas callejeras que tienen rápida solidaridad de los otros sectores organizados. La organización y movilizaciones de los estudiantes, trabajadores y gremios profesionales, que se constituyen rápidamente y son factor importante de dirección popular. La debilidad de los aparatos represivos, pues la policía política (SN) [Seguridad Nacional] está disuelta y perseguida y la policía uniformada golpeada severamente por los sucesos de enero. Y el aparato militar no asume funciones represivas, tanto por una situación interna entre las tendencias democráticas y dictatorialistas como por la poca inclinación a participar en acciones represivas por la estela que había dejado la dictadura y su denominación de gobierno de las Fuerzas Armadas. Además se ha ido gestando y se consolida una tendencia dentro de las Fuerzas Armadas bastante radicalizada que se vincula y fraterniza con el movimiento popular. Hay que añadir el prestigio político con que emergen a la escena política tanto el Partido Comunista como Acción Democrática, especialmente su liderazgo comprometido con la larga lucha clandestina, así como los procesos internos que se profundizan en este último partido y que son la continuación del largo conflicto del periodo de clandestinidad. Asimismo la existencia de una tendencia radical dentro de URD, que apoyaba en el prestigio nacional de Fabricio Ojeda, afirma una participación activa en el ascenso de masa de este año (Sáez Mérida 1990: 34).

Como se sabe Betancourt estaba claramente identificado con la política yankee desde su exilio en Puerto Rico, donde se "deslastró" de su pasado pseudocomunista. Sumemos a ellos la estrecha relación que se estableció entre el movimiento popular y las Fuerzas Armadas Nacionales, por lo que Sáez Mérida recuerda que:

> Las relaciones con el mundo militar a la luz de las realidades de hoy, resultan casi insólitas. Por primera vez en la historia venezolana hubo una relación abierta, franca, fluida, continua y densa del movimiento popular con las Fuerzas Armadas. Ya explicamos cómo andaba el aparato militar luego del derrocamiento de la dictadura llamada de las Fuerzas Armadas. Las corrientes más democráticas y radicales se conectaron con el movimiento de masas. El llamado grupo Trejo, gestado en torno al comandante Hugo Trejo, concurría en la Universidad (UCV) y otros centros estudiantiles a conversar sobre la situación del país, en asambleas abiertas con estudiantes o a discusiones con la dirigencia estudiantil y sindical.
>
> Del mismo modo concurría a la televisión y a la prensa expresando puntos de vista sobre la coyuntura política, sobre la situación de las Fuerzas Armadas. Participaban en foros, paneles, conferencias sin ninguna restricción institucional (Sáez Mérida 1990: 35).

Pero este panorama de auge democrático cambió a partir de las elecciones de diciembre de 1958, cuando asumió la presidencia Rómulo Betancourt con una orientación claramente pronorteamericana y anticomunista. De allí que antes de asumir el poder Rómulo Betancourt se reúne con sus socios del Pacto de Nueva York y lo reeditan bajo el nombre del Pacto de Puntofijo.

Declaratoria de la Guerra Fría en Venezuela en 1959, como estrategia imperialista del pentágono

Una vez que los firmantes de dicho pacto asumen el poder, Rómulo Betancourt, en su condición de máximo caudillo del partido de Acción Democrática, al momento de su juramentación como presidente de la República, en febrero de 1959, puntualiza, que: "En el transcurso de mi campaña fui muy explícito en el sentido de que consultaría al Partido Comunista (PCV) para la integración del gobierno… es el hecho que la filosofía política comunista no se compagina con la estructura democrática del Estado venezolano".

Con estas palabras declaraba Betancourt el inicio de la Guerra Fría anticomunista en Venezuela y, en consecuencia, nueve meses después, el 12 de enero de 1960, dio la orden de "disparar primero y averiguar después" contra sus adversarios

del PCV y MIR. Para ello contaba el gobierno del 'puntofijismo' con el apoyo de los Estados Unidos a través de su Central de Inteligencia Americana (CIA) y el Comando Sur de su ejército imperial, organismos que actuaban en Venezuela a través de la llamada Misión Norteamericana instalada en el máximo organismo de seguridad de las Fuerzas Armadas Nacionales (FAN)[5] mientras que los agentes de la CIA estaban instalados en el Palacio Blanco, ubicado diagonalmente al Palacio Presidencial de Miraflores, según la denuncia de Domingo Reyes (2005: 16).

Las FAN no solo se sujetaron a las directrices gringas pautadas desde su misión, sino que, a su vez, sus oficiales iban a la "Escuela de Las Américas", en Panamá, a entrenarse en la guerra anticomunista, y a su vez los egresados dictaban cursos en los cuarteles venezolanos. No conforme con todo el poderío de inteligencia y de represión. Rómulo Betancourt y sus socios de COPEI y URD, organizan desde la Confederación de Trabajadores de Venezuela (CTV) a su militancia en grupos de choque a través de las llamadas "Bandas Armadas Adecas" cuyos miembros eran empleados del Ministerio de Obras Públicas (MOP) por lo que también se les conocía con el nombre de "Mopoles".

Nicolás Hurtado Barrios y Pedro Medina Silva, dos oficiales de la FAN disidentes del gobierno, señalan que el ministro de defensa, Antonio Briceño Linares, dijo que "ante cualquier insurrección popular contaban con el ejército y con un millón de adecos en la CTV de los cuales 10 mil estaban entrenados" (1964: 19-36).

Los Mopoles o bandas armadas de Acción Democrática

El gobierno de Betancourt, Caldera y Villalba, no solo dispuso de las Fuerzas Armadas Nacionales y su policía política (Dirección General de Policía, Digepol) sino que proporcionó armas de guerra a sus militantes y a un grueso contingente de empleados públicos para enfrentar a los grupos de izquierda.

Es conocido el caso denunciado por varios trabajadores del Ministerio de Obras Públicas (MOP) de la obligación que se les ponía de formar parte del aparato armado del partido Acción Democrática, a tal punto que en el estado Lara, por ejemplo, a estas bandas armadas se les decía: Mopoles (policías del MOP) según no los recuerda Armando Guédez Alejo. Además existían otros grupos más especializados en el terrorismo anti-izquierda como el denominado "La Cobra Negra" que operaba en un sector del 23 de Enero, cuyas operaciones se conocieron desde 1962, según la revista *Elite* del 19 de enero de 1963.

---

5 La llamada Misión Militar Norteamericana estuvo en Venezuela en Fuerte Tiuna hasta el año 2004.

Pero volviendo con las bandas armadas de AD, tenemos la revista *Elite* del 27 de marzo de 1965 señala el ingreso por el Aeropuerto de Maiquetía de un lote de armas que sobrepasan las 3 mil ametralladoras, por lo que se dijo que estas "armas, aunque se conoce su destinatario supuesto, venían destinadas a las milicias de Acción Democrática y de la CTV, controladas por el Buró Sindical de AD que dirigía el diputado Hugo Soto Socorro". Agrega *Élite*, además, que el diario *La Esfera* publicó detalles sobre dichas milicias donde aparece que el Estado Mayor Nacional de dichas bandas estaba integrado por Jesús Ángel Paz Galarraga (secretario general de AD). Luis Lander, Salom Meza Espinoza, Armando González y Pedro Torres, todos connotados dirigentes de AD.

Se formó el peo en Caracas

[…] En buena parte de 1960 y 1961, hubo enfrentamientos entre el gobierno del Pacto de "Puntofijo" y los sectores populares urbanos y rurales en los que la presencia del PCV era importante, por lo que esta situación prácticamente preinsurreccional fue dando paso a las primeras organizaciones armadas de autodefensa, las que se convierten después en el embrión de la lucha armada urbana y rural. Lídice, Lomas de Urdaneta y Propatria, El Guarataro, San Agustín y el 23 de Enero, son los escenarios caraqueños de violentos combates entre la Juventud Comunista y el MIR con la policía del gobierno y sus bandas armadas.

Uno de los jefes políticos del movimiento juvenil revolucionario, Anselmo Natale, señala que con estas acciones de calle, a la par del efecto publicitario, trataban de "elevar la tensión, la temperatura política del momento" lo que fue creando el clima para la insurrección civil y militar. Se destaca en este momento, de finales de 1960 y comienzos de 1961, la toma del 23 de Enero y la defensa que hizo el movimiento juvenil estudiantil de la ciudad universitaria ante la amenaza de un posible allanamiento, por lo que se apostaron estudiantes armados en las azoteas de diversos edificios de la Universidad Central de Venezuela.

Otro de los dirigentes juveniles de la época, Luis Correa, recuerda que:

> Una mañana se habló que se iba allanar la Universidad. No recuerdo la fecha, pero nosotros decidimos oponernos a tiro *limpio*. Y distribuimos nuestra gente en los edificios de Farmacia, en las azoteas de las residencias estudiantiles, en unos galpones que estaban cerca de la Plaza de las Tres Gracias. Y comenzó realmente una presión hacia la universidad por parte de policías civiles y la policía Metropolitana. Y cuando intentaban acercarse, plomo con ellos y ellos a su vez comenzaron a disparar sobre la Universidad y se creó una situación, de hecho había un grupo que disparaba desde adentro y otro desde afuera. Al día siguiente, como

> a los dos días de retirada la Policía Metropolitana y los civiles, vino el Batallón Bolívar y rodeó la Universidad. Dentro estábamos el grupo en actividad y los estudiantes. Y comenzó una guerra de francotiradores contra las unidades del ejército que estaban ahí. Ahora, hubo por parte de ellos la intención de tomar la Universidad. No recuerdo si esa vez la tomaron, pero sé que como mínimo estuvimos una semana delante del ejército, tiro pa' allá, tiro pa'cá utilizábamos triqui-traquis, tumba-ranchos, para que creyeran que éramos más, hacíamos ruido con unas barras metálicas en unas rejas que había en Farmacia, lo que sonaba como una ametralladora. Pero en realidad no teníamos nada, como cuatro armas pendejas. No sé si las tomaron después, no sé… Al final, salimos por Las Acacias y así se fue mucha gente. Por el cerro sacamos las armas y abandonamos la Universidad (Correa 1981: 269).

En cuanto a la toma de los apartamentos de los edificios del barrio 23 de Enero de Caracas, el mismo Correa dice:

> En el 23 de enero fueron casi 15 días trancados en los bloques. Ahí no salía nadie, no podía salir nadie. Eso fue incluso más bravo que lo de la universidad porque ahí hubo participación del pueblo. Tiraban piedras, sillas, se hacían barricadas, de todo. Una cosa bravísima para nunca olvidar (Correa 1981: 268).

No olvidemos que en junio de 1959 un grupo de jóvenes revolucionarios venezolanos, bajo el mando de Enrique Jiménez Moya, parte en una expedición hacia República Dominicana, con el propósito de formar allí un movimiento de liberación, pero al llegar a la isla fueron detenidos unos y masacrados otros el 15 de junio, por el gobierno del sátrapa, Rafael Leonidas Trujillo, "Chapita".

La Escuela de Las Américas

Mientras que los estudiantes y dirigentes políticos populares del Oeste de Caracas y otras ciudades del país se enfrentaban a la policía y a los Mopoles y Sotopoles, los oficiales de las Fuerzas Armadas Nacionales, FAN, recibían entrenamiento antiinsurgencia en la llamada "Escuela de Las Américas'", instalada por la Organización de Estados Americanos (OEA) en la zona del canal de Panamá, bajo la dirección del Comando Sur del ejército norteamericano, oficiales estos que regresaban a entrenar a otros soldados convertidos después en lo que se llamó el Comando de Cazadores, es decir, Los Cachorros del Pentágono, a los que se les instruía en las prácticas más perversas jamás antes vistas, y quedó demostrado años después cuando fueron desclasificados los instrumentos de los archivos de la Agencia Central de Inteligencia (CIA), algunos de los cuales fueron publicados por

el abogado Mark Lane, en 1972, en su libro *Conversaciones con norteamericanos*, de la editorial Simon and Schustrs, de Nueva York.

Para hacernos una idea de la aplicación de los manuales diseñados por el pentágono con los que se entrenaban los militares formados en la Escuela de Las Américas, leamos algunos de los relatos transcritos por el historiador Simón Sáez Mérida, publicados en el diario *El Globo* (Caracas, 24 de octubre de 1996). Veamos:

> Richard Dow de Idaho, responde a las preguntas del abogado Mark Lane.
>
> ¿Presenció acciones en las que mataran a inocentes?
>
> "Sí, en una aldea al norte de nuestra posición que nos informaron que era Vietcong fuimos con refuerzos y todo, napalm, morteros, cañonero, vehículos, acorazados, y toma por asalto".
>
> ¿Cuánta gente vivía allí?
>
> "Cerca de cuatrocientos. Sobrevivió uno solo. Matamos mujeres, niños, búfalos, cabras, gallinas, todo…".
>
> Dow dijo que fue una acción excepcional y por su comportamiento recibió la "estrella de bronce", las insignias honoríficas del ejército, medalla al valor y una mención elogiosa del Presidente de los Estados Unidos, extendida a toda la unidad… y un par de Purple Heart…
>
> Jimmy Robertson, de Washington, DC.
>
> ¿Y usted qué cuenta?
>
> "Mi amigo Mitchell siempre llevaba una hacha afilada como una hoja de afeitar… en vez de traer vivos a los prisioneros, les cortaba la cabeza, que guardaba en un bolso. El que matara tres o más debía traer orejas, pero Mitchell traía cabezas… Les daba tres días de licencia y cuando uno de ellos era muerto o herido, los sargentos decían: 'hagan lo que quieran: incendiar aldeas, violar mujeres, lo que se les dé la gana'".
>
> "En una ocasión, a una muchacha que se supusieron autora de un hecho, le metieron una pistola de señales por la vagina, disparándole y quedó hecha pedazos".
>
> Harry Plimptom, de Texas.
>
> ¿Presenció interrogatorios de prisioneros?
>
> "Sí, una vez llevamos a cinco hombres en un helicóptero. Como no querían hablar, los fuimos lanzando uno a uno hacia abajo, hasta que el quinto habló. Volábamos a unos 900 metros. Yo entonces era sargento segundo…".

> Mark Worrell, de California.
>
> ¿Presenció interrogatorios de prisioneros?
>
> "Sí, un día la patrulla trajo a un prisionero herido. El sargento rugió: ¿Hay alguien que quiera un gook?... El prisionero no hablaba inglés, solo sabía decir Ginebra convention… Comenzaron a dispararle. Había unos cincuenta infantes de marina que se regocijaban cada vez que una bala lo hería. Al final murió… Le cercenaron las orejas. Los soldados solían llevar las orejas en ristras. Las colgaban de los techos. Estaban orgullosos de las cantidades enristradas. Había oficiales que poseían sus colecciones".

Conforme a la documentación en poder (provisional) de *El Globo* podemos abundar muchísimo más sobre las entrevistas de Mark Lane y citar otros libros, revistas y entrevistas a militares y policías latinos, americanos, venezolanos entre ellos, en la Escuela de Las Américas, la Internacional de Policía o en Fort Bragg.

En Venezuela tuvo su escenario en los comandos antiguerrilleros de los Teatros de Operaciones (TO), los más célebres de ellos en El Tocuyo, Cachipo, Cocollar, Yumare, La Marqueseña y otros.

Estos y otros aprendizajes criminales obtenidos en la Escuela de Las Américas, institución norteamericana financiada por la OEA a través de la Junta Interamericana de Defensa, fueron puestos en práctica una vez que regresaban a sus países de origen, como es el caso de Venezuela, donde entrenaban a los soldados de la tropa y hasta entrenaban grupos especializados para sus asesinatos, como el caso de "La Cobra Negra" que operó en el estado de Lara como parte del TO-3.

La formación de la alta oficialidad militar venezolana para combatir a los grupos guerrilleros se hizo directamente en las escuelas norteamericanas mientras a su regreso esta oficialidad lo hacía directamente con las tropas en el país, según se desprende del currículo vitae de aquellos e incluso en algunas confesiones que han sido publicadas como la de un soldado raso incorporado a dichos cursos, llamado Isidro Piña Martínez, quien en 1978 publicó en un texto titulado *Un ejemplo para la Libertad*.

Dice Piña Martínez (1978: 118) que en función de las operaciones de contrainsurgencia se creó, a comienzos de los años sesenta, el grupo de paracaidistas en Maracay "cuyo pionero y fundador de gran capacidad había sido enviado a especializarse en la materia en la Academia de Fort Bragg, en Estados Unidos". También a comienzos de los años sesenta se dictaron los primeros cursos antiguerrillas en Venezuela, bajo la dirección del mayor Ernesto Rangel, que al decir de Piña Martínez (1978: 119) "había seguido para ese fin el curso de 'boinas

verdes' o 'Rangers' en Fort Gullik, academia norteamericana situada en la llamada Zona de Canal, en Panamá. Este curso (en Venezuela) duró tres meses; exigió de 30 tenientes participantes".

Agrega además Piña Martínez que "una vez finalizado el curso antiguerrillero, comenzó la primera operación, en abril de 1962, contra su foco guerrillero del estado Lara, por la zona de Humocaro Alto. Para mejor comprender la actuación de la Escuela de Las Américas, veamos lo que al respecto dice el profesor Simón Sáez Mérida

> El Comando Sur (SOUTHCOM) era el máximo organismo militar fuera del territorio norteamericano en el Continente y coordinaba todas las actividades militares y de inteligencia para América Latina, los programas de ayuda militar inclusive. Bajo su jurisdicción estaban y están las 14 bases militares (de tierra, aire o navales) y más tarde la famosísima Escuela de Las Américas recientemente eliminada, junto con la 8° fuerza Especial (Boinas Verdes) en Fort Gullick, centros de entrenamientos exclusivos para la guerra sucia, como acaba de admitirlo recientemente el propio Departamento de Estado, donde instruían los más espantosos procedimientos de tortura, así como asesinatos y "desapariciones". Enseñanzas genocidas que no sólo transgredían la Constitución sino todos los derechos humanos y garantías políticas contenidas en la misma. Para el 5 de septiembre de 1975, la Escuela Militar de Las Américas (US Army School of the Americas, USARSA) "había graduado 33.147 entre oficiales y suboficiales de América Latina",[6] casi 3.000 de ellos venezolanos (2.998), cifra apenas por debajo de la de Bolivia y Nicaragua, entre 20 naciones del subcontinente (Sáez Mérida 1998: 156).

En el trascurso de los primeros años de la guerra antisubversiva las Fuerzas Armadas Nacionales adquirieron experiencias, las que después les permitió confeccionar sus propios manuales bajo el título de *Los Cinco de Línea*, publicado en dos tomos, como una "apología a los cinco teatros de operaciones que durante 17 años formaron una sólida línea defensiva frente a la subversión que trató de imponer al pueblo venezolano una dictadura de tipo marxista leninista", el que fue autorizado por el general de la brigada José Sánchez Casanova, en su condición de director de Educación del Ejército.

6 Klare y Mancy (1978).

Detenidos enjuiciados y presos políticos

Los detenidos en las manifestaciones populares, además de los combatientes de los primeros núcleos guerrilleros capturados a partir de 1962 y los militares de la FAN de las insurrecciones del Palacio Blanco (Caracas), San Cristóbal, Cumaná, Carúpano y Puerto Cabello, fueron sometidos a juicio militar en el mes de noviembre de 1962, los que después de ser condenados, son trasladados al Cuartel San Carlos de Caracas y a la Isla de El Burro en el Lago de Valencia, llamado Campo de Concentración "Rafael Caldera", al igual que a la cárcel de Trujillo y otras penitenciarias.

Después se habilitará la penitenciaría de Maracaibo hacia donde son llevados los sobrevivientes de las torturas de los Teatros de Operaciones Nº 1, 3 y 5. También son llevados a prisión los parlamentarios de los partidos PCV y Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), cuyas inmunidades fueron allanadas, al igual que la legalidad de sus partidos.

Entre los detenidos del Cuartel San Carlos se encuentran los máximos defensores de la línea armada, aprobada en 1961 por dichos partidos, quienes después de las elecciones presidenciales de diciembre de 1963, cambiarán la estrategia y se dedicarán a proponer la tesis de la Pacificación denominada "Paz Democrática", al mismo tiempo que algunos dirigentes y combatientes de los Frentes Guerrilleros defienden la lucha armada, aunque después igualmente se pacificarán.

Los cachorros del Pentágono actúan desde los teatros de operaciones

En los primeros tiempos, las Fuerzas Armadas Nacionales actuaron junto con la Dirección General de Policía (DIGEPOL) y las luchas armadas de AD en las acciones contra los primeros núcleos guerrilleros. La primera de las acciones es la llamada "Operación Limpieza" contra el núcleo de la Escuela Guerrillera instalada en la Sierra del Turimiquire, estado Sucre, del Directorio Revolucionario Venezuela, la que fue ejecutada a finales de enero de 1962. En el mes de marzo es igualmente atacado el núcleo guerrillero de El Charal, estado Portuguesa, al igual que el de la Sierra de Aroa, estado Yaracuy, y en abril se instrumenta la llamada "Operación Chévere" al mando del capitán Meléndez, para perseguir al grupo de guerrilleros que tomó la población de Humocaro Alto, el 4 de abril de 1962.

Pero no es sino a partir del 63-64 cuando se instalan los Teatros de Operaciones (TO) antiguerrilleros desde donde se planifican acciones de mayores proporciones criminales. Es así como en 1964 se instrumenta la "Operación Embudo", como continuación de la "Operación Torbes", para actuar en la Sierra de Falcón, de cuyas acciones queda un alto saldo de víctimas en la población de afrodescendientes, a

través del TO-1, instalado en el pueblo de Cabure, en la que "han participado hasta oficiales colonialistas de Estados Unidos, miembros de la Central de Inteligencia Americana (CIA) pisoteando la soberanía nacional y los mejores legados de nuestros libertadores", denuncia José Manuel Saher Eljuríi (*El Chema*) en *Carta al Padre desde el Cuartel San Carlos*, el 8 de febrero de 1963.

A partir de 1963-1964 se instrumentan las Operaciones Bachiller I, II y III, en las montañas ubicadas entre los estados Miranda, Guárico y Anzoátegui, donde Operaba la Escuela Guerrillera "Ezequiel Zamora". Allí actúan los oficiales del TO-4 con comandos en Cúpira (Miranda), Altagracia de Orituco (Guárico), Cachipo (Monagas) y Cocollar (Sucre), desde donde partían pelotones del ejército a reprimir los campesinos y detener los jefes de dicha escuela, como es el caso del socioantropólogo Víctor Ramón Soto Rojas y Trino Barrios, asesinados en la misma montaña de El Bachiller. Soto Rojas fue lanzado desde un helicóptero y todavía no se ha localizado su cuerpo, mientras que el de Barrios fue rescatado después. El diario *El Nacional* (Caracas, 8 de mayo de 1966) informa que en la hacienda "Los Colorados" en la región de Altagracia de Orituco localizaron los restos de Trino Barrios, pero no los de Soto Rojas.

Entre 1965-1966 desde el TO-3 Urica y el cuartel Corpahuaico, ubicados en la ciudad del El Tocuyo, cuyo radio de acción alcanza a los estados Portuguesa, Cojedes, Trujillo y Barinas, activan la "Operación de Exterminio y Larga Final" dejando un saldo de más de mil desaparecidos y por lo menos quinentos muertos, además de los detenidos presos y los campesinos desplazados hacia las zonas de alivio. Desmantelada la Brigada 31 de las guerrillas de Lara en 1967, el TO-3 redimensiona sus acciones ahora bajo el nombre de "Operación Arrase" ejecutada entre la serranía que se extiende entre los Andes y los llanos por los estados Trujillo, Portuguesa, Lara y Yaracuy, donde opera la columna "Simón Bolívar" del Frente Guerrillero "José Leonardo Chirino" y los internacionalistas cubanos que desembarcaron con Lubén Petkoff en julio de 1966.

Entre los guerrilleros caídos de esta época figuran el teniente del Ejército, Nicolás Hurtado Barrios, y el guerrillero cubano Douglas Deaz Correoso, entre otros. Terminando el gobierno directamente adeco (1959-1969) y el gobierno socialcristiano, con el apoyo de AD, continúa con dichas prácticas criminales ahora bajo el nombre de "Operación Triángulo Verde". Estas operaciones continúan en los años subsiguientes bajo distintas denominaciones, cuyo último nombre es el "Plan Ávila", activado entre febrero y marzo de 1989, responsable de la masacre del área metropolitana El Caracazo, cuyos asesinatos fueron denunciados ante los organismos internacionales.

Los campesinos en el centro del huracán

Las operaciones antiguerrilleras, más que perseguir los grupos guerrilleros, lo hicieron sobre la población urbana y rural que habitan en las proximidades del radio de acción de los frentes guerrilleros. Diversos pelotones de las Fuerzas Armadas Nacionales se instalaban en dichas zonas deteniendo y asesinando a los pobladores, mientras que otros eran trasladados al Teatro de Operaciones donde morían unos y otros eran enjuiciados y llevados a las cárceles. Los que no cayeron en las garras del ejército se desplazaban hacia zonas de menor conflicto para salvar sus vidas.

Los líderes revolucionarios en la mira

Los planes de exterminio diseñados desde el Pentágono y entre los propios militares de las FAN y la policía política al mando directo o indirecto de Carlos Andrés Pérez, no solo incluían detenciones, torturas, desapariciones y masacres en masa, sino que también se planificó el asesinato de los líderes más importantes y por lo tanto cuadros emblemáticos de la lucha armada. En julio de 1964 es capturado y lanzado luego desde un helicóptero el comisario político de la Escuela Guerrillera "Ezequiel Zamora", en las montañas de El Bachiller, Víctor Ramón Soto Rojas, al igual que su comisario militar llamado Trino Barrios. En el cuartel San Carlos de Caracas, muere el 24 de julio de 1964 de un infarto al miocardio el capitán de navío Manuel Ponte Rodríguez, comandante supremo de las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional, a quien no se le prestó auxilio médico, según denunciaron sus compañeros de presidio a *El Nacional* del día 27 de julio de 1964.

El 13 de diciembre de 1964 muere, en circunstancias todavía no explicadas, el comandante del frente Guerrillero "Simón Bolívar", Argimiro Gabaldón. El 18 de octubre de 1965 es detenido y torturado el máximo jefe militar de las Fuerzas Armadas de Liberación (FALN) urbana y secretario militar del PCV, el camarada Alberto Lovera, luego es lanzado al mar, cuyo cuerpo aparece después. En el trascurso del 65 y parte del 66 la "Operación de Exterminio Larga y Final" asesina a los jefes de los Destacamentos de la Brigada 31 del Frente Guerrillero "Simón Bolívar" que operaba en el estado Lara, entre los que se encuentran Carmelo Mendoza, Antonio José Díaz, Iván Daza, además de numerosos combatientes de dicha brigada. Todos ellos declarados como desaparecidos.

En junio de 1966 es detenido Fabricio Ojeda, presidente del Frente de Liberación Nacional (FLN) y el día 21 del mismo mes aparece ahorcado en las urnas de las oficinas del Servicio de Inteligencia de las Fuerzas Armadas (SIFA, actualmente División de Inteligencia Militar, DIM). A partir de julio de 1967 son asesinados destacados cuadros militares de las guerrillas urbanas de Caracas, entre los que

se encuentran Luis Fernando Vera Betancourt 'Plutarco', Fabricio Aristigueta, delatados por un agente de la CIA, llamado Adolfo Meinhardt Lares.

Ese mismo año es asesinado El Chema Saher, en el Frente Guerrillero "Ezequiel Zamora" en las montañas de El Bachiller. Años después, en 1970, es asesinado Américo Silva, uno de los comandantes del Frente Guerrillero "Antonio José de Sucre", que operaba en el oriente del país. El 25 de julio de 1976 es detenido y muere a consecuencia de las torturas Jorge Rodríguez, secretario general del partido Liga Socialista. El 4 de octubre de 1982 son asesinados los máximos cuadros militares del partido Bandera Roja en las cercanías de la población de Cantaura, estado Anzoátegui.

El 8 de mayo de 1986 son asesinados el grupo de revolucionarios que intentaba reorganizarse militarmente en las zonas de Yumare, estado Yaracuy.

Desaparecidos

A finales de 1963 y comienzos del 64, aparece otra vez la figura de los desaparecidos en el contexto político de Venezuela del siglo XX, sobre todo reaparece con la implementación de las "Operaciones de Exterminio" que se practicaron desde los cinco Teatros de Operaciones Antiguerrilleros, donde los detenidos morían a consecuencia de las torturas o eran fusilados luego de las mismas, por lo que las autoridades en ningún momento le aportaron la información cierta a familiares en búsqueda de las personas consideradas desaparecidas.

Entre febrero, abril y mayo de 1967, el periodista y diputado José Vicente Rangel publicó una serie de reportajes sobre estos hechos en la *Revista Reto*, que incluyó en su libro *Expediente Negro* (Rangel 1972), donde, entre otras cosas, dice que:

> Uno de los procedimientos más abominables puestos en práctica durante el gobierno del Dr. Raúl Leoni es el de los desaparecidos. Se trata de unas personas que son detenidas por cualquier policía y a las que se mantienen incomunicadas por largo tiempo. Algunas de estas personas aparecen después de mucha búsqueda cuando la protesta pública sube de tono y cuando el congreso, actuando por su cuenta o encomendándole esa función al Fiscal General, logra romper el círculo de silencio e incomunicación. Entonces el detenido da cuenta de lo que ha ocurrido, de la manera cómo fue torturado, en dónde se le tuvo secuestrado, las veces que se movió de sitio, en fin, toda la trama aberrante de un procedimiento del cual Venezuela no tiene antecedentes.

En verdad, como dice el doctor Rangel, el término desaparecido resulta incorrecto, pues lo que se trata es de Asesinatos Políticos y, en consecuencia, lo que desaparecieron fueron sus cuerpos enterrados en fosas comunes en el territorio de acción de los Teatros de Operaciones de la época, distribuidos en todo el país.[7]

Sara Rosenber puntualiza que la figura del Desaparecido "es básicamente una figura de impunidad. Fue creada para preservar la impunidad del asesino. Al no haber pruebas el crimen no existe. Privándolo de su identidad, nadie sabe y nadie pregunta ni reclama por él" (2006: 44). Valga recordar que de la práctica de los desaparecidos existen antecedentes antes del gobierno de Leoni (1964-1969) y más aún, forman parte del Terrorismo de Estado, tal como lo señalamos en las páginas anteriores. Incluso, la figura como tal aparece mencionada en 1814, por El Libertador Simón Bolívar.

Igualmente conviene recordar que la figura de los Desaparecidos había sido advertida por el propio ministro de Relaciones Interiores, Carlos Andrés Pérez, el que en declaración para el diario *El Nacional* (Caracas, 12 de mayo de 1962) señaló que "no sabemos cuántos pueden haber desaparecido como resultado de la temeridad de estos grupos al adentrarse en zonas que desconocían".

Crímenes de "lesa humanidad" en una guerra no declarada

En los años sesenta no hubo en términos convencionales y jurídicos una guerra, no obstante, la respuesta a la subversión del gobierno de entonces, llamado democrático, fue en términos de guerra, aun cuando el calificativo que usó para identificar a los adversarios nada tiene que ver con el de combatiente o soldado. De allí que los funcionarios del gobierno, al mando de Carlos Andrés Pérez, en sus declaraciones públicas usaban el término Cimarrón, el mismo que utilizaron los funcionarios coloniales para referirse a los individuos o pequeños grupos que se fugaban a los territorios de difícil acceso donde reinventaban su libertad, pero en ningún caso este término se usó para referirse a guerrilleros.

Dejando de lado la divergencia legal semántica, volvamos con el punto que nos convoca. En efecto en los años sesenta, el Estado venezolano actuó contra sus adversarios como en una situación de guerra, violando la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y la Carta para la Prevención y Represión de Crímenes de Guerra y de Lesa Humanidad. Todo esto con el apoyo del gobierno de los Estados Unidos y su ejército a través del Comando Sur, el que entrenaba a la oficialidad de los países en conflicto para actuar conjuntamente contra los

7 Ver textos de Pedro Pablo Linárez (2005) en la revista *Desaparecidos* Nº 1 y 2, años 2005 y 2006.

pueblos en resistencia como el caso de Venezuela, entre otros muchos tantos. En Vietnam, por ejemplo, hubo un despliegue de sus tropas norteamericanas, las que además de las armas convencionales de guerra utilizaron químicos como el Napalm que mutiló y mató a miles de civiles y, además, químicos defoliantes para eliminar los cultivos con el que se alimentaba la población civil.

Años después, a partir de 1966, esta conducta genocida imperial quedará al descubierto con la desclasificación de los archivos del Pentágono y las confesiones de oficiales norteamericanos que actuaron en aquellos hechos criminales. Estados Unidos continuó en esa carrera, participando y apoyando matanzas como la de los palestinos en Sabra y Chatila en 1982, perpetradas por su incondicional criminal de guerra Ariel Sharon, quien dirigió la invasión al Líbano y el acecho de Beirut y colaboró con la matanza de 3.500 civiles palestinos y todavía tiene el cinismo Estados Unidos de amenazar a los países que firmaron el acuerdo para la instalación del Tribunal Penal de La Haya, en el que se juzgarán los crímenes de genocidio, guerra y lesa humanidad cometidos a partir de 1998.

Aunque en la Constitución Nacional de 1961 prescriben estos crímenes, atroces, en la Constitución Bolivariana de Venezuela del año 1999 queda expresamente establecido su imprescriptilidad como crímenes de lesa humanidad y en consecuencia, se pueden abrir y/o reabrir los expedientes de los acusados para someterlos a juicio y condena.

La posibilidad de enjuiciar a los asesinos

Los resultados parciales de una investigación realizada en 1992 fueron difundidos a mediados del mes de septiembre de 1996 por el propio gobierno de los Estados Unidos sobre por lo menos 60.000 oficiales entrenados por la Escuela de Las Américas para combatir a los grupos insurgentes entre 1946, fecha en que se instala dicha escuela, hasta 1991, donde participaron militares latinoamericanos, incluyendo desde luego venezolanos, "con manuales de inteligencia que aprobaban el uso de ejecuciones, torturas y extorciones como técnicas para combatir las guerrillas, según documentos divulgados por el pentágono", señala el diario *El Nacional* de Caracas, 22 de septiembre de 1996.

Estos manuales fueron escritos, según el funcionario de defensa norteamericano por una unidad del Comando Sur en Panamá, donde funcionó dicha escuela hasta 1984, titulados "contrainteligencia y guerrilla revolucionaria e ideología comunista". Esta escuela, según reveló Itamar Franco, "es un brazo de la Junta Interamericana de Defensa, que a su vez es un cuerpo especializado de la Organización de Estado Americanos (OEA), por lo que el congresista (demócrata) Joseph P. Kennedy, propuso denegar los fondos usados impropiamente para dichos fines".

Ante esta denuncia algunos periodistas venezolanos, entre los que se destacó Euro Fuenmayor, entrevistaron a varios oficiales de las Fuerzas Armadas Nacionales quienes, en el mejor de los casos, negaron conocer de la existencia de dichos manuales, al momento de entrenarse en dicha escuela.

Por su parte, el periodista José Vicente Rangel, uno de los denunciantes de la época de dichas prácticas instruidas por los Estados Unidos, "desmintió las afirmaciones de oficiales de las FAN", los que aseguraron que "es falso que nuestro ejército haya recibido en Panamá este tipo de entrenamientos y que en Venezuela se pusieran en práctica métodos de tortura y exterminio, como los que allí se impartían, como lo dice el documento oficial de Estados Unidos", según declaraciones para Fuenmayor aparecidas en el diario *El Globo*, Caracas, 3 de octubre de 1996.

Algunos de los familiares de las víctimas de los años sesenta organizaron un comité para recopilar los recaudos y solicitar que en un tribunal abriera una averiguación por *notitias criminis*, "que por lo menos aclarase los hechos de los desaparecidos y se ofreciera la posibilidad de que los deudos pudieran hallar sus restos mortales", declaró la abogada María Teresa Tejero Cuenca, hermana de una de las víctimas, al referido periodista, el 30 de octubre de 1996.

A esta iniciativa se sumó el abogado Tarek William Saab para intentar que aplicara la Convención Interamericana sobre la Desaparición Forzada de Personas adoptada por la misma OEA en 1994, quien, además, fue "nominado por Venezuela al premio internacional de Derechos Humanos", señala Euro Fuenmayor el 4 de noviembre de 1996.

Tarek señaló que en ese momento se estaba en el acopio de la información, documentos y las pruebas, no obstante esta iniciativa quedó allí, hasta 2004 cuando trabajamos en la convocatoria de los familiares y se constituyó la Asociación Bolivariana Contra el Silencio y el Olvido, presidida por María Teresa Tejero Cuenca, la que en reuniones preparatorias sostuvo los puntos de vista anunciados siete años antes, solo que no estuvo de acuerdo con el rescate de los restos óseos de los desaparecidos.

Aunque el gobierno venezolano y los oficiales de la FAN negaron la participación de EEUU en esta guerra no declarada, las FALN y demás revolucionarios de la época lo demostraron, así lo hizo El Chema Saher y también quedó demostrado cuando el secuestro del embajador norteamericano Teodoro Moscoso, en la UCV, en octubre de 1964, por lo que Francisco Prada denuncia en 1966 para la revista *Sucesos* de México que "tenemos pruebas obtenidas de documentos arrebatados a la misión en la embajada y de su embajador Moscoso, en los cuales (ellos reconocían que) estaban físicamente en los campamentos o cuarteles antiguerrilleros".

Programa Nacional para el Rescate de los Desaparecidos

En 1987 comenzamos desde el Museo J.M. Cruxent de la ciudad de El Tocuyo, estado Lara, el proyecto para la construcción de la memoria de los años sesenta, logrando compilar diversos testimonios orales, fotográficos, escritos y museográficos a través de los cuales nos colocamos sobre las pistas de los sitios donde yacían los restos óseos de los desaparecidos de la época, por lo que en 1997 empezamos a trabajar en las exploraciones que condujeron, en junio de 1998, a la excavación de una fosa común en donde se rescataron los restos de dos campesinos y un guerrillero.

A partir de entonces se creó el Programa de Arqueología Forense para continuar esta experiencia que permitió constituir, en el 2003, el Programa Nacional para el Rescate de los Desaparecidos. De las excavaciones para exhumación de los restos y sus respectivos análisis clínicos, han venido quedando en evidencia las prácticas criminales a las que fueron sometidos los ciudadanos desaparecidos, por lo que podemos presentar la siguiente caracterización.

Caso 1. Los tres ciudadanos detenidos en un caserío que fueron torturados y mutilados, para luego ordenarles excavar su propia fosa colectiva donde los fusilaron y enterraron a escasos 50 centímetros.

Caso 2. El ciudadano detenido que fue torturado y después llevado a un territorio distinto al área convencional del Teatro de Operaciones, donde los fusilaron y lo dejaron en el mismo lugar sin enterrarlo. Después el gobierno emitió un boletín de prensa donde se informaba su muerte en combate.

Caso 3. Luego de una fría y calculada persecución el ciudadano es localizado y asesinado en una emboscada y en el mismo sitio le cortan los antebrazos con sus respectivas manos y lo entierran a 50 centímetros.

Caso 4. El ciudadano fue detenido y decapitado y después enterrado por los campesinos a 50 centímetros de profundidad.

Caso 5. El ciudadano que fue asesinado al momento de su localización y su cuerpo fue descuartizado y enterrado en una fosa de apenas 50 x 50 centímetros.

La Comisión de la Verdad

En julio de 2005, a propósito del homenaje en el que la Asamblea Nacional declaró a doña Rosa Soto de Rojas, como "Madre Emblemática de Venezuela" por su lucha en la búsqueda del socioantropólogo Víctor Ramón Soto Rojas, su hijo

desaparecido, el Poder Legislativo creó la Comisión Especial para la Investigación de los detenidos, torturados, masacrados y desaparecidos de los años 60, 70 y 80, entre cuyas actividades ha logrado la revisión de los archivos de la Dirección de Inteligencia Militar (DIM) y de la policía política, Dirección de Servicios de Inteligencia Policial (DISIP).

Aproximación metodológica: la arqueología forense en la construcción de la memoria de los asesinatos políticos

> La última palabra de la ciencia social será siempre: luchar o morir, la lucha sangrienta o nada. Así está planteado inexorablemente el problema.
>
> Carlos Marx, en *Miseria de la filosofía*

Introducción

Aunque existen experiencias anteriores, como es de suponer, no fue sino a comienzos de los años noventa del siglo XX cuando surge entre los científicos sociales la Arqueología Forense desde la perspectiva de la investigación militante, según la definición de los sociólogos Camilo Torres y Orlando Fals Borda, en el sentido que "los que se comprometen con el pueblo harán ciencia revolucionaria y ellos mismos serán militantes políticos" o, como lo dice Paulo Freire, "un revolucionario se conoce más por la creencia en su pueblo que lo compromete que llevar a cabo mil ocasiones sin él".

La primeras experiencias en este orden las inicia un grupo de arqueólogos argentinos y cubanos con el rescate del comandante Ernesto Che Guevara en 1997, al mismo tiempo que nuestro equipo inicia esta experiencia con la creación del Programa Nacional para el Rescate de los Desaparecidos de los años sesenta en Venezuela, en el que participan antropólogos, arqueólogos, periodistas, abogados, historiadores, biólogos, agrónomos, químicos, médicos, investigadores populares, junto a perseguidos políticos de la época, los familiares y amigos de las víctimas, asumiendo la construcción de la memoria de los casos particulares y a partir de esta construcción proceder las exploraciones y excavaciones de rescate de los ciudadanos asesinados y/o desaparecidos, en el contexto de la Guerra Fría por los Estados Unidos a través del Comando Sur, en el que estableció la llamada "Escuela de Las Américas", en Fort Gullick Panamá, para entrenar los ejércitos de América Latina, Asia y África convertidos en Escuadrones de la muerte para Brasil, "Boinas Verdes" en Vietnam, "Rangers" en Bolivia o "Cazadores" en Venezuela, los que combatieron los movimientos guerrilleros y los pobladores de las zonas de

conflicto a través de una agenda terrorista, según se desprende de los documentos y las evidencias histórico-antropológicas, no obstante los gobiernos de entonces ofrecieron su propia y manipulada versión sobre las acciones ejecutadas por las Fuerzas Armadas, al mismo tiempo que las víctimas del conflicto tienen la suya; sin embargo, existe todavía una tercera posibilidad de saber qué, cómo y por qué pasó lo que pasó al "interrogar" a las propias víctimas en los sitios donde yacen sus evidencias.

Las experiencias en el orden internacional continúan, por lo que el mismo año 1997 fueron rescatados en Rusia los restos de los Cosacos asesinados en la II Guerra Mundial. En el año 2000 se practicaron excavaciones en San Francisco, Guatemala, donde hubo una masacre en 1982 de por lo menos 400 personas. En el 2003, España comienza las excavaciones de rescate de las fosas comunes de las víctimas del franquismo a través de la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica. Argentina también ha comenzado a rescatar los restos de las víctimas de la dictadura de Videla, al igual que en Chile. Desde septiembre de 2004 comenzaron las excavaciones de rescate de los restos de los kurdos asesinados al norte de Bagdad, en Irak.

Definiciones

La arqueología como disciplina de la historia en la medida que define y redefine su objeto de estudio y su aproximación de los sujetos sociales, ha venido especializándose en sus temáticas, a tal punto que existen hoy día tantas arqueologías como fenómenos sociohistóricos e innovaciones tecnológicas se produzcan. Así tenemos, por ejemplo, que existen la arqueología aérea, prospectiva, histórica (urbana o capitalista), de lo cotidiano, tecnoarqueología y la arqueología forense, entre otras tantas.

La arqueología forense trata de los procesos de investigación, que partiendo de recurrencia de fuentes, construye la memoria de los hechos y las referencias signaléticas, la tetralogía, para la implementación de campañas de exploraciones y excavaciones que conduzcan a la exhumación de las evidencias, haciéndose para ello acompañar de especialistas del área de criminalística, química, cartografía, patología, odontología, etomología, politología, genética, historia, periodismo, informática, bioantropología, etc., en fin de proceder a los análisis que conduzcan a la interpretación del dato arqueológico como tal.

Propuesta de investigación-acción-reflexión

Construcción de la memoria

Según la propuesta conceptual de Alonso Carballés (1998: 163-193), en actuaciones de este tipo la memoria tiene su propia dinámica de andar y desandar, por lo que en un primer momento, es decir, en plena etapa de confrontación, la memoria se hace clandestina entre las familias, son los tiempos del silencio, una memoria restringida al ámbito familiar, pero no ausente. Se impone el silencio, pero no el olvido, es el momento de recuerdos desarticulados.

Después vendrá el lento caminar de la lucha contra el olvido hasta encontrarse con coyunturas políticas favorables, con los cambios y reformas del régimen de terror y con ello los albores hacia los resplandores de dicha memoria. La oralidad constituye la principal fuente en la construcción de la memoria, por cuanto son las propias víctimas, tanto familiares y amigos, quienes denuncian a través de sus narraciones, las operaciones, torturas, ruleteos, fusilamientos, presidios, desapariciones, enfrentamientos y exilios.

Por otro lado, existen, en algunos casos, boletines de prensa emitidos por el propio gobierno, como también publicaciones de parte de los grupos armados a través de panfletos, boletines y libros testimoniales. Igualmente algunos oficiales de las Fuerzas Armadas Nacionales hacen públicas sus actuaciones antiguerrilleras. Tal es el caso venezolano de José Castillo Máchez, Hernán Grüber Odreman, Carlos Soto Tamayo, Piña Martínez y Jorge Álvarez Cardier, entre otros. Allí abundan detalles sobre las operaciones genocidas y los crímenes de lesa humanidad.

Por su parte, las Fuerzas Armadas Nacionales publicaron en 1980 un manual antiguerrillero titulado *Los cinco de línea* en el que, según su opinión, se hace "una apología a los cinco Teatros de Operaciones que durante 17 años formaron una sola línea defensiva frente a la subversión que trató de imponer al pueblo venezolano una dictadura de tipo marxista-leninista". A manera de ejemplo, en el caso venezolano tenemos que desde el momento que comienza la confrontación entre las fuerzas de izquierda y el gobierno (1959) se exterioriza la represión en el medio urbano de las principales ciudades del país, pero, al declararse la lucha armada, las FAN actúan a comienzos de 1962 sobre los primeros núcleos guerrilleros con operaciones un tanto improvisadas, aun cuando un grupo de oficiales se había entrenado en la Escuela de Las Américas, con instrucciones impartieron al ejército venezolano desde 1961, pero a partir de 1963 el gobierno instala los Teatros de Operaciones en las áreas de acción guerrillera y conciben acciones estratégicamente planificadas como las llamadas Operaciones "Arrase" (llamada después "Embudo"), Operaciones "Bachiller" I, II y III (1964-1965), la

Operación de "Exterminio Larga y Final" (1965-1967) y la Operación "Triángulo Verde" (1969), entre otras.

Luego de construir literalmente la memoria de los hechos en los que perdieron la vida ciudadanos, los familiares y amigos aportan los datos antropométricos para la elaboración de la Ficha Signaléctica y se procede a la ubicación cartográfica de los sitios referenciados para proceder a las exploraciones y prospecciones posteriores. Esta construcción de la memoria indica la ubicación de las zonas explorables de acuerdo con las prácticas de las Fuerzas Armadas Nacionales por lo que existen posibilidades de ubicar fosas comunes, colectivas e individuales en:

1. El área poligonal de acción de los TO ubicados en los estado orientales (TO-4, con sede en Cocollar, Cachipo), estado Falcón (TO-1, con sede en Cabure), en los estados Lara, Barinas, Portuguesa, Cojedes, Trujillo (TO-3, Urica, con sede en El Tocuyo, estado Lara) y en el estado Yaracuy (TO-5, con sede en Yumare).

2. El área poligonal de los Campamentos Antiguerrilleros adscritos a los TO como ocurrió en el caso de los campamentos de Ospino y Tocuyo, entre otros.

En el caso del campamento del sitio "Los Carmona" en el caserío El Molino de El Tocuyo, las evidencias fueron removidas en 1973 cuando construían la presa Dos Cerritos, las que fueron ocultadas al gobierno.

3. El ámbito territorial de los caseríos donde actuaban los pelotones del ejército de cazadores provenientes de dichos campamentos.

4. Las adyacencias de los caseríos donde actuaban dichos pelotones de cazadores.

5. Las pistas de los aeropuertos de los TO, como sucedió en el TO "Urica" y TO-4 de Cachipo.

6. Los cementerios municipales donde eran enterrados los ejecutados y caídos en combate (fosas comunes).

7. Algunas veces, con raras excepciones, el torturado asesinado era entregado a los familiares, quienes lo enterraban en el cementerio municipal.

El manejo de estas modalidades puede facilitar las exploraciones para proceder a la prospección de las fosas donde yacen las evidencias de los desaparecidos.

Excavación y/o exhumación

Dado que en el rescate y análisis de las evidencias óseas de los desaparecidos están implícitos los problemas políticos y judiciales en torno a la violación de los Derechos Humanos, los planes de trabajo que se propongan en este sentido deben tener en cuenta las particularidades político-legales.

De allí que, una vez realizada la construcción de la memoria de los hechos en los que perdieron la vida los ciudadanos, la etapa siguiente (de excavación y análisis) debe tomar en cuenta esta particularidad, por lo que la experiencia venezolana nos indica que existen las siguientes posibilidades de actuación:

1. Con la participación del Cuerpo de Investigaciones Científicas, Penales y Criminalísticas (CICPC) para que releve las evidencias y las someta a los análisis forenses, y con ello emitir finalmente el informe de defunción en el cual los familiares deben consignar en la prefectura respectiva para que se proceda a legalizar la defunción y, en consecuencia, el ciudadano en referencia deje de ser jurídicamente desaparecido.

2. Con un fiscal del Ministerio Público que juramente a los expertos fiscalice el procedimiento de exhumación.

3. Con un juez con competencia en la materia que participe en el procedimiento.

4. Con el gobierno municipal, en la figura del alcalde, el que autoriza la exhumación, con la participación del Cuerpo de Bomberos, en el caso de que el desaparecido esté enterrado en un cementerio municipal.

5. Con el ciudadano con facultades parlamentarias que acompañe y proteja con su fuero de inmunidad los trabajos de rescate.

6. Con representantes de las organizaciones políticas que perdieron algunos de sus militantes.

7. Con un grupo de investigadores, quienes, rescatan las evidencias y las colocan en algún lugar público llamando la atención a las autoridades para que se encarguen del tratamiento posterior de las evidencias.

Por otro lado tenemos que, en el mismo momento de la confrontación armada, se procedió de las siguientes maneras:

1. Luego de la discusión política en el parlamento (Congreso Nacional) se nombraba una Comisión Especial que se encargaba de las denuncias y luego de la ubicación de las evidencias se procedía al rescate para comprobar dichas denuncias. De esta forma se procedió en el caso del profesor Alberto Lovera, asumido por el parlamentario doctor José Vicente Rangel.

2. Algunos familiares, luego de una larga investigación, procedieron al rescate de las evidencias de sus deudos y luego lo hicieron público en la prensa regional y nacional.

Este fue el caso del rescate de los restos del comandante guerrillero Trino Barrios, rescatado en las montañas de "El Bachiller" por la familia Soto Rojas.

3. Sobrevivientes de los ejecutados por parte de sus propios compañeros de armas denuncian el hecho ante los organismos jurisdiccionales y estos procedían a su rescate y denuncia pública.

Este fue el caso ocurrido en 1963 con "Conchita" y sus hermanos Ramón Martínez y Félix Campero, ejecutados por el Frente Guerrillero José Leonardo Chirino en la Serranía de Iracara, estado Falcón. El diario *El Nacional* (Caracas, 20 de junio de 1966) sobre este caso publicó el siguiente titular: "Exhumados uno de los guerrilleros fusilados en Falcón".

4. Algunos miembros de las brigadas guerrilleras rescataban los restos de sus compañeros del sitio donde los enterraban las FAN para colocarlos en un lugar más seguro, tal como sucedió en 1967 con el rescate de Jacinto Romero Andueza "El Indio", ubicado posteriormente en una cueva natural y de allí rescatado por Dionisio Bracamonte, quien lleva los restos al solar de sus casa.

5. Existe la posibilidad de que, una vez que la Asamblea Nacional apruebe la Ley del Sistema Nacional de Inteligencia y la Ley de Desclasificación, se puede proceder a desclasificar los expedientes de los cuerpos de seguridad, considerados secretos, en los cuales debe existir información que oriente las investigaciones.

Si bien es cierto que estas son las distintas modalidades de procedimiento, debemos presentar algunas consideraciones sobre una posible caracterización de las evidencias al momento de las excavaciones; de acuerdo con el procedimiento de detención, tortura y enterramiento, procedimiento este que, en la mayoría de los casos, se corresponde a las instituciones del Comando Sur del ejército norteamericano a través de la llamada Escuela de Las Américas, ubicada en Panamá, donde evidentemente entrenaban la oficialidad venezolana latinoamericana, por lo que los enterramientos pueden localizarse en las siguientes condiciones:

1. Con los antebrazos y manos mutiladas.

Este fue el caso del teniente del Ejército Nacional, Hurtado Barrios, pasado a las guerrillas, al que le cortaron las manos, según los testimonios de los pobladores de la zona, lo que quedó evidenciado en las excavaciones arqueológicas forenses.

2. Con la cabeza mutilada, según los testimonios, referido a un ciudadano llamado Mano'Pedro, asesinado en El León de Buenos Aires, municipio Anzoátegui, estado Cojedes.

3. Enterramientos colectivos en fosas comunes, como sucedió en varias ocasiones.

4. El cadáver era dejado en el sitio de la ejecución sin enterrarlo, como sucedió con el comandante guerrillero Carmelo Mendoza.

5. Luego de la ejecución eran descuartizados y colocados en una fosa más pequeña que los asesinados, tal como sucedió con Jacinto Romero Andueza "El Indio".

6. Los cadáveres de los ejecutados eran quemados por el Ejército Nacional para evitar evidencias del asesinato.

7. El detenido era interrogado, torturado y después lanzado desde un helicóptero, por lo que el cuerpo desaparecía por la acción de los agentes depredadores naturales (climáticos y animales carroñeros).

Son muchos los casos de este tipo, pero los más conocidos son del sociólogo Víctor Ramón Soto Rojas, jefe político de la Escuela Guerrillera "Ezequiel Zamora" de la zona de "El Bachiller", ubicada entre los estados Guárico y Miranda. También es el caso de María Vásquez "Chulía", en las montañas de Lara, entre otros.

8. Luego que el detenido moría, asesinado a consecuencia de las torturas, era lanzado al mar atado a objetos pesados.

Este fue el caso del profesor Alberto Lovera. También en Chile ocurrieron casos parecidos.

9. El detenido era lanzado a un animal furioso para que este lo golpeara y muriera. Este fue el caso de Atilfo López Cedeño, en Anzoátegui, municipio Morán, estado Lara.

10. El detenido era obligado a excavar la fosa y luego ejecutado en la misma.

Recolección y/o obtención de las evidencias

Localizadas las evidencias en el sitio donde fueron depositadas, se procede al levantamiento planimétrico y altimétrico para luego revelar del lugar y continuar la excavación en los estratos inferiores donde puedan existir evidencias.

Las evidencias óseas con sus respectivas muestras materiales, balísticas, indumentaria y accesorios del ejecutado, además que las muestras macro y microscópicas, permiten los análisis para construcción del hecho.

Las evidencias físicas generales permiten inferir:

1. Los aspectos biotipológicos (estatura, sexo, edad facciones étnicas, deformaciones antiguas, traumatismos antiguos, recientes, etc.).

2. Caracterización de rango y/o condición social a través de la indumentaria, prendas civiles y/o militares.

3. Ejecuciones.

4. Mutilaciones.

5. Descuartizamiento.

6. Torturas.

7. Situaciones patológicas.

8. Intoxicaciones.

9. La potencia del arma utilizada, a partir del levantamiento plani y altimétrico del cuerpo y las evidencias balísticas.

Análisis de las evidencias

El análisis de las evidencias físicas y químicas, permitirá establecer:

1. La identidad del desaparecido, a partir de: las mediciones bio-antropológicas, análisis macro y microscópicos, secuenciadores y genéticos biológicos (ADN y genoma humano),[8] genealogramas sociales (genealogías, hitos históricos, etc.).

2. La situación criminalística se puede construir a partir de las evidencias que denotan rasgos de ejecuciones, traumatismos, mutilaciones, torturas, intoxicaciones, al igual que a través de los levantamientos arqueométricos. Incluso se puede recurrir a la construcción informatizada con los lenguajes gráficos virtuales tridimensionales en el laboratorio, como en la propia excavación con agendas electrónicas o por información suministrada que permita la construcción de los hechos para que los usuarios naveguen.

3. La situación patológica se puede apreciar a partir de las evidencias óseas, los análisis espectrométricos, cromatográficos y entomológicos.

4. La datación de las evidencias a través de las recurrencias de fuentes documentales e igualmente es posible que, en algunos casos, se recurra de los relojes genéticos.

Con el resultado de estos análisis se procede a emitir el Informe Forense de Defunción.

Procedimiento judicial

Con el Informe Forense de Defunción, en el que se debe establecer las causas por las que perdió la vida el y/o los ciudadanos, proceden los familiares, a través de los órganos jurisdiccionales, a:

A. Presentar ante la prefectura del municipio dicho informe para que se proceda a elaborar el acta de defunción donde se especifiquen los datos que exige la ley.

B. Los familiares y amigos proceden, de acuerdo con el caso, a los homenajes y/o honras fúnebres para luego proceder a la inhumación.

C. De acuerdo con las evidencias y las expectativas de los familiares, se puede proceder a denunciar ante los organismos nacionales e internacionales los casos de violación de los Derechos Humanos.

---

8 El profesor José Antonio Lorente, de la Universidad de Granada, es el autor del proyecto Fénix, un Banco Nacional de ADN sobre desaparecidos que contiene hasta la fecha (2002) 235 muestras genéticas de familiares de desaparecidos.

Posición política de los Gobiernos y subvención de las investigaciones

Si bien es cierto que existe un largo transitar de la memoria, según la propuesta de Carbellés, en los colectivos sociales involucrados directa e indirectamente en la confrontación de los años 60-80, tenemos, al mismo tiempo, prolongado y sinuoso transitar en la investigación y denuncia de la violación de los Derechos Humanos.

1. En primer lugar deben señalarse las actividades de los familiares y amigos en el mismo momento de los acontecimientos, quienes recurrieron a los partidos políticos involucrados y a los organismos jurisdiccionales del estado y a los organismos deliberantes (Congreso Nacional y Asambleas Legislativas) solicitando que se esclarezcan los casos de desaparecidos.

2. A finales de los años ochenta vuelve la esperanza de los familiares y amigos de los desaparecidos animados por el abogado Tarek William Saab, el que prometió seguir esta lucha y hasta fue postulado el premio "Reebook Human Rights Award". No obstante todo esto no prosperó.

3. A mediados de los noventa y comienzos de los años dos mil, surgen las acciones de los investigadores de la arqueología forense, que permiten crear, en el 2004, la Comisión Nacional de Desaparecidos, con el apoyo del ciudadano vicepresidente ejecutivo de la República Bolivariana de Venezuela, doctor José Vicente Rangel.

Conviene puntualizar que las primeras investigaciones del referido programa nacional han sido subvencionadas por las familias y amigos de los desaparecidos, por lo que en adelante el Estado venezolano debe asumir, junto a otros órganos públicos y privados, la subvención y apoyo de las investigaciones de arqueología forense.

Reflexiones epistemológicas

Dice la vieja teoría, poco puesta en práctica, que el arqueólogo no desentierra objetos sino hechos sociales, no obstante, el arqueólogo tradicional sigue interesado por el objeto y/o dato arqueológico, al que le imprime y/o coloca su teoría preconcebida en función de sus hipótesis de trabajo y, en muchos casos, en función de sus intereses político-ideológicos. En el caso de la arqueología forense, el arqueólogo como parte del colectivo intelectual orgánico, es decir, como parte integrante de los objetos sociales comprometidos con la investigación, no necesariamente implica una teoría al objeto descubierto, sino que, en relación dialógica entre los sujetos, clasifica e interpreta lo hallado de acuerdo con las informaciones muchas veces contemporáneas a los hechos sucedidos en el pasado inmediato, apoyándose, a su vez, en los análisis criminalísticos, químicos,

médicos, genéticos, antropofísicos, al igual que en las fuentes documentales bibliohemerográficas y hasta en los museos y en las elecciones particulares.

No necesariamente al arqueólogo es el que, mediante su teoría preconcebida del problema o tema planteado, clasifica y/o interpreta el objeto descubierto y/o localizado, sino que, por tratarse de una actividad cognoscitiva de carácter colectivo de cada uno de los sujetos, como colectivos intelectuales son los que desde su propia subjetividad participan de las exploraciones, excavaciones y en la clasificación e interpretación de los datos rescatados.

Ejemplo de ello fue la participación de la señora María del Carmen, esposa del ejecutado Nicolás A. Sánchez, la que identificó el cadáver de su marido a partir de los zapatos que se conservaron en su cuerpo óseo. Ella, más que ninguna otra persona, como testigo de excepción de los hechos sucedidos en abril de 1965, conocía los zapatos que Nicolás se calzó cuando fue detenido.

También fue este el caso de los vecinos de El Cuzijal del Hato Arriba (Barbacoas) quienes identificaron de inmediato el envoltorio de aluminio que se localizó al lado del húmero izquierdo de Carmelo Mendoza, pues fueron ellos los que protegieron su cuerpo inerte y le dejaron en el bolsillo izquierdo de su camisa la cajetilla de cigarrillos que cargaba en el momento de su asesinato. En el caso de las evidencias del teniente Nicolás Hurtado Barrios, los campesinos identificaron su cadáver al corroborar la ausencia de los antebrazos y las manos de este, lo que coincide con los testimonios que se lo aseguraban. Hacemos esta consideración en el sentido de demostrar que, como Orlando Fals Borda (1973: 55-56), la regla general de la investigación militante exige "afirmarse en la realidad ambiente, vinculando el pensamiento con la acción", o dicho de otro modo, más directo, "buscar canales de verificación sin salir del marco real de la acción social política o económica", es decir, "que la teoría se deje guiar por la realidad para que pueda enriquecerse".

Asumida la investigación de este modo, el arqueólogo no puede manejar el dato a su antojo, como lo hace, por ejemplo, el arqueólogo tradicional con los materiales referidos a los períodos tempranos de los que solo se conforma con hacer descripciones geométricas y frías estadísticas. En nuestro caso existe, por lo general, información a la mano que permite la identificación y clasificación de los datos de parte de los sujetos participantes de la investigación e igual nos podemos apoyar en las referencias bibliohemerográficas, documentales y hasta museos dedicados al tratamiento del período contemporáneo a los hechos históricos tratados, tal como lo puede hacer el etno-arqueólogo.

En consecuencia, podemos decir que la arqueología tradicional ha venido resolviendo la necesidad teórica de interpretar el dato para resolver su propia

incertidumbre, muchas veces ajena a las demandas de la sociedad en la que vive, pero en nuestro caso el dato arqueológico se comporta como "signo" para la memoria, es decir, para las exigencias y reclamos de la sociedad contemporánea o, como dice Hallbwach, para resolver las agendas políticas del presente.

En el caso de la arqueología forense, el rol del arqueólogo se redimensiona, cambia, si se quiere, en tanto que su actuación práctica y teórica deja de ser un acto individual, y el "dato" arqueológico que solo servía como referencia para sustentar sus ideas, ahora debe servir como aprendizaje significativo a los sujetos sociales y/o colectivos sociales. Ahora el Dato se convierte en Mnemo para los colectivos sociales involucrados, tanto en el momento de la excavación misma como en la exposición-reflexión de los resultados.

El Dato deja de ser en sí mismo objeto y pasa a formar parte de los sujetos sociales contemporáneos, pasa a ser memoria viva, con todas sus implicaciones sociales, superando así la función de simple dato arqueológico. En este sentido la evidencia o dato arqueológico, como sujeto, permite no solo construir el hecho histórico como tal, sino que además exige la denuncia política de los hechos, en tanto que acto de decodificación que permite la concientización del pueblo.

Además de lo político en su aceptación más amplia, esta nueva función del dato-sujeto arqueológico posibilita otras variables, como en el caso espiritual, por lo que este dato-sujeto tiene en sí mismo implicaciones para sus familiares y para los pobladores vecinos del sitio de los acontecimientos de ajusticiamiento y entierro. En este sentido, los ejecutados se convierten en "Animas Milagrosas" y/o benefactoras, mientras, al mismo tiempo, los familiares de estos ejecutados-desaparecidos aspiran a honrar sus compromisos religiosos, brindándoles su velatoria y una sepultura digna, de acuerdo con sus convicciones espirituales.

Hay más aún, al momento de las exploraciones y excavaciones arqueológicas, los pobladores de la zona y los familiares y amigos practican rituales con el fin de que se localicen las evidencias. No perdamos de vista, antes de terminar esta reflexión, la variable económica implícita que el sujeto arqueológico tiene para los dolientes y/o Causas-Habientes, por lo que, una vez rescatados los restos del o los ejecutados-desaparecidos, comienzan los trámites ante el órgano correspondiente para el registro de la defunción y con este requisito se recurre al organismo tributario (en nuestro caso el fisco nacional) a honrar los compromisos tributarios exigidos por la ley, requisito este que se requiere para proceder al reparto de los bienes, en el caso de ser el ejecutado-desaparecido haya poseído bienes materiales con valor mercantil.

Finalmente, debemos decir que en el caso de la arqueología forense (en el de la etno-arqueología) el objeto como tal deja de ser privilegiado o por lo tanto, entra

en crisis epistemológica, al igual que su producto inmediato, es decir, la llamada objetividad, tantas veces esgrimida como irremplazable herramienta científica, pero que, al fin y al cabo, esta lo que ha servido es para garantizar que las clases en el poder salgan invictas de los juicios históricos.

He aquí el logro de otorgarle significación a los *Sujetos Sociales* para reconocerlos como protagonistas de su tiempo, pues al admitir la pertinencia de los Sujetos no solo se pone en entredicho la llamada objetividad sino buena parte del ya anacrónico "Método Científico" en tanto y en cuanto deja de tener sentido seguir insistiendo, por ejemplo, en los "Objetivos Generales y Específicos" de una investigación cuando de lo que se trata es de propósitos y/o intenciones en la investigación.

Referencias citadas

Carballés Alonso, Jesús. 1998. "La construcción de una memoria colectiva del éxodo infantil vasco". En: Josefina Cuesta Bustillo (comp.), *Memoria e historia*, pp. 163-193. Madrid : Editorial Marcial Pons.

Correa, Luis. 1981. *Ledezma, el caso Mamera* [película]. Caracas: Tiuna Films.

Fals Borda, Orlando. 1973. *Reflexiones sobre la aplicación del método de estudio-acción en Colombia.* Asunción: Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.

Hurtado Barrios, Efraín y Pedro Medina Silva. 1964. *Por qué luchamos*. Caracas : Ediciones de la FALN.

Klare, Michael T. y Stein Mancy. 1978. *Armas y poder en América Latina*. México: Serie popular ERA.

Piña Martínez. Isidro. 1978. *Un ejemplo para la libertad*. Valencia: Talleres Gráficos de Raúl Clemente Editores C.A.

Powaski, Ronald. 2000. *La Guerra Fría. Estados Unidos y la Unión Soviética, 1917-1991*. Barcelona: Editorial Crítica.

Rangel, José Vicente. 1972. *Expediente Negro*. Caracas: Ed. Fuentes.

Reyes, Domingo. 2005. Manuel Caballero la promoción Fidel Castro. *Patria Grande, la primera revista del ALBA*. (6): 16.

Rosenberg, Sara. 2006. Diferencia y desaparición. *Chimborazo, ideas para la reflexión bolivariana*: 40-46.

Sáez Mérida, Simón. 1980. *La cara oculta de Rómulo Betancourt: El proyecto invasor de Venezuela por tropas norteamericanas*. Caracas: Trópykos.

El satanismo en Mérida[1]

Oswaldo Jiménez[2]

Introducción

Los sucesos que analizamos en este artículo fueron vividos en la ciudad de Mérida, Venezuela, y constituyeron un hecho socioantropológico por los comportamientos colectivos que generó y la afectación a gran cantidad de personas pertenecientes a todos los grupos sociales de la ciudad, los cuales fueron objeto de una situación de inseguridad ante la difusión masiva de una campaña por parte de los medios de comunicación, donde los principales protagonistas eran las actuaciones de las Sectas Satánicas (S.S.).

---

1 Original tomado de: Jiménez, Oswaldo. 1991. El satanismo en Mérida. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*. 1 (2): 107-132.

2 Oswaldo Jiménez G. (Caracas, 1949 - Mérida, 1993) fue un antropólogo egresado de la Universidad Central de Venezuela, con maestría en Ciencias Políticas en la Sorbona (Instituto de Altos Estudios de la América Latina, Universidad París III), Francia. Ejerció como profesor en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad de Los Andes (ULA), donde hizo actividades de extensión en el Programa de Estudios Abiertos en Desarrollo Social (PEADS). Cofundador del Grupo de Investigación en Socioantropología de la Ciudad (GISAC) y de *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, adscritos al Departamento de Antropología y Sociología de la Escuela de Historia, de la Facultad de Humanidades y Educación de la ULA. Su interés se enfocó en la socioantropología política. Publicó sus trabajos en revistas nacionales, entre los que destacamos: el capítulo "Hacia una nueva industria cultural infantil" (coautor, en *Memorias de las II Jornadas Universitarias de Literatura Infantil y Juvenil*, 1985), el artículo "El Mercado Principal: modelo de una economía popular" (coautor, revista *Imagen*, no. 100-34: 24-25), el artículo "Mérida: tres años de (1986-1988) de conflictividad social" (coautor, 1991, *Fermentum*, no. 1: 57-95), el artículo "Una aproximación cuantitativa y una discusión necesaria sobre la pobreza en Venezuela con referencia a Mérida" (coautor, 1992, *Fermentum*, no. 3: 4-30), el artículo "Los procesos de trabajo en una comunidad semirural del estado Mérida (Las Piedras)" (1999, *Fermentum*, no. 10: 8-31).

Este fenómeno cobró dimensiones desproporcionadas cuando en el primer semestre de 1991, concretamente en los meses de abril a junio, se creó un clímax comunicacional que hizo que muchas personas de la ciudad sintieran pánico y en algunos casos, incertidumbre ante la posibilidad de ser agredidas por las llamadas S.S.

Los comportamientos observados rompieron la normalidad cotidiana, produciendo hechos inusuales, como el acompañamiento de los padres a sus hijos al colegio, la realización de asambleas de vecinos en busca de protección, el recogimiento de la población a tempranas horas de la noche, la persecución de los organismos de seguridad a personas con indumentaria de color negro con moda 'punk', la disminución de la afluencia de turistas a la ciudad, manifestaciones estudiantiles, etc.

Todas esas conductas son el indicativo de la presencia de hechos sociales en el sentido durkheimiano quien señalaba que: "[...] son modos de actuar, de pensar y sentir exteriores al individuo y que poseen un poder de coerción en virtud del cual se le imponen" (Durkheim en Enciclopedia de las Ciencias Sociales 1981: 35). En nuestro caso se dieron situaciones dignas de análisis, expresadas en las solicitudes reiteradas a las autoridades de protección ciudadana, acusaciones contra profesores universitarios, las respuestas del sector político-gobernante y de las élites de la ciudad, todos estos hechos conformaron la situación que intentamos abordar a continuación. Estos temores colectivos, la manipulación de los medios masivos y la respuesta ingenua de la ciudadanía ponen de manifiesto un problema de seguridad y defensa, al demostrarlo frágil y moldeable que somos como pueblo.

El presente estudio describe y analiza algunos de los factores que contribuyeron al desarrollo del fenómeno. En primer lugar procederemos a señalar –a groso modo– el contexto socioeconómico y algunos efectos de la crisis en las representaciones mentales del venezolano de hoy, junto con el tratamiento que algunos medios masivos le han venido dando desde hace algunos años a nuestros temores ancestrales y la distorsionada campaña que realizaron la radio, prensa y televisión en los meses aludidos anteriormente. También en esta parte analizamos algunas respuestas que dieron un grupo de personas de diferentes sectores sociales, al ser consultadas sobre el problema mediante un sondeo realizado en el mes de julio pasado [del año 1991].

En segundo lugar haremos algunas consideraciones sobre el problema religioso y sus múltiples manifestaciones en Mérida, junto con el análisis de algunas prácticas musicales contemporáneas y modas, que producen reacciones y conductas que merecen un comentario obligado en relación con lo acontecido en la ciudad. En tercer lugar la respuesta que dio la Iglesia católica oficial que –en esa oportunidad–

emitió conceptos y opiniones que sirvieron de orientaciones para mucha gente de la ciudad.

Situación coyuntural del venezolano y los posibles efectos en su cosmovisión

Serían mucho los factores de los cuales tendríamos que hablar para tocar el tema del venezolano de hoy y las expresiones de la relación modo de vida-religiosidad. Sin embargo, independientemente de la posición política donde se ubique el lector, tenemos que aceptar que en los últimos años hemos sufrido un deterioro en la calidad de vida que nos afecta a todos por igual. En el lenguaje sociológico, incluso en el manejado por el sector oficial, el concepto de 'pobreza crítica' forma parte del discurso político, señalándose en este sentido cifras que son alarmantes.

Por supuesto, esto indica que los índices sociales se inclinan hacia una profunda crisis estructural matizada por los dictados de una época llamada neoliberal, que no es más que el dominio hegemónico de las fuerzas transnacionales conductoras de los organismos que hoy gobiernan el mundo desde las sedes del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, ejemplo de esta situación es: la asfixia a los sectores productivos, por ejemplo, la compra de papas al vecino país con la consiguiente ruina del sector agrícola que no puede competir, dado los costos de producción que arrastra frente a las grandes ganancias del sector financiero.

Un intento de privatizar todos los servicios públicos para ocultar la falta de gerencia política de la llamada democracia, incluidos por supuesto los sectores educativos, de salud, comunicaciones, etc. Lo que presupone un incremento en el costo de la vida en los próximos años. Un proceso inflacionario indetenible bajo el supuesto mito de la libertad del mercado y unas pírricas políticas sociales que no pueden ocultar sus objetivos clientelares y el reforzamiento de un paternalismo-mendicitario, que desvaloriza la moral de nuestro pueblo, al convertir sus necesidades en objeto de asistencialismo público sin que se asome, en ningún lugar, una política que mejore el cruel repartimiento y/o distribución de la riqueza, basta ver los ingresos publicados de las empresas bancarias o del progreso de algunos grupos económicos y veremos que la desigualdad social se agudiza.

Seguir hablando de los desajustes sociales que actualmente nos han sumido en esta crisis es pertinente, porque los venezolanos sabemos sin distingos de ideologías políticas qué es lo que estamos viviendo, pero es bueno señalar que el éxito del actual gobierno para conseguir los recursos exigidos por la banca internacional para el financiamiento de la deuda, lo ha hecho sin haberle importado (pareciera)

los costos sociales, que además se ha encargado de justificarlo como un mal necesario de la actual política de ajuste económico.

Este preámbulo en ningún momento describe con exactitud lo dantesco que resulta la situación para una mayoría de los sectores populares cuyas consecuencias son la pérdida de los valores, el abandono de conductas solidarias, la búsqueda individual por sobrevivir que ahoga algunos sentimientos de una 'moral criolla', llena de valores muy puros y altruistas (cfr. Abouhamad 1980). A este panorama descrito hay que agregarle la reciente pérdida de credibilidad en los sectores político-dominantes, que son percibidos como los eternos protagonistas de una corrupción fuera de lo común, beneficiarios de una serie de privilegios y traficantes de prebendas que no reciben castigo alguno por sus actuaciones. Se habla también que las finanzas de los partidos mayoritarios son adquiridas en oscuras negociaciones. Igualmente, asistimos a una época en la que la justicia sufre las más duras críticas por sus formas de actuar, que dejan sin penalizar hechos evidentes y donde se favorecen intereses de las élites económico partidistas.

Todo esto siembra un desconcierto en el ciudadano agobiado por el desempleo, si no de él, el de sus familiares o amigos. Además las bajas remuneraciones, la falta de atención de los servicios públicos en una forma efectiva, con el agravante –en los últimos años– de estar amenazado por enfermedades epidémicas. A esto se une su conciencia de que antes se alimentaba mejor y 'el sueldo alcanzaba'.

Esta inseguridad se va internalizando mucho más con el incremento del hampa, que ha hecho de Venezuela una población atemorizada, los excesos de las autoridades y los crímenes que nos reseña la prensa diariamente. Hay que señalar como algo importante la ausencia de respuestas efectivas ante esta situación. Existe una coyuntura en la que los sectores dominantes manejan un discurso y una práctica que pretende acallar por cualquier vía la protesta, tal como pudo observarse en el triste 27 de febrero [de 1989, El Caracazo]. Quienes nos gobiernan están dispuestos a todo por hacer partícipes de sus políticas al pueblo venezolano.

Otra de las grandes ausencias la constituye la inexistencia de factores de oposición que logren equilibrios y canalicen los desencantos políticos. Hay que hablar de la naciente creencia popular de que todos 'los políticos son iguales'. Creemos innecesario comentar la muerte ideológica de aquellos a quienes la historia dejó huérfanos de ideas y compromisos con la supuesta 'caída del socialismo'. Esto se ha maximizado con los sucesos de los países del Este de Europa, que ha favorecido a algunos que aprovechan para renegar de teorías, posiciones y negar para siempre la posible construcción de una sociedad utópica, aceptando e incluso legitimando el presente, dando por sentado que no hay ninguna posibilidad histórica de construir una sociedad mejor y más justa.

Este mundo tan convulsionado y sin esperanzas de soluciones colectivas, tiene que estar produciendo en nuestro inconsciente profundos cambios, grandes angustias y necesidades espirituales ante la impotencia del hombre común para frenar el apocalipsis prematuro en que vivimos y el rompimiento de los sueños e ilusiones que los políticos supieron sembrar en la mente de las mayorías venezolanas, las cuales –por mucho tiempo– se manifestaron acríticamente democráticas.

Este vacío histórico abona el camino para que en medio de una frustración generalizada, en los terrenos más dinámicos de la sociedad, surjan tendencias, búsquedas y apariciones de hechos religiosos que se manifiestan con todas sus facetas: las 'buenas' y las 'malas', porque, obviamente, representan un camino en medio de la incertidumbre, además, como dice Cardin:

> En la cultura occidental se juega por lo menos desde hace siglos con la idea de una exclusión tajante entre política y religión lo cual lleva a pensar que ambas se alternan continuamente como consecuencia de frustraciones históricas o desnaturalización de los movimientos revolucionarios una vez institucionalizados. (1982: 6).

La época en que vivimos ha sido calificada en el lenguaje sociológico de 'postmoderna' donde 'todo vale' y que se expresa en una búsqueda individual por la sobrevivencia, en una sociedad de consumo donde los valores asociados a la consecución del éxito producen comportamientos y representaciones mentales que rompen con los valores tradicionales y convierten en profeta o maestro a cualquiera que se presente con algún discurso coherente sobre los 'nuevos valores' o el reforzamiento de viejos, pero presentados de manera novedosa, por ejemplo, la aparición de ideologías neonazis y racistas en todo el mundo.

Ahora bien, toda esta situación social con todas las manifestaciones referidas y muchas otras que se escapan a la mutilación que comporta todo análisis de la realidad, nos llevan a afirmar que una profunda incertidumbre se ha hecho común en nuestra cotidianidad, lo que explica la proliferación de todo tipo de creencias, sobre todo religiosas, mágicas y sobrenaturales, simultáneamente con el rechazo a las iglesias oficiales, al no dar estas respuestas a esa angustia existencial. La búsqueda de explicaciones en discursos filosóficos que tienen miles de años, la aparición de todo tipo de centros para consultas sobre los problemas cotidianos, los dictámenes obligados a las cartas, la fe inusitada en la lotería como solución al problema de la vida, son algunas de las manifestaciones de lo que acontece.

Observamos cómo una gran mayoría del pueblo en sitios tan diferentes como Caracas, Maracaibo, Coro, Mérida (solo citando algunos lugares visitados en el mes de agosto de 1991), vive pendiente de los sueños para ver qué número de lotería o terminal debe comprar, resultando tragicómico la adquisición/internalización

por parte de toda esta población de una subcultura que les explica la forma cómo deben relacionarse los sueños con la lotería, resultando el libro de San Cono una especie de 'best seller' en esta materia, no en vano Balzac decía que 'la lotería era el opio de la miseria', dándose por parte de las poderosas compañías que viven de esto una oferta de numerosos tipos de juegos: loto, kino, el signo astrológico, los terminales, el quinto, etc. Todos forman una espesa red que, como una telaraña, capturan cualquier indeciso.

Suena repetitivo denunciar el proceso de aculturación llevado a cabo por la televisión, que impone el modo de vida de los países 'desarrollados', sobre todo el de Estados Unidos. Vivimos hipnotizados mirando las innumerables persecuciones en carro por las avenidas de las metrópolis del norte, en algunos casos pudiéramos transitar por ellas casi de memoria, conocemos los gustos y costumbres de esos pueblos, compartimos con ellos, gracias al satélite, cualquier noticia, aunado por supuesto a los melodramas novelados de factura nacional o a los maratónicos programas como Sábado Sensacional, que tantas pautas de conducta ha logrado transmitir/internalizar en el cerebro de tantos jóvenes.

En todo caso nos importa destacar que el papel del *huésped alienante* termina por acabar cualquier tentativa de creatividad en el público consumidor de estos medios y nos muestra, en la mayoría de los casos, el triunfo de las sociedades consumistas del norte muy alejado de nuestro empobrecimiento progresivo.

El proceso socializador de los medios en torno al terror

Sin entrar en mayores detalles, hay que resaltar que los medios de comunicación han tenido siempre como tema lo esotérico, lo sobrenatural, el más allá, a lo cual le han dedicado espacios significativos. Sin embargo en los últimos años pudiera hablarse de una profusión de mensajes que refuerzan en la memoria colectiva los viejos temores que ancestralmente conformaban el universo de nuestras representaciones mítico-religiosas como pueblo, donde se manifestaban las malas suertes, apariciones, inseguridades metafísicas, etc. Además de las creencias asociadas a la consecución o pérdida de la felicidad.

Una primera consideración sobre este problema es que ha habido una pretensión en nuestra cultura occidental que condena todo lo que no entra en el campo de lo racional, pero es cierto también que los medios audiovisuales han servido para pasar por la puerta de la imagen lo que la ciencia y el estatus condenan o no, le encuentran explicaciones racionales, con el agravante de que la prohibición y el ocultamiento de estos temas trae como consecuencia una poderosa fascinación en las multitudes. Así, nuestros modos de vida se desenvuelven en la cotidianidad con un sistema de valores y creencias que, en muchos casos, no concuerdan con

la racionalidad científica dominante en la que se nos han pretendido colonizar. Este mundo interior requiere e indaga, cuando no es que vive la experiencia de lo que pareciera a primera vista inexplicable desde los parámetros de esa racionalidad.

A manera de ejemplo, hoy sabemos lo difundido que se encuentra la ideología en el sentido de falsa conciencia en torno a la relación hombre-cosmos y podemos hablar de la popularidad que ha recibido el horóscopo en nuestro signo. Sabemos que en las zonas urbanizadas hay toda una subcultura que por lo menos deja en cada individualidad los primeros inicios, dado que es muy difícil que alguien desconozca su signo. Esto se ha logrado principalmente por los mensajes de los medios, de hecho es muy fácil encontrar una gran cantidad de periódicos, revistas y libros que se encargan de difundir cotidianamente las viejas creencias caldeas (Hadés 1975), y podemos asegurar que son muchos los que viven en la esperanza de sus predicciones.

También el cine desde sus comienzos ha reforzado esta cultura porque sus temáticas abordan las religiones, las supersticiones, etc. Así, lo sobrenatural ha sido objeto de un tratamiento bastante significativo y figuran en nuestro capital cultural las conocidas imágenes de personajes como Drácula, Frankenstein con sus leyendas y mitos. Estos personajes han quedado en el recuerdo y han pasado a un segundo plano cuando el cine, en la plenitud de sus esfuerzos, ha confeccionado imágenes y las más truculentas escenas. Estas han dejado corto cualquier narrador de cuentos grotescos e irrumpen en nuestro mundo contemporáneo con una profusión de películas que comienzan a socializarnos con una visión que, integrando nuestros temores ancestrales, deja como producto una violenta huella con un terror cuyas manifestaciones desconocíamos. Ejemplo de ello es la película *El Exorcista*, donde la posesión diabólica cobra dimensiones verdaderamente novedosas.

Indudablemente en Venezuela el cine y especialmente la televisión han sido eco de estas tendencias modernizantes en materia de terror. Estos medios comunicacionales transmiten espacios semanales que tienen una buena acogida del público, sin importar la calidad o los alcances culturales de estos mensajes y donde solo importa la competencia por el 'rating' (Pasquali 1990). Observamos en los programas de corte nacional, sobre todo en las novelas, miniseries y programas especiales que han tomado como moda tener imágenes-escenas donde aparecen caricaturas de brujos, lectura de cartas, apariciones y temas tradicionales relacionados con lo sobrenatural, que refuerzan en la memoria colectiva estas representaciones. Pudiéramos citar a manera de ejemplo el programa especial sobre *La Sayona* o una telenovela que trataba de las sectas satánicas, el programa *Alerta* (que más adelante comentaremos en detalle) por las repercusiones que tuvo para Mérida, ya que tocaba el problema de las manifestaciones de las sectas en esa ciudad.

También es importante hablar en detalle de los cambios sufridos por la imagen tradicional que transmitían los medios en materia de terror y el redimensionamiento de la misma, esto gracias a los innumerables recursos con que cuentan en la actualidad, los cuales superan todo lo que habíamos visto u oído en relación con esta temática, incluyendo los relatos que la tradición oral dejó en nosotros. Un ejemplo de ello está en la forma como los supuestos espantos y aparecidos (que anteriormente solo causaban sustos con sus manifestaciones sobrenaturales en sitios apropiados para ello) en muy pocas ocasiones lograban la muerte de la víctima y eso en forma indirecta, por la impresión o por algún desatino del asustado que en alguna de sus despavoridas huidas se malograba. Además no era usual o casi nunca se oyó decir en los relatos de agresiones físicas por parte de estos seres sobrenaturales. Hoy el cine y la televisión nos presentan imágenes donde la agresión física es la más determinante y está dirigida la aniquilación de la víctima con objetos contundentes como cuchillos, hachas, etc. Y en una presencia permanente en el hogar o sitios frecuentados por los protagonistas de estas series.

Este tipo de tratamiento se hizo recientemente en un conocido canal de televisión con una de las apariciones más temidas en épocas pasadas, como lo es 'La Sayona' (Acosta 1980). Esta producción no muestra ni tuvo nada que ver con la función social que cumplía este espanto dentro del mundo de representaciones simbólicas de una sociedad provinciana e ingenua en materia de sexo. Recordemos que en las narraciones acerca de esta aparición, La Sayona se hacía presente o asustaba a aquellos hombres cuya conducta sexual no era lícita, es decir, este espanto con figura de mujer era una especie de patrón moral que victimizaba a aquellos hombres que eran bígamos, adúlteros, lujuriosos para el gusto y costumbres de la época y trasgredían la moral provinciana de la Venezuela de ayer.

Hoy por supuesto el cine y la televisión han transformado las funciones sociales que cumplían estos espantos, que por lo general eran penalizaciones morales para aquellos que se encontraban en situaciones de transgresión en materia sexual, como decíamos anteriormente, o castigos que recibían algunos por comportamientos mezquinos para con otras personas o bien las apariciones de personas fallecidas que buscaban que se les hicieran misas, o, por el contrario, eran portadoras de noticias como los clásicos 'enterramientos de tesoros' (botijas) que aún en nuestra Mérida de hoy se oyen cuentos de esa naturaleza. Todo ello nos habla de la inmensa creatividad y del fascinante mundo del misterio que nos legaron nuestros antepasados.

Así mismo se habla de la magia negra, de la magia blanca, de los daños, del terrible mal de ojo, de las contras, etc. Pero nunca nuestras representaciones mítico-religiosas, ni nuestros saberes tradicionales al respecto imaginaron escenas tan espeluznantes como las contempladas en [los filmes] *El Exorcista*, *El Bebé de Rosemary* o en cualquiera de esas truculentas películas con que nos vienen

socializando últimamente los medios audiovisuales. Queremos decir con esto que asistimos a una verdadera revolución en materia de terror, pudiéramos decir ironizando la situación, que ya el diablo no se lleva a nadie como nos lo hacían creer nuestras abuelas, ya que los medios audiovisuales nos han acostumbrado a ver interminables posesiones, violentas agresiones físicas por arte de las fuerzas del mal y en fin, una tortuosa cadena de imágenes donde la víctima sufre todas las consecuencias de lo que venimos narrando.

Dentro de esta socialización, en la mayoría de las veces percibida a través de la televisión, tenemos el hecho de la cosificación de las fuerzas del mal, es decir, en la mayoría de las películas de terror nos vienen acostumbrando a escenas donde pesados objetos como muebles, enseres domésticos, puertas, etc., gracias al trucaje moderno, cobran una vida inusitada y son los elementos principales que originan profundos sentimientos de miedo y temor en los espectadores y además nos presentan una imagen invulnerable de las supuestas fuerzas del mal.

En nuestra tradición y nuestros miedos ancestrales, siempre se intentó humanizar el mal. Se le personalizó o se le dio forma de animal, lo que lo hace susceptible de ser alejado o aniquilado, hoy ante esas escenas los mecanismos tradicionales de defensa que usaba el hombre como la oración, el santiguarse, el agua bendita, etc., resultan anacrónicos para combatir esas cosas satanizadas que se mueven en la pantalla en actitud siempre agresiva. En el caso del cine, se sabe cómo se podía vencer a Drácula al obligarlo a ver la luz del sol o simplemente clavándole una estaca en el corazón. Hoy, ante esa amorfa representación de las fuerzas del mal, resulta muy complejo su vencimiento por parte de la heroína o de quien se encuentre amenazado en la trama.

Podemos recordar en nuestra literatura a un personaje de Gallegos: *Florentino* logra poner en situaciones bien difíciles al diablo. Igualmente en la poesía de Alberto Arvelo Torrealba o en la vieja canción venezolana "El diablo suelto", allí el hombre logra vencer a Satanás, gracias a las argucias enumeradas anteriormente. Es necesario valorar en toda su dimensión este hecho, ya que significa el vencimiento de los temores fantasmales y míticos. Como todos sabemos, por su componente imaginario, para el hombre representa una importante victoria, ya que a nivel mental no resulta fácil acabar con una creación mítica. Esto psicológicamente tiene que ver con una fortaleza de espíritu y una fe en él mismo, que es precisamente lo que se está perdiendo en esta época. No es fácil vencer esos arquetipos que nuestra propia imaginación le ha dado potencialidades sobrehumanas.

Estas consideraciones deben llevamos a pensar que los medios masivos han trastocado nuestra memoria colectiva en materia de creencias sobrenaturales e ignoramos cuál es el procesamiento que en el inconsciente cada uno de nosotros le ha dado a esto, pero debemos suponernos que ello debe dejar un cierto bagaje

y necesariamente originan consecuencias que obviamente deben ser investigadas más a fondo. Hay que pensar que existe un bombardeo constante de los medios en materia de terror. Y por lo tanto resulta lícito preguntarse: ¿esto sirve para imaginar en nuestra cotidianidad situaciones parecidas? ¿Estamos seguros de que todos les damos un tratamiento racional a estos mensajes? ¿Es que este entretenimiento no genera situaciones de identificación o mecanismo de empatía? Estas son las interrogantes que pueden explicar, en parte, ciertos comportamientos.

Agreguemos a esto una rica producción de literatura de este género, vale decir revistas, folletos, periódicos, etc., que hoy cualquier puesto de revista ofrece en una gama de material literario para todo tipo de público y a todo precio.

Cómo los medios se satanizaron en Mérida

> ¿[…] los desarrollos de la información, de la comunicación, de la ciencia, de la desmitificación, todo eso, esclareciéndonos, no contribuyen ellos también a nuestro extravío?
>
> Morin (1981)

Hablar de la potencialidad de los medios de comunicación parece una perogrullada (Morin 1981). Pero nos permitiremos recordar que la noche del 31 de octubre de 1938, Orson Welles logró impresionar de tal forma una ciudad en los Estados Unidos que sus ciudadanos se vieron envueltos en una noche de terror por la creencia de que la transmisión en radio por el actor nombrado anteriormente, quien recreó escenas de la novela de ciencia ficción *La guerra de dos mundos* de H.G. Well y pensaban que ocurría realmente.

Por otro lado, en la historia reciente hay hechos atribuidos a las llamadas sectas satánicas que han marcado de manera negativa a los integrantes de ellas. Podemos hablar del asesinato ritual de la conocida actriz Sharon Tate en manos de una secta de este tipo, dirigida por Charles Manson en 1970 o del suicidio colectivo de 913 personas pertenecientes a la secta 'El templo de Dios' en Guyana, bajo la influencia de un reverendo de apellido Jones en el año de 1979.

Como podemos ver, no se trata de un problema fácil de analizar y sabemos que ciertamente el hecho religioso en un sentido u otro ha causado históricamente comportamientos que pueden ser peligrosos para nuestra manera de ver actual. Tenemos que admitir además que la muerte ritual ha sido prescrita en nuestra cultura, por lo que trasgrede e hiere a la conciencia, la realización de cualquier hecho de esta naturaleza, aunque subyacen –en la noche de los tiempos– las

prácticas rituales donde el sacrificio era parte de la cultura religiosa. No es casual que en la Biblia se le dé tanta importancia a un hecho como el perdón por parte de Jehová del hijo de Abraham, en una ceremonia ritual donde se preveía este sacrificio, también en algunas culturas precolombinas el sacrificio ritual de humanos no estaba negado.

Con estos comentarios dejamos entrever que el hecho religioso puede tener consecuencias de todo tipo, incluido el sexo, la droga y la muerte, sin que para quienes la practiquen sea motivo de condenas morales. Por el contrario, se magnifica la acción porque forma parte de la ofrenda que dan los creyentes, quienes siempre se sentirán psicológicamente inferiores a sus dioses o creaciones míticas y todo lo que hagan será visto en el mundo interior del creyente, como poco para satisfacer a las fuerzas sobrenaturales.

¿Qué sucede en los medios de comunicación de nuestra ciudad?

En Mérida, los medios de comunicación regional se han convertido en muchas ocasiones en fabricantes de fantasías, porque en materia de noticias la ciudad no las produce en cantidades similares a las reseñadas en los medios nacionales y por supuesto sin la espectacularidad con que estos hechos revisten en los diarios, noticieros o revistas. Por ello el periodista regional con frecuencia debe convertir en hecho noticioso cualquier banalidad cotidiana con la intención de aderezar sus informaciones.

A esto se debe agregar el crecimiento cuantitativo que actualmente presentan los medios. Así en radio hay el surgimiento de varias estaciones que compiten por la audiencia con las dos emisoras tradicionales que había en Mérida hace unos pocos años atrás. Igualmente los matutinos (tres) compiten entre sí para conquistar al reducido número de lectores, situación que antes no se presentaba, dado que solo había dos periódicos y uno de ellos era de corte clerical y de muy reducido tiraje. Además, la competencia se daba en proporciones similares a lo acontecido con el diario *La Religión* (diario católico nacional) y los otros medios periodísticos nacionales. En los últimos años. con la aparición en la ciudad del *Correo de Los Andes* y con la modernización del diario *El Vigilante*, el periódico clerical del cual hablábamos antes, la competencia se hace más reñida. Y para finalizar tenemos que incluir la televisión regional, cuyas producciones también arañan el reducido espacio que dejan los medios audiovisuales nacionales.

Para terminar el comentario sobre los medios en la ciudad, tenemos que decir que la lucha por el 'rating' forma parte de una competencia donde el 'amarillismo' y la mala calidad de las informaciones como forma de atraer al público conforman,

en muchas ocasiones, el ingrediente principal de los medios radiales, impresos y audiovisuales de la región.

El satanismo como noticia

Con respecto al problema de las sectas satánicas en Mérida, el primer reportaje aparecido lo realiza un periodista, perteneciente a la parroquia universitaria en el año 1989, motivado por la intención de frenar algunas manifestaciones que se venían registrando en la ciudad. Son los primeros meses del año 1991 cuando se comienza a registrar reiteradamente en la prensa, la radio y la televisión de la región, una serie de informaciones sobre el particular, así como esporádicamente en los medios nacionales, aunque en menor intensidad. Las noticias se orientan a informaciones donde las víctimas son niños y adolescentes, dejando entrever que se estaban dando una serie de hechos delictivos con la práctica de secuestros, vejaciones, además de rituales, violaciones orgiásticas y extrañas celebraciones que se asocian con prácticas propias de las sectas satánicas.

Así en el mes de febrero pudimos rastrear titulares y noticias en la prensa regional como las que comentaremos a continuación: del *Correo de Los Andes* las siguientes: en principio un titular de la periodista de sucesos que dice: "Hoy cumplen un año de desaparecidos: ¿Dónde están Fernando e Irene?"(Salas 03/02/1991: C última). Igualmente: "Son muchas las denuncias que en estos sentidos han girado por ante los organismos de seguridad, en las cuales se habla de la existencia de sectas –satánicas o no– pero que están creando serios problemas en esta comunidad" (Salas18/02/1991: C última); "Un cierto olor a demonio" (Montilla 17/03/1991: C 5); "El Villorrio satánico" (Montilla, 06/06/1991: A 4). *El Vigilante* también publica: "Así nos asaltan las sectas, del día" (17/02/1991: 14); "El peligro de las sectas" (17/06/1991: 22); "Es preocupante el pánico por las sectas satánicas", opina el alcalde de Mérida (06/06/1991: 22). En el diario *Frontera* encontramos: "Narcotraficantes y terminaleros causantes del escándalo satánico, dice el secretario de gobierno del día (08/06/1991: 12); "Tres satánicos en tribunales del día" (04/06/1991: 12); "Nueva víctima de satánicos en Los Sauzales" (04/06/1991: 12).

Títulos como estos fueron cotidianamente difundidos en los periódicos en una cantidad cercana a los 130 en cuatro meses de seguimiento a la prensa, igualmente los noticieros radiales y los numerosos avances noticiosos, con su característica música de alerta. En fin, asistimos a un verdadero impacto publicitario orquestado por los medios masivos.

Satanismo y política en el mes de marzo

Un hecho que va a dar un vuelco al problema lo constituye la intervención de un dirigente de un partido político, quien, buscando causas para sus denuncias, utiliza los medios de comunicación y la Asamblea Legislativa para ocuparse del problema de las Sectas Satánicas. De antemano hay que decir que se trata de un diputado suplente del Movimiento al Socialismo, partido cuya dirigencia se encuentra bastante alejada de los problemas reales de la ciudad y desvinculada del acontecer cotidiano, dado que sus prácticas políticas para ese momento se limitaban a los reducidos espacios de la Cámara Legislativa y en la Alcaldía, por lo que el problema de las S.S. fue motivación para que este diputado consiguiera pretexto para promocionarse con una campaña de denuncias.

El MAS ha tenido en la región acceso a los diarios y en particular al matutino *Frontera*, porque uno de los directores de este medio pertenece a la diligencia de ese partido, lo que hizo que el diputado denunciante tuviera una cobertura significativa y ocupara espacios periodísticos que permitieron inflar la noticia y logra un impacto informativo. La denuncia del diputado tiene dos consecuencias: Se refuerza la noticia de las S.S., pero incluyendo una caracterización de las mismas, involucrando a un profesor universitario, los posibles sitios donde se practicaban, según él, los ritos satánicos y la denuncia de un mural que tiene como contenido una alegoría de las S.S.

Hace que los poderes públicos se ocupen del problema, en especial la Asamblea Legislativa La noticia apareció el 5 de marzo en el diario *Frontera* y textualmente decía entre otras cosas las siguientes:

> Sobre las desapariciones se han tejido una serie de especulaciones, pero cada día cobra más fuerza la hipótesis de la existencia de una organización conformada por personas provenientes de otros lugares del país, de alta posición social y gran solvencia económica que se dedican a secuestrar a jóvenes merideños, no se sabe con qué oscuros fines [...] (05/03/1991: B-última).

Días después apareció en el mismo diario un titular donde se hacía un comentario de las declaraciones del diputado en cuestión, en la que se señalaba la presencia de un profesor universitario. Esto introduce un elemento nuevo, ya que involucra a este sector en el problema.

La significación social del profesorado universitario en Mérida es de gran importancia, sobre todo en una comunidad donde los sectores estudiantiles conforman el factor más dinámico de la sociedad y el profesorado es uno de los grupos 'elitescos' que dominan en la vida pública. En ninguna otra ciudad del país

el profesorado universitario tiene tal notoriedad. Parte del contenido de la noticia decía así:

> El número uno, el ideólogo, el moderador, el corrompido moral que está induciendo a una serie de jóvenes para que se metan en las llamadas 'Sectas Satánicas' o 'Sectas Diabólicas', es un hombre culto de adecuada preparación universitaria y que tiene un 'caldo de cultivo' dentro de las propias dependencias de la ULA, de acuerdo con las investigaciones realizadas por el Ing. Teodoro Vielma presidente del Movimiento al Socialismo en Mérida. (*Frontera1* 01/03/1991: B-6).

Otro hecho relacionado con la universidad que conmocionó, fue la denuncia de atribuirle a un inmenso mural que se exhibe al final de una céntrica avenida merideña contenidos satánicos. 'La ciudad de la gata', como se denomina dicha obra, fue realizada por un pintor de nombre Luis Alfredo Ramírez, perteneciente a la Unidad de Artes Visuales de la ULA, pariente cercano de una profesora universitaria que se hizo publicar en el diario *Frontera* una carta en defensa de dicho mural, basada en las especulaciones que se desprendían de las declaraciones del diputado.

En cuanto a la intervención de los poderes públicos el 7 de mayo de 1991, *Frontera* informa el nombramiento de una comisión en la Asamblea Legislativa Igualmente se habla con frecuencia de detenciones por parte de los cuerpos policiales e incluso el gobernador del estado declaró cosas como estas: "El Gobernador Rondón Nucete afirmó que tres de los jóvenes detenidos fueron sorprendidos en el momento en que perseguían a niños en varios centros educacionales" (*Frontera* 01/06/1991: B-12). La fiscalía se involucra en el asunto, con lo que también incluía al poder judicial.

Ahora bien, tenemos que decir que todas estas noticias, con la participación de los diferentes organismos del Estado, cumplieron a los ojos de la opinión pública la función de legitimar (con la intervención de las personas vinculadas al poder) el hecho de las sectas satánicas. Es decir, en cierta forma la gente al ver la preocupación de las élites gobernantes, al informarse de las detenciones de veinte personas que en algún momento un titular de prisa anunciaba, fue creando un clímax sobre el asunto.

El programa alerta sobre el satanismo

Los días viernes [el canal] Radio Caracas Televisión tiene un espacio dedicarlo a llamar la atención de los televidentes venezolanos. El programa utiliza los más variados recursos con la animación de una periodista que logra motivar sobre

los problemas que trata. Realmente el programa tiene como función sensibilizar masivamente a la teleaudiencia, demás está decir que la manera como se confecciona logra penetrar en el público a la temática acapara la sintonía de ese día.

En el mes de mayo (de 1991), Mérida fue objeto de uno de estos programas, precisamente con el tema de las sectas satánicas. En él se habló de los secuestros, las violaciones, los rituales y se presentaron imágenes donde aparecían personas que habían sufrido agresiones por parte de estos grupos. Además una conmovedora escena de una joven cuya identidad se mantuvo en secreto, gracias al trucaje de ocultarle el rostro, que narraba cómo se había logrado escapar de la dominación que ejercían sobre ella un grupo satánico. La calidad técnica, los hechos testimoniales y la situación o clímax que se había creado en la ciudad, hizo que el programa causara un impacto, cuyas consecuencias ayudaron a generalizar aún más los temores en la población.

El programa fue repetido en el mes de junio y el último el 2 de agosto del mismo año, lo que motivó un comunicado de protesta en la prensa nacional de los sectores de la Cámara de Comercio que atribuyeron al programa, por su cobertura nacional, efectos negativos, ya que disminuía la afluencia de turistas al estado. Este hecho era un elemento explicativo de la merma de las ventas en muchos comercios de la ciudad, por lo que los comerciantes llegaban fácilmente a la conclusión que era el efecto de dicho programa.

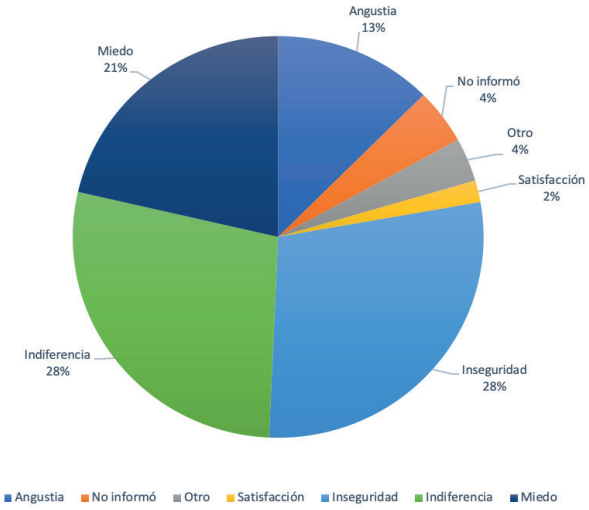
Resultados de una consulta en la comunidad

En las dos últimas semanas del mes de julio del corriente año, en la asignatura de Metodología, los alumnos del Programa de Estudios Abiertos en Desarrollo Social de la ULA se hicieron un sondeo sobre la temática de las S.S. en la ciudad de Mérida. Este sondeo se realizó en toda el área metropolitana de Mérida, gracias a que los alumnos de este programa viven en los diferentes sitios de la ciudad, como urbanizaciones [en] J.J. Osuna (Los Curos), La Mata, plaza El Llano, Glorias Patrias; en barrios tales como: Pueblo Nuevo, Los del Chama, Simón Bolívar, Milla y Ejido. En todos estos sitios cada alumno procedió a encuestar un promedio de cinco personas.

Edades de los encuestados		
Edad	**Nº**	**%**
14-19	15	13.5
20-25	27	24.3
26-30	18	16.2
31-35	11	9.9
36-40	10	9.0
41-45	06	5.4
46-50	10	9.0
50-y +	13	11.7
Sin inf.	01	0.9

Se encuestó un total de 111 personas, de las cuales 69 fueron mujeres y 42 hombres, no se asignaron cuotas fijas en cuanto a sexo y la entrevista se realizó con la persona que normalmente abría la puerta de la casa, mayor de 15 años. Como se puede observar, los menores de 40 años ocupan el 72.9%, es decir que fue una población mayoritariamente joven que contestó las preguntas. Esto es significativo por cuanto en estas edades se observó el impacto comunicacional que los mensajes tuvieron en el receptor. Las respuestas expresaron sentimientos tales como angustia, miedo e inseguridad, que son reacciones ante la amenaza de un peligro y en este caso las S.S.

Es importarte destacar también que no se puede hablar de una histeria colectiva, como lo afirmaron algunos periodistas, hechos que fueron narrados de esa forma en los medios, pero a pesar de esa campaña encontramos que el 27.9% de las personas se mostró indiferentes ante el hecho. El 62.4% de las personas entrevistadas experimentó los sentimientos de miedo (21.4%), de angustia (2.5%) e inseguridad (28.5%) (ver la representación gráfica 1). Todas estas personas manifestaron conocer del hecho a través de los medios. En líneas generales hemos visto cómo la prensa, la radio y la televisión forjaron un verdadero impacto comunicacional, que trajo como consecuencia que sectores de la ciudad se sintieran afectados de forma tal que el miedo, la angustia e inseguridad fueron los sentimientos dominantes en esos días.



El simbolismo motivante

Lo acontecido en Mérida con las S.S. expresó toda una simbología asociada que explica, en parte, cómo la psique colectiva construye los más diversos elementos en función de integrarlos al intrincado mundo de nuestras creencias. En pocos días cada uno de los símbolos fue internalizado por una gran cantidad de personas. En opinión de Chevalier y Gheerbrant, "El símbolo está ligado a una cierta psicología" (1982: 22). Ello presupone consensos interpretativos en el nivel de la significación en la comunidad, es decir, para ser un símbolo debe de ser un signo que expresa lo mismo para muchas personas.

También dejamos para la reflexión la importancia del pensamiento simbólico, sobre todo cuando hay una relación con el mundo de las representaciones mentales en materia mítico-religiosa y tomando en cuenta que el hecho comunicacional que se dio en tomo a las S.S. contó con algunos símbolos que creemos generaron los procesos mentales que subyacen ante la expresión de estos signos, sobre todo en el mundo interior de los más creyentes en las personificaciones de la dialéctica bien-mal, para ellos el símbolo sirve como herramienta interpretativa y configuradora de contenidos míticos. Al respecto Eliade nos dice:

> Lo que podríamos llamar el pensamiento simbólico da al hombre la posibilidad de la libre circulación a través de todos los niveles de lo real. Libre circulación, por lo demás es decir demasiado poco: el símbolo como hemos visto, identifica, asimila, unifica planos, planos heterogéneos y realidades aparentemente irreductibles. (Eliade 1972: 407).

Hechas estas consideraciones vitales para nuestro estudio, vemos que algunos de los símbolos que se asociaron al hecho, en el entendido que su manejo fue no solamente realizado por los medios, sino que se hicieron familiares como mensajes en la cotidianidad; hasta podemos hablar de la aparición de murales o simplemente de objetos que todo mundo les atribuyó relaciones rituales con las S.S.

Al hacer una primera aproximación, hay que denotar el peso hegemónico que tiene la religión cristiana en la cosmovisión de esta región, situación muy obvia, pero esto determina muchas interpretaciones que en materia religiosa conviven con nuestro hacer diario aun sin damos cuenta.

Por ello al referimos a satán tenemos que saber que nuestro proceso socializador ha dejado en nuestra memoria una imagen derivada de la tradición judeo-cristiana que se expresa en libros fundamentales como la Biblia, donde se concibe a este personaje como *el adversario* de Yahvé, es decir, aquel que disiente y lleva la contraria a los designios divinos y cuya potencialidad mística reside en la fuerza que posee para oponerse al inmenso poder de Dios, esta imagen es fundamental y nos fue legada con toda la fuerza de nuestra cultura religiosa.

Aclaremos entonces que nuestra cultura religiosa parte del principio de la supremacía de Yahve, dios bueno, quien en sus designios se expresa de manera totalizante, es decir, sus deseos, proyectos, sus actos son lo que son y no existe para la naturaleza humana, derecho a discusión, aun cuando no se les comprenda, así que cuando se les atribuye el carácter de ininteligibles, se les da el don de misterios o dogmas de fe, hay una especie de autocracia divina en esta percepción. Fundamentalmente este carácter se le da por su relación con el bien, por esto cualquier discrepancia será penalizada. En este caso las acciones de satán son simplemente deslegitimadas y concebidas en un plano moral inferior, de allí que la razón siempre la tendrá Yahve y Satán se percibe como un contrasentido.

Esta aproximación explica en muchos casos la animadversión que como símbolo produce en nuestra cultura, referencia obligada dado que, en otras cosmovisiones, la dualidad mal-bien tiene otras connotaciones, así por ejemplo tenemos que en la Persia del siglo III se le atribuye a 'Maní' conductor de su pueblo en ese momento, la elaboración de la teología maniqueísta que concibe el bien y el mal en igualdad, dándole a cada uno de ellos una fuerza constructiva que hace al mundo. O simplemente para dar un ejemplo de casos extremos, durante la Edad Media la secta de los Cátaros en la Francia meridional atribuía a Satán todos los dones buenos. En conclusión, tenemos que el manejo del símbolo Satán en las S.S. en Mérida se concibe dentro de la tradición judeocristiana con todas sus connotaciones.

Otro símbolo utilizado fue la cruz nazi, que, aun cuando su utilización por parte de las fuerzas de Hitler tenía otro significado, después del triunfo de las fuerzas aliadas la cruz gamada se asocia con la maldad sin razón y que desde otra óptica, partiendo del hecho de la aparición de la cruz en muchas culturas, incluyendo nuestro pasado precolombino, tenemos que ella representa una totalidad espacial, es un símbolo de poderío en el espacio por su consistencia señalatriz de los cuatro puntos cardinales.

También tenemos que hablar del número seis, el cual es señalado en la biblia, específicamente en el libro del Apocalipsis, como la gran bestia, especie de gran exterminador representativo de las fuerzas del mal y por ende de Satanás (13,17-18), en él se le señala con el número 666, por ello el día 6 de junio la gente hizo asociaciones como la siguiente: 6 por el día 6 por el mes, 6 por la hora.

Este día fue un claro ejemplo del poder de configuración mítico-religiosa que todos poseemos y en Mérida ese día se esperaba muchas cosas, como ejemplo de ello el diario *Frontera* señaló en un artículo la situación de ausentismo escolar que realmente se dio en algunos planteles ese día. Veamos el texto de la noticia: "Una total deserción escolar se observó ayer en los diversos planteles educacionales de la ciudad, tanto públicos como privados, ante los rumores de que algo extraño debía suceder relacionados con la fecha y la hora" (*Frontera* 07/06/1991: B -11).

Para finalizar debemos referirnos al gato, animal objeto de simbolización que en muchos casosg según la prensa y la imaginación popularg también sirvió de ofrenda para los rituales satánicos, además de que en la prensa local se denominó 'comegatos' a los supuestos integrantes de las S.S.

Podemos también decir que en dicho diario, el día 5 de junio apareció la foto de un gato horriblemente mutilado encontrado en una escuela de una conocida urbanización de Mérida. Su significación en nuestra cultura siempre lo ha asociado como maligno y en nuestra tradición oral hay leyendas que dicen que para el demonio es una de las transformaciones que le gusta representar.

Julio Cortázar en uno de sus cuentos nos habla de su manera peculiar de ser y de su indiferencia notable, hecho que ha sido tomado en cuenta en la religión budista en un sentido condenatorio, dado que junto con la serpiente fueron los únicos animales que no se conmocionaron cuando se murió Buda. Estos hechos nos hablan de una especie de presencia maléfica en los gatos y en más de una oportunidad en la tradición popular se les asocia con el diablo. Fueron estos los símbolos que prevalecieron en una Mérida manipulada por los medios masivos y con la coartada del satanismo.

La cotidianidad y lo religioso en la ciudad de Mérida

En los últimos años el conjunto de hechos relacionados con lo religioso en esta ciudad viene asumiendo una multiplicidad de formas que se hacen notables, gracias a lo pequeño del espacio, por lo que cualquier comportamiento que se aparte de la 'normalidad cotidiana' es fácilmente detectable. Así la profusión de nuevas sectas, grupos de estudio de lo esotérico, agrupaciones espiritistas, etc., son identificadas rápidamente y hasta señaladas.

Este hecho determina o influye en el comportamiento de muchos sectores sociales de la ciudad y nos conseguimos, entonces, con espacios donde hay confluencias y comunicaciones entre los individuos por sus afinidades, oficios, gustos, etc. Un ejemplo de ello lo constituye el sitio llamado el 'Bulevard de los pintores'. Allí encontramos por lo general a la gente que tiene que ver con el teatro, con la pintura. Frente al palacio de gobierno donde siempre vemos a los grupos dirigentes vecinales, políticos, periodistas, etc., que se reúnen para trabajar o para preparar sus actividades. Así observamos que en la ciudad se han hecho notables algunos comportamientos cotidianos por la ocupación que hacen los grupos de algunos espacios centrales y periféricos de la misma.

Aun cuando la ocupación en cuestiones religiosas se percibe fácilmente cuando se trata de la religión oficial. Siempre existen mecanismos de comunicación que dan 'noticias' o 'estigmatizan' según el caso, cuando surge una actividad poco común o se pertenece a un determinado grupo para la práctica de alguna creencia. Hay que decir que gracias a su tamaño la ciudad, al no tener las complicaciones propias de una gran urbe, como Caracas, por ejemplo, que tiene un excesivo tráfico, un competitivo mundo de negocios, múltiples ocupaciones burocráticas, largas distancias entre el hogar y los centros de trabajo, se cuenta entonces con un mayor tiempo libre o se vive sin las prisas de la capital.

Otro factor importante lo constituye el tiempo libre de la ciudad y de los grupos sociales que hacen vida en ella, los cuales en algunos casos viven una apacible monotonía. Un ejemplo de estos comportamientos colectivos, que nos hablan de esta característica, es el cierre al mediodía de muchas tiendas comerciales, las cuales reanudan sus quehaceres en la tarde sin mucha angustia.

Estos comentarios los hacemos porque la ciudad se presta, dado su forma de vida, para que muchos sectores, sobre todo los que se los permiten sus ingresos, para el cultivo de muchas actividades entre las que podemos nombrar los deportes, pasatiempos, lecturas e incluso para el ejercicio de prácticas asociadas con creencias no tradicionales, como, por ejemplo, el budismo, espiritismo, quiromancia, religiones griegas, interminables cursos de filosofías antiguas, idiomas muertos, etc.

Por ello, poco a poco en la ciudad las ventas de objetos de culto, literatura esotérica, etc., se han venido desarrollando y se puede hablar incluso de la aparición de nuevas tiendas especializadas en estos enseres, además de una red de restaurantes vegetarianos que en alguna medida contribuyen al desenvolvimiento de las nuevas creencias en la ciudad. También observamos en los últimos años la difusión de programas radiales donde se difunden conocimientos y música acerca de estos tópicos.

Todo este mundo de cosas comienza a desarrollarse en una Mérida donde la fe católica cuenta con toda una infraestructura material, que se expresa en las múltiples edificaciones religiosas, que se concentran en el centro de la ciudad y sus alrededores, las cuales nos hablan de la religiosidad tradicional que en los tiempos pasados se desarrollaba en Mérida. Aun cuando la iglesia católica sigue ocupando el primer lugar en cuanto a captación de creyentes, hay que hacer un comentario sobre el desarrollo en los últimos tiempos de la religión cristiana no católica, nos referimos a los pentecostales, presbiterianos, etc., que son los que atraen a los decepcionados de la religión tradicional y/o en búsqueda de nuevas experiencias religiosas.

Asistimos al desarrollo de muchos de estos grupos, los cuales se nutren, como decíamos antes, del descrédito sufrido por la jerarquía católica religiosa a los ojos de los creyentes, por la forma como realizan sus rituales, que resultan atrayentes y divertidos o simplemente por la forma como se predica y practica la religión por parte de estos grupos, que contrastan con las formas tradicionales del culto propugnado por la iglesia tradicional.

Observamos entonces la aparición de varios locales pertenecientes a estos grupos en diversos lugares de la ciudad, sobre todo en donde se hayan las mayores concentraciones de población, situación que facilita el acceso de los creyentes a los sitios de culto y además llenan sus necesidades religiosas de forma, si se quiere, hasta más cómodas que las ofertadas por la iglesia tradicional. Refiriéndose a esto, Pedro Trigo, sacerdote jesuita, decía lo siguiente en un artículo denominado "Las Sectas en Venezuela" aparecido en el diario *El Vigilante*: "Las sectas en nuestro país poseen una presencia contundente. Sus centros de culto y pastores superan a los de la iglesia católica y demás iglesias en el país" (14/07/1991: 18-19).

Igualmente debemos señalar que se viene dando dentro de la ciudad el trabajo sistemático de misioneros norteamericanos pertenecientes a las sectas de los Testigos de Jehová y de los mormones quienes cuentan con dos locales bastante apropiados para fines religiosos, incluso fueron objeto de un rechazo violento por parte de la comunidad en la población de Ejido, donde no se les dejó instalar otro recinto religioso. Para completar este somero recorrido por las manifestaciones religiosas de la ciudad, tenemos que agregar a las tradicionales sociedades secretas

–Masonería y Rosacruces– que no cuentan con locales pero que se les conoce miembros, los cuales a menudo son estigmatizados por una sociedad cuya moral, como decíamos en trabajos anteriores, no ha terminado de transitar su condición rural a urbana.

Comentario obligado en relación con el tema que estamos tratando (las S.S) merece un grupo que se ha organizado en tomo a un profesor universitario para el estudio de la filosofía, quien fue señalado veladamente –en las declaraciones del diputado suplente, comentadas en páginas anteriores– como la presunta persona que dirigía las acciones de los grupos satánicos. Aclaremos que el mundo universitario merideño tiene un traspatio donde las actividades de este grupo son juzgadas de diferentes formas y que muchos de estos juicios son producto del mismo desenvolvimiento de las élites profesorales, con sus conflictos, contradicciones y desarrollos naturales que en cierta medida no son los más acertados ni favorables.

Por supuesto para estos grupos es muy fácil hacer un mundo de conjeturas como las siguientes: "En la tradición griega del siglo VI a.C., el estudio filosófico se da en un marco que requiere de un 'cónclave mágico' como decía Marcel Mauss, por señalar la ambientación mágico-religiosa en que se impartían estos conocimientos" (Duvignaud 1986). Igualmente la historia señala cómo Pitágoras en el 530 a.C. "Su hermandad tenía más manifiestamente una naturaleza de sociedad secreta adscrita a ciertas doctrinas esotéricas" (Mackenzie 1973: 96). Para finalizar, digamos que en la tradición hermética el otro nombre de Satán es Saturno, dios romano que en la mitología griega es Cronos.

Sin entrar en mayores detalles, pensamos que lo que hay de cierto es que este grupo mantiene una cierta privacidad, su líder es señalado como miembro de la masonería y durante el proceso 'caza de brujas' de las S.S. se produjeron hechos que pudieran considerarse de insólitos como apedreamiento de su residencia, anuncios por una emisora de la detención (falsa) de una de sus alumnas y un comunicado de APULA [Asociación de Profesores de la ULA] donde se sale en defensa de los profesores universitarios vinculados a este grupo que fue motivado por la persecución y hostigamiento que en esos días se le hizo al profesor que los dirige. Así en una de las declaraciones del presidente de la APULA, hechas el 19 de junio de 1991, se habla del profesor, con nombre y apellido, veamos como lo publicó el *Correo de Los Andes*:

> [...] es hora de que la Fiscalía General de la República y el Gobernador del Estado actúen con celeridad a fin de esclarecer el origen ya generalizado en la ciudad y en el país que pretenden calificar al Dr. [creemos innecesario nombrar la persona], como artífice de las llamadas sectas. (19/06/1991: C-última).

Fueron estos los hechos resaltantes en tomo a la acusación por parte de algunos 'denunciantes' de los posibles integrantes de las sectas. Podemos concluir que existe una multiplicidad de prácticas y creencias religiosas y filosóficas que nos permiten afirmar que hay un mapa religioso bastante nutrido que se constituyó en la coartada de la prensa amarillista para realizar su especulación en esta materia.

La moda metálica-diabólica de los años noventa

Desde los años sesenta, la sociedad de consumo ha persistido en la búsqueda por integrar el mundo del joven dentro de los mecanismos de reproducción de la sociedad, utilizando para ello como insumo la creatividad de la juventud y transformando sus maneras de sentir, sus formas de vestirse, sus gustos y valores en mercancías que engrosan las ventas de sus productivos negocios, capitalizando así las más variadas manifestaciones, satisfaciendo los gustos más extravagantes y los más extraños antojos.

La actual moda juvenil conjuga en sí una serie de usanzas que no innovan nada nuevo y que por el contrario otras generaciones se pasearon en la historia con las supuestas creaciones de hoy, así podemos ver una joven vestida con una minifalda de los años sesenta, en la parte superior una blusa cuyo escote era de una década anterior y además luciendo un sombrero que a comienzos de siglo lo llevaban nuestras abuelas, en todo el conjunto se conserva como expresión del atuendo un sentido de lo informal que irrumpe contra la seriedad tradicional que la sociedad burguesa ostenta.

Podemos observar en estas modas un erotismo presente, un cierto descuido informal que ha hecho del pantalón desteñido o incluso de los 'raídos'' en la ropa, una presencia cotidiana que a veces se esconde en una uniformidad sexual hombre-mujer, pero que en todo caso el costo y el diseño de estas prendas de vestir llevan por lo general la marca de una reconocida industria textil multinacional a precios altos.

Indudablemente que se ha matado la pasión por el diseño, el cual ha quedado para las lujosas presentaciones de la gente de recursos, pero la uniformidad de la ropa común, es decir, la producción en serie de las vestimentas hace que no existan mayores exigencias de originalidad y en ese mezclote modístico, que hemos señalado en líneas anteriores, como expresión de la época en materia de modas, ha tomado en muchas ocasiones el negro como el color que adquiere cierta preferencia. Aunado a esto, los peinados que nos recuerdan los cortes de pelos que se realizaban algunas comunidades tradicionales o etnias autóctonas en lo que se ha denominado la moda 'punk', que estaba en boga en la Europa

desde hace diez años y que todos sabemos que seguimos siendo eco de las extravagancias de los países desarrollados, aunque sea con retardo.

A esto debemos agregar que algunos diarios, revistas y publicaciones han comentado el supuesto contenido satánico en la música de muchos grupos modernos, donde imperan excentricidades, tendencias homosexuales y vinculaciones drogómanas, bajo vestimentas y escandalosas contorsiones ciertamente orgiásticas y que no encajan dentro de ciertos gustos conservadores.

La música y la letra de algunas canciones tocan temáticas contestatarias contra el sistema y es frecuente que se hagan alusiones a la iglesia o al Papa, al ritmo 'infernal' de lo que se ha llamado el 'Heavy metal' que es un tipo de música moderna contemporánea. Se especula también que los discos de estos grupos, al ser devueltos dentro del planto, emiten sonidos o palabras que parecen ser plegarias para ritos iniciáticos de cultos nada convencionales, pero no deja de haber un componente imaginativo y sobre todo sectario de quienes difunden estas ideas en contra de la música metálica, porque por lo general son publicaciones pertenecientes a alguna tendencia religiosa tradicional.

Es innegable que los admiradores de esta música se acostumbran a escucharla a un alto volumen, dado que es la forma como se captan mejor todas las estridencias y recursos acústicos utilizados por estos grupos, además de lo ininteligible que se hace por su procedencia extranjera y los idiomas (inglés-alemán) que se usan en ella. Son estos innumerables (que de seguro no los hemos dicho todos) los que convergen en torno a grupos minoritarios de la juventud, sobre todo de los sectores con capacidad de compra, que en Mérida deambulan sin mayores oportunidades de esparcimiento. Estos grupos minoritarios de jóvenes pertenecen a los grupos asociados a los dueños de la construcción o al comercio o simplemente son los hijos de los profesores universitarios.

Estos grupos minoritarios transitan en la ciudad ataviados con las vestimentas que su alocado y desenfrenado consumismo les ha impuesto, así son ellos quienes resaltan en su ostentación de lujosos vehículos, privilegiándose los 'rústicos' los 'corolas' o los 'sierras' en muchas ocasiones de color negro y con vidrios ahumados, estos grupos encuentran la ciudad pequeña para sus correrías nocturnas y se constituyen en objeto de exhibicionismo en todos los sitios de esparcimiento.

Tocamos este tema porque durante los días de histeria colectiva referidos a las sectas satánicas en muchas ocasiones se señaló a los presuntos satánicos secuestradores, movilizándose en vehículos de ese tipo y debemos señalar que ciertamente estas élites se encuentran sin muchas diversiones en una ciudad que, como decíamos, es pequeña para quienes se han acostumbrado al uso y consumo

de ciudades grandes, que por lo general son los sitios de referencia de muchos de estos jóvenes.

El lector debe imaginar todas las consecuencias que generan estas vestimentas, en una ciudad donde no se ha despojado del todo de su condición provinciana y donde la iglesia ha cultivado con esmero grupos cuya beatería los mantiene en serios 'atrasos ideológicos' con respecto a la época.

Posición de la iglesia católica frente a las sectas satánicas

> El radical conflicto de principios entre la magia y la religión explica suficientemente la hostilidad implacable con la que en la historia el sacerdote ha perseguido al mago. La altanera presunción del mago, su comportamiento arrogante hacia los más altos poderes y su descocada pretensión de ejercer un imperio semejante al de ellos no pudo menos de sublevar al sacerdote, que con un poderoso sentido de la majestad divina y de su humilde posición ante ellas, debió ver tales pretensiones y tal conducta como una usurpación impía y blasfema de las prerrogativas que pertenecen sólo a Dios.
>
> Frazer (1974)

Los hechos sucedidos en Mérida tuvieron muchos elementos que legitimaban el halo misterioso y maligno con que se recubrieron las noticias que tenían que ver con este suceso. Es decir, la credibilidad en este fenómeno e incluso ante los ojos de los creyentes y la de aquellos que, si bien no admiten la presencia de un demonio, se vieron consternados ante una situación de violencia que supuestamente realizaban los practicantes de estas sectas y que causaba una inseguridad ciudadana.

En un primer momento, podemos decir que las denuncias ante los organismos de poder, la serie de declaraciones de parte de personas representativas de la ciudad, la constitución de comisiones investigadoras, tanto en la Asamblea Legislativa regional como en la Cámara de Diputados del Congreso Nacional, le dieron a los hechos reseñados en la prensa cierta credibilidad. Sin embargo, no podemos dejar de señalar la posición de la Iglesia católica por su grado de dominación casi hegemónica en materia religiosa sobre densos sectores de la colectividad merideña.

La Iglesia católica cuenta en Mérida con recursos comunicativos que hacen mucho más significativo su mensaje, nos referimos a los medios de comunicación que controlan por ser los propietarios del diario *El Vigilante*, la Televisora Andina de Mérida y Radio Occidente en la vecina población de Tovar. Ello hace que la opinión de la iglesia sea fácilmente divulgada y representantes tengan una popularidad notable que hace, por ejemplo, que le sean consultadas públicamente casi todos los asuntos humanos y divinos de la comunidad. En este sentido el Obispo Principal y el Obispo Auxiliar, jerarcas de la iglesia católica merideña, son además de líderes espirituales, personas que forman opinión, dado que se han compenetrado con la comunidad y se han convertido en sus dirigentes. Tanto estos como las autoridades universitarias tienen en la ciudad un alto grado de respetabilidad, gracias al tipo de asociaciones que representan.

Con respecto a las sectas satánicas, la opinión de la jerarquía eclesiástica fue bastante difundida y constituyó un elemento legitimador para que la gente creyera en la presencia de las referidas organizaciones diabólicas. El elemento motivante de la opinión de los jerarcas de la Iglesia católica en contra de las S.S. se fundamenta en la conciencia que tiene la comunidad eclesial –incluso mundialmente– de la pérdida de creyentes, como producto de la labor de los otros grupos, los cuales son acusados de realizar prácticas no acordes con la 'moral y buenas costumbres' del sistema.

Cuando decimos que es mundialmente, es porque en la mayoría de las declaraciones oficiales de las altas jerarquías católicas siempre apuntan a combatir las sectas, así en un artículo firmado por la Associated Press aparecido en el diario *Frontera* señala lo siguiente: "[...] La Iglesia Católica fija su posición en torno a las sectas satánicas. Se trazará una estrategia evangelizadora que afronte una creciente secularización y el avance creciente de las Sectas Satánicas en la América Latina" (15/06/1991). Otro ejemplo de ello fue reseñado en los medios de comunicación con motivo de la visita papal a Latinoamérica, la cual está movida por detener el avance que han tenido este tipo de organizaciones (ver *El Nacional* del 13-14 de octubre de 1991).

Entendemos que la Iglesia católica ha creado organismos para avanzar políticas de entendimiento con otras religiones, claro, estamos hablando de una época posconciliar (año 1965), y de los encuentros de Medellín (1968) y Puebla (1979), que por lo general buscan agrupar las religiones de un tronco común: el cristianismo. En este sentido se habla incluso de un Consejo Mundial de Iglesias donde convergen muchas agrupaciones religiosas. Sin embargo, hay todo un conjunto de prácticas religiosas que se escapan de cualquier control por parte de la Iglesia católica y cuyos cultos tienden a privilegiar la religiosidad del sujeto y su mundo interior, a esto la Iglesia opone una severa política de rechazo.

En ese momento en Mérida, los dos obispos produjeron toda una serie de discursos orientados a frenar el auge que, supuestamente según ellos, tenían las sectas satánicas, teniendo en cuenta que en su discurso subyace un temor más generalizado, que es la pérdida de credibilidad en el dogma católico por parte de sectores que comienzan a ser numerosos.

Así podemos ver que sus opiniones se orientan a hacer ver la presencia del demonio. Veamos una declaración conjunta de los dos obispos en el diario *El Vigilante*:

> […] La Iglesia es siempre prudente y nos exhorta a no creer con facilidad en la intervención directa del demonio y a no ver en cualquier cosa extraña un culto satánico, pero junto a esa necesaria prudencia, la iglesia siempre ha visto la lucha sostenida por Cristo contra el demonio. (02/06/1991: 17).

Esta cierta 'prudencia' con la cual los jerarcas de la Iglesia católica quisieron dejar claro su posición, se puede interpretar como una aseveración precisamente de lo que pretenden negar y es la presencia del demonio. Esto lo decimos porque en la cosmovisión de los creyentes hay una huella demoníaca que precisamente los sacerdotes de la religión oficial la han dejado en su proceso evangelizador por siglos. Por lo que este discurso, aunque no lo hagan explícitamente, legitima ideológicamente la presencia del diablo a los ojos de muchos.

Con el transcurrir de los acontecimientos, el discurso se fue haciendo más claro y el 09/06/1991 los obispos antes nombrados emiten un documento que se llamó Instrucción Pastoral donde se conmina a todos los fieles a recordar la existencia del demonio en las lecturas del viejo y nuevo testamento y a mantener una actitud donde prevalezca 'la conciencia recta', una "instrucción religiosa seria y profunda, oración y práctica de las virtudes cristianas" (*El Vigilante* 09/06/1991: 17).

En todo caso en este discurso se pone en práctica un viejo recurso religioso, que consiste en asustar al pueblo con el demonio para que se consoliden en torno a la Iglesia. Señalaremos algunas consideraciones en torno a la Iglesia católica venezolana, que no deben ser dejadas a un lado a la hora de realizar un análisis de lo acontecido.

Una de ellas es la consolidación de un discurso de tinte conservador que mundialmente viene liderizando Juan Pablo II como expresión de la Iglesia católica, que ha condenado las acciones de algunos sacerdotes del Tercer Mundo, los cuales en su discurso dicen que, según los signos de los tiempos, la expresión del mal se encuentra personificada en los poderos intereses de las transnacionales y de quienes dominan y explotan a los países 'subdesarrollados' y además exigen

una praxis comprometida con los pobres, no solo en el aspecto caritativo sino en los procesos de lucha, y a sus seguidores se les reconoce como inspirados en la Teología de la Liberación y que podemos referir de esta manera:

> Esta TL (Teología de la Liberación) intenta subrayar una dimensión ética eficaz desde la 'periferia' a la diferencia de la teología europea 'meramente tautológica'. Es una especie de ética de la liberación a partir del contexto histórico social latinoamericano. Su proyecto es el de la modernidad, pero retomando propuestas útiles de la filosofía moral tradicional, hay una circularidad en la que el momento primero y fundamental es la praxis liberadora del pobre y el momento segundo es el ético, asumiendo criterios que vienen de la revelación, no es simplemente la de una razón moralista (la ley, el valor, la virtud, el bien) sino el dato bíblico, de fe: 'libera al pobre, al oprimido'. (Neira 1990: 119).

Todos sabemos que la jerarquía de la Iglesia católica venezolana no ha tenido mayores compromisos con los procesos sociales que se están dando en Venezuela, explicado históricamente por la necesidad del poder eclesiástico de mantener las tradicionales relaciones con la élite política dominante. Afirmamos esto porque comparado con otras tendencias religiosas en otros países nos puede parecer su posición algo conservadora. Ello se explica también por la carencia en materia teológica de una mejor percepción de las fuerzas del mal.

En otras palabras, suena verdaderamente desactualizado hacer alusiones al diablo en esta época, cuando hay teologías –no vamos a decir que de la Liberación, pero sí otras– que mantienen cierta correspondencia sin radicalismos con el mundo actual y explican con meridiana claridad la presencia de las fuerzas del mal, sin necesidad de recurrir al demonio medieval.

Sin embargo, a una iglesia que siente una cierta inseguridad hay que comprenderle su discurso, dado que sus sacerdotes, sobre todo la jerarquía, utiliza recursos que nos recuerdan otras épocas, por ejemplo, la excomunión practicada en años recientes a un sacerdote por desacato a la autoridad del obispo, por supuesto igual procedimiento utilizó Juan Pablo II contra un cardenal rebelde francés recientemente, en fin estos hechos nos revelan una conducta apegada a las tradiciones conservadoras.

En este contexto de discurso reminiscente del demonio medieval, se destacó un sacerdote jesuita quien señalaba lo siguiente:

> Queremos –según el P. Labrador, S.J– 'echarle la culpa' al maligno, librándonos así de nuestra responsabilidad. Para él, el mal no se encuentra fuera de nosotros sino más bien dentro. La lucha entonces,

> no debe ser en contra del diablo, sino contra quienes para cometer sus delitos se amurallan detrás del diablo. El mal –recordémoslo– nace del corazón del hombre. (*El Vigilante* 09/06/1991: 14).

Estas citas nos muestran los diferentes discursos en torno a los hechos de esos días, pero por supuesto el hegemónico fue el de la jerarquía, que instrumentó comportamientos como los inducidos por la 'Instrucción Pastoral' arriba señalada.

A manera de conclusión: la diablura comunicacional y la masa

Hemos reflexionado una serie de hechos que nos hacen recordar que ciertamente estamos en presencia de un fenómeno que logró un verdadero impacto comunicacional. Indudablemente que los comentarios de prensa, el alarmismo de los noticieros radiales, con su característica 'fanfarria musical', y el bombardeo de imágenes con que se presentó el mensaje, hay que verlo como un proceso que la mutilación del análisis realizado no permite retratarlo de manera fidedigna, para que el lector tuviese una aproximación a lo sucedido.

Tampoco podemos negar la presencia de evidencias que llevan al sentido común a tejer cualquier sueño o mito. Hay una lista de desaparecidos a los cuales se les atribuyó una causal que cabe perfectamente en la descripción establecida por los medios. Pero además sabemos que el satanismo es una tendencia en el mundo moderno como fenómeno mundial y que *Le Novel Observateur*, prestigiosa revista francesa, hacía referencia que:

> El hombre moderno redescubre a Satán. La ciencia y la razón no lo han podido librar de todas sus creencias, ni de todos los miedos ancestrales. Sus delirios sucesivos –genocidios, bombas atómicas, polución– los han ido reavivando. Este apocalíptico siglo XX parece ser la prueba de que el diablo está presente sobre todo el planeta y en cada uno de nosotros. Esta angustia difusa, pero palpable en el occidente judeo-cristiano, busca después de algunos años, el origen de las manifestaciones como la depresión, el suicidio, las drogas y las neurosis. Todos esos males a falta de una explicación, necesitan un nombre y Satán quizás el más indicado, sobre todo en comunidades donde campea la ignorancia. (*El Nacional* 20/10/1991: 15).

En nuestro caso, si bien no hemos internalizado esos catastróficos hechos con la misma intensidad a la del contexto europeo, que es el de la revista, pensamos que pudiera ser factible que en Mérida existan cultos de esta índole por dos razones: la primera es que nuestras minorías de altos ingresos en la ciudad son portavoces de cualquier moda planetaria y no es de extrañar que, como en los últimos años, se

han dado la aparición de nuevas prácticas religiosas, es posible que esta también exista como moda; y lo segundo es que el clímax de angustia que causan los últimos tiempos son desencadenantes psíquicos, que pueden sustentar cualquier cosa en el campo mítico-religioso.

Sin embargo, no podemos hacer afirmaciones tajantes en torno a su existencia, porque el autor no encontró suficientes indicios para poder sugerirlo, en todo caso tampoco es la intención del presente artículo. Pero debemos dejar claro que los límites liberatorios de nuestra sociedad en materia religiosa pueden permitir su existencia, claro, sin que se lesionen los intereses de la dignidad humana y se respete la individualidad de sus integrantes, incluyendo su integridad física.

Lo que sí nos interesa son los comportamientos colectivos y qué los originan o desencadenan, por ello el satanismo es una perfecta coartada para hechos que han acaecido en la ciudad y un motivante diabólico para los medios de información sin noticias. Por eso al margen de lo real o no, creemos que estamos en presencia de un fenómeno inflado por dichos medios, los cuales, respondiendo a una racionalidad económica escondida bajo la aparente lucha por el 'rating', conmovieron a la ciudad.

Es importante destacar, entonces, cómo los medios logran efectos que son recogidos por individualidades que comienzan a comportarse como masas, ante la información o el mensaje, pudiendo deducirse que la noticia escrita o sonora o la imagen, funcionan como estímulo para lograr comportamientos colectivos. Y al respecto Moscovici nos ilustra cuando nos dice:

> […] Una vez reunidos y mezclados, los hombres pierden gran parte de su sentido crítico. Por temor y también por necesidad de conformidad. Su conciencia cede ante el empuje de las ilusiones como una presa arrastrada por un río en crecida. Así los individuos constituyendo multitud son conducidos por una imaginación sin límites agitados por sentimientos fuertes, pero sin objeto determinado. El único lenguaje que entienden es el que salta la razón, y habla al corazón y embellece o ennegrece la realidad. (Moscovici 1985: 47).

Esto puede ser una de las razones que explica el por qué se dieron innumerables situaciones en todos los grupos sociales de la ciudad: la inseguridad manifestada en el acompañamiento de los padres a sus hijos, en el recogimiento familiar a tempranas horas de la noche, asambleas de padres y representantes en los colegios, declaraciones de las asociaciones de vecinos, la detención de jóvenes vestidos de negro, la reducción del número de niños que anualmente venían a pasar vacaciones y un largo etc.

Pudiéramos hacer advertencias a los medios sobre esta conducta, pero sabemos que los 'intereses ocultos' que los mueven no permiten decir que esto se corregirá o no volverá a suceder, lo que sí queremos dejar sentado es que lo sucedido en Mérida evidencia: ignorancia y/o desinformación por parte de las comunidades; manejo de los medios de comunicación, pensando solamente en el 'rating'; posición interesada y manipuladora por parte de la iglesia dominante; incompetencia del gobierno para el tratamiento de estos fenómenos, que no son nuevos, sino en su forma de presentarlos; inescrupulosas actuaciones por parte de los políticos, pensando en elecciones futuras; guerra entre los diversos medios masivos de información/desinformación en defensa de 'intereses ocultos' y/o particulares de los grupos económicos dueños de los mismos. Creemos entonces que es posible que los comunicadores sociales y los dueños de medios vean en el satanismo un tema que mueve las comunidades, capaz de repetirse en otras ciudades.

Agradecimientos

Queremos expresar nuestro agradecimiento en la realización del trabajo de campo a los alumnos del primer semestre del PEADS 1991, y en la parte hemerográfica a los alumnos del segundo año de Ciencias Políticas de la ULA, 1991. Igualmente a los profesores Carmen Teresa García, Amado Moreno y Oscar Aguilera, por las lecturas críticas y correcciones que le hicieron al presente trabajo, y finalmente al profesor Gregario Lobo, quien le dio la lectura final e hizo importantes correcciones de redacción, todos pertenecientes a la Facultad de Humanidades de la ULA.

Referencias citadas

Abouhamad, Jeannette. 1980. *Los hombres de Venezuela: sus necesidades, sus aspiraciones*. Caracas: UCV.

Acosta Saignes, Miguel. 1980. *Estudios en antropología, sociología, historia y folclor*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Cardin, Alberto. 1982. *Movimientos religiosos modernos*. Madrid: Salvat Editores.

Chevalier, Jean y Alain Gheerbranl. 1982. *Dictionnaire des Symboles*. París: Robert Laffont.

Duvignaud, Jean. 1986. La solidarité: liens de sang et liens de raison. París: Fayard.

Eliade, Mircea. 1986. *Tratado de historia de las religiones*. México: Biblioteca Era.

Enciclopedia de las Ciencias Sociales. 1981. *Sociología*. Bilbao: Editorial Azuri.

Frazer, James. 1974. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hadés. 1975. *El universo de la astrología*. Barcelona: Plaza & Yanes editores.

Mackenzie, Norman. 1973. *Sociedades secretas*. Madrid: Alianza Editorial.

Morin, Edgar. 1981. *Pour Sortir du vingtième siècle*. Paris: Fernand Nathan.

Moscovici Serge. 1985. *La era de las multitudes*. México: Fondo de Cultura Económica.

Neira, Enrique. 1990. Teología de la liberación. Marxismo y cristianismo en América Latina. Mérida: Consejo Editorial ULA.

Pasquali, Antonio. 1990. *La comunicación cercenada. El caso Venezuela*. Caracas: Monte Ávila Editorial.

Afrodescendientes de la costa central venezolana: aproximación a la etnografía política del clientelismo[1]

Yara Altez[2]

A modo de introducción: entre globalización y participación sociopolítica afrodescendiente en Venezuela

En este trabajo se exponen algunos resultados puntuales de la investigación antropológica que se viene realizando en la parroquia Caruao, en el estado Vargas de Venezuela, donde habitan seis comunidades afrodescendientes[3] cuya historia de larga data se remonta a comienzos del siglo XVII. Antes sin embargo, resulta perentorio efectuar una breve introducción a dicha exposición de resultados, haciendo alusión al contexto marco en el cual se inscribe la realidad contemporánea de esas pequeñas localidades de Caruao, para lo cual sirve este apartado inicial. Más aún, es necesaria la presentación sucinta del mencionado contexto –fundamentalmente político– toda vez que se mostrarán a lo largo de este

---

1 Original tomado de: Altez, Yara. 2018. Afrodescendientes de la costa central venezolana: Aproximación a la etnografía política del clientelismo. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*. 28 (82): 340-370.

2 Yara Altez (Montevideo, Uruguay) es antropóloga de la Universidad Central de Venezuela (UCV), magíster en Planificación de Desarrollo, doctora en Ciencias Sociales, certificado postdoctoral en Ciencias Sociales y actualmente cursante del Doctorado en Memoria Social y Patrimonio Cultural de la Universidad Federal de Pelotas (Río Grande do Sul, Brasil). Profesora titular jubilada de la Escuela de Antropología de la UCV. Ejerce como directora del proyecto "Antropología de la parroquia Caruao", adscrito a la Escuela de Antropología de la UCV. Desarrolla las siguientes líneas de investigación: antropología y hermenéutica; epistemología de la antropología y etnografía de comunidades afrodescendientes. Autora de cinco libros y más de cuarenta artículos en revistas de impacto académico, entre los cuales destacan recientemente: "Las mujeres afrovenezolanas de Todasana y su decisión trascendental a finales del siglo XIX" (en *Cadernos do Lepaarq*, V. XVII, no. 33, 2020), capítulo "Museografía experimental y patrimonios del olvido" (en el libro *Memória & Patrimônio: Identidade, emoção e ditaduras. V. II*, coordinado por Juliane Conceição Primon Serres y Maria Letícia Mazzucchi Ferreira, 2020, Pelotas, Brasil), el libro *La estructura hermenéutica del conocimiento antropológico* (2011, UCV), entre otros.

3 Llamadas Osma, Oritapo, Todasana, La Sabana, Caruao y Chuspa.

trabajo avances en materia de etnografía política en la propia parroquia Caruao. Se hará exposición aquí de aspectos típicos de clientelismo, apreciado en diferentes formas de participación social que se habrían agudizado desde comienzos de este joven siglo XXI.

Apuntando entonces hacia un marco general de referencia, es posible asegurar que aún en estos tiempos de multiculturalismo y globalización, la diáspora africana sigue enfrentándose a la marginación de sus derechos y a la exclusión en todos sus sentidos. Esta situación debe considerarse un punto de partida para comprender las distintas realidades afrodescendientes de la América en su conjunto y puntualmente a la parroquia Caruao en Venezuela. Se observa así que a la persistencia de viejos problemas sociales, se le suman hoy otras variables que les recrudecen todavía más. Es por ello que los debates académicos y políticos actuales están llamados a renovarse, pues se hace necesario visualizar las nuevas condiciones históricas, considerando ahora las otras múltiples dimensiones que les caracterizan. Esas dimensiones sobrepasan a los anteriores análisis teórico/conceptuales, así como dejan sin efecto –incluso– a ciertas decisiones de los Estados y sus políticas públicas.

En materia afrodescendiente concretamente, es necesaria una reflexión renovadora entre los movimientos sociales y el activismo por los derechos de la diáspora africana y sus descendientes en nuestros contextos americanos. Al mismo tiempo, igualmente cierta resulta la necesidad de promover y apoyar investigaciones en la materia, de cara a la complejidad anunciada por los tiempos actuales. Para ello, la perspectiva transnacional sería inevitable en estos momentos, toda vez que los procesos económicos y sociopolíticos contemporáneos se van distanciando aceleradamente de los contextos estado-nacionales, trayendo así incontables consecuencias que afectan puntualmente la vida social de las comunidades afrodescendientes en América Latina y otros lugares.

Efectivamente, la transnacionalización de las economías incide en las pequeñas localidades latinoamericanas –en donde habitan campesinos criollos, indígenas y afrodescendientes– profundizando aún más la desigualdad social que se agudiza en estos tiempos de globalización porque –y entre otras razones–*:* "La transnacionalización del capital está redundando en el debilitamiento de la capacidad de los Estados-nación para controlar y encauzar los procesos económicos que se despliegan en sus territorios" (Palacios 2009: 109). Esto genera una situación de desprotección hacia los individuos, quienes en Latinoamérica sobreviven en países cuyos Estados son –por tanto– cada vez más frágiles frente a la autoridad ganada por el mercado. No obstante, la indefensión social no sería algo novedoso sino típico, pues: "En América Latina prevalece un Estado no sólo reducido y más bien impotente, sino además incapaz e incoherente, y con ello una sociedad que se degrada día a día a consecuencia del crecimiento de la

exclusión" (Martín Barbero 2011: 106). Consecuentemente, pareciera espinoso y cuesta arriba hacerle frente a la transnacionalización del capital y a los rigores sociales que ello significa pues el debilitamiento de los Estados-nacionales no es cosa actual sino ya un rasgo característico en la región.

Mientras tanto y sin embargo, el Estado hoy en Venezuela intentaría representar una sólida garantía de protección social y de bienestar, toda vez que ha querido hacerle frente al nuevo contexto económico mundial, adoptando medidas que además lo solidifican como institución. Véase que desde la promulgación de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela en el año 2000, se reafirma "la centralidad del Estado, la vigencia del principio universal de los derechos sociales y el deber insoslayable del Estado de crear las condiciones para garantizar tales derechos" (López Maya 2009: 25). Se impone así el "Gran Estado", garante, fuerte y protector en pleno episodio de globalización, lo cual puede sonar altisonante pero también políticamente interesante. Lamentablemente, semejante experiencia se ha aproximado tanto a la soviética que ha reproducido uno de los mitos stalinistas más destacados y conocidos: "la idea de que el Estado socialista es el representante genuino de los intereses de todo el pueblo […]" (Mansilla 2005: 135).

De ese "Estado fuerte" venezolano, hoy quedaría solo la ilusión de algunos, pues ya no habría renta petrolera que garantice la protección social prometida (el sostén de las políticas públicas de los gobiernos patrimonialistas en el país desde 1936 hasta nuestros días), lo cual anunciaba Margarita López Maya hace unos años, diciendo: "Cuando esta renta disminuya o no crezca suficientemente se volverá a la condición real de un país sin capacidad de crear riqueza, y las fantasías se evaporarán" (López Maya 2009: 56). La experiencia de Estado centralista en tiempos plenos de globalización, pudiera resultar interesante –como se dijo antes– pero lamentablemente es motivo de serias observaciones. Entre ellas, se confirma la situación de las propias comunidades y pueblos afrovenezolanos, donde los individuos continúan sobreviviendo en condiciones materiales de vida muy próximas a la pobreza. Mientras tanto y al mismo tiempo, han sido impulsadas por el propio Estado ciertas reivindicaciones afrodescendientes, cuyo alcance se mide en algunas conquistas políticas y organizativas importantes, tal como acontece en otros países de la región.

Pero a pesar de haberse logrado un creciente nivel de organización afrodescendiente en Latinoamérica, e incluso después de fundarse en 2011 la Articulación Regional Afrodescendiente de América Latina y el Caribe (ARAAC), "no se ha avanzado mucho más allá de las resoluciones, y ni las condiciones de desigualdad socioeconómica ni la carencia de poder político ni la experiencia cotidiana del racismo han mermado significativamente para las mayorías afrodescendientes" (Laó Montes 2015: 346-347). En el caso concreto de los pueblos y comunidades

afrodescendientes de Venezuela, se podría decir que allí se siguen advirtiendo los mismos malestares observados antes de la eclosión organizativa de los movimientos sociales afro a finales de siglo XX. Esta situación debe servir como marco para abordar desde el punto de vista político y académico la realidad de los afrovenezolanos.

Por demás, es posible señalar también que el común de los pobladores no organizados de comunidades afrodescendientes en el país, suelen desconocer y no se articulan a los objetivos de los movimientos mientras pasan a ser dependientes y cautivos de la imagen de un Estado fuerte y paternal. Pareciera, por tanto, que en las comunidades afrodescendientes el mayor éxito sociopolítico lo alcanza el Estado venezolano, antes que los movimientos y organizaciones de base. A continuación, se presenta –entonces– el ejemplo que representan las comunidades descendientes de africanos en la parroquia Caruao del estado Vargas, donde se pueden advertir algunos indicios de esta supremacía del Estado fuerte y sus instituciones, tal como sigue.

Etnografía política en la parroquia Caruao

Antropología de la Parroquia Caruao (APC)[4] es el nombre del proyecto de investigación antropológica que se viene desarrollando desde 1992, bajo el auspicio del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico y la Escuela de Antropología, ambas instancias pertenecientes a la Universidad Central de Venezuela. En el marco de APC se han realizado innumerables actividades de investigación propiamente, pero también de extensión universitaria y de formación de estudiantes que participan como auxiliares y tesistas. Las labores desarrolladas desde Antropología de la Parroquia Caruao articulan etnografía, arqueología e investigación histórico-documental. Estas tres fuentes de datos se han combinado para reconstruir la historia de las pequeñas comunidades afrodescendientes que conforman hoy a la parroquia Caruao: Osma, Oritapo, Todasana, La Sabana, Caruao y Chuspa. Pero transversalmente a ese objetivo, se van formulando también otras metas que permiten reconocer en este contexto afrovenezolano demás características y variables locales, lo cual mantiene con plena vigencia el proyecto en sí mismo. En esta oportunidad se quieren destacar algunos datos obtenidos tras observar escenas y actores de la participación sociopolítica en la parroquia Caruao, lo cual ha representado el desarrollo propiamente de una estrategia etnográfica de investigación.

4 Consultar avances y publicaciones en: https://antropologiacaruao.wordpress.com/.

El primer esfuerzo destinado a destacar ciertos aspectos de la participación sociopolítica en este lugar, se concretó en 1996 (Altez 1996) con la publicación por primera vez del libro *La participación popular y la reproducción de la desigualdad*, cuya segunda edición apareció en el año 2007 (Altez 2007). Seguidamente y al pasar los años, desde APC se continuaron realizando observaciones sobre el desarrollo de la participación sociopolítica en Caruao, a propósito de consolidarse las estrategias promulgadas por el Estado venezolano, directamente encaminadas a fortalecer la acción de los llamados Consejos Comunales. Esta nueva etapa de observación de lo político local en Caruao ha tenido como precedente los resultados de aquel primer esfuerzo investigativo, cuando se concluyó que la participación en estas comunidades afrodescendientes era funcional a las necesidades de sobrevivencia individual y familiar, y no obedecía a un sentido colectivo que pudiera cohesionarlos en torno a intereses comunes, más allá de las exigencias de reproducción social (Altez 2007: 140-141).

Se constató en aquel momento una manera específica de participar, destinada a resolver problemas individuales de orden material y de ascenso social y económico, privilegiados por encima de la resolución colectiva de los problemas locales. A su vez, para lograr mejorías individuales en las condiciones materiales de vida –pero también cuando se hace necesario gestionar mejorías a nivel colectivo– se observó cómo se acude a la mediación de actores locales que desarrollan el rol de líderes políticos nativos, cuya vinculación con personajes foráneos a la parroquia –funcionarios públicos y otros líderes– resulta necesaria para conseguir los beneficios deseados. Comenzó a notarse así la importancia de "otros" extraños al contexto de Caruao, sobre quienes se depositan las esperanzas de resolución a los problemas individuales y también comunitarios. Pero a ellos, a la vez, se les suman "otros": turistas y visitantes ocasionales, generalmente en busca de esparcimiento en playas y paisajes naturales de la parroquia. Al vínculo establecido con dichos personajes transitorios, forasteros o no locales, se le llegó a calificar de clientelismo cultural (Altez 2007: 105), una estrategia destinada a alcanzar beneficios y privilegios más allá de los favores posibles que pudieran brindar los partidos políticos tradicionales.

En efecto, aun cuando las definiciones de clientelismo se refieren casi exclusivamente a la obtención de bienes materiales, y a la relación "entre el líder y sus seguidores, en la medida en que aquél permita a éstos lograr el acceso a recursos escasos de orden económico" (González Alcantud 1997: 23), es posible observar igualmente que el clientelismo puede representar la necesidad de conquistar bienes de orden simbólico, no necesariamente materiales ni económicos. Esa clase de recursos inmateriales o simbólicos parece buscarse en el contacto directo con los turistas y visitantes, cuya cercanía es muy apreciada entre los jóvenes locales de Caruao que buscan señales y costumbres propias de la vida urbana. Hoy como ayer se siguen notando los esfuerzos por vincularse con los "otros" extraños a la parroquia,

quienes generalmente tienen un color de piel más claro que el de los habitantes nativos, lo cual gusta y representa todavía la posibilidad de "mejorar la raza", tal como lo expresan los propios vecinos de la parroquia Caruao, buscando incluso establecer vínculos afectivos con los forasteros.

Al pasar los años y al experimentarse los cambios políticos tras el primer triunfo electoral de Hugo Chávez Frías en el año 1998, se pudo apreciar un resurgimiento interesante de la participación sociopolítica en la parroquia Caruao, tal como aconteció en el resto del país. En otras palabras, el mismo entusiasmo experimentado en otros lugares de Venezuela por protagonizar escenas y eventos sociopolíticos, se observó también en estas comunidades afrodescendientes. Y fue con la conformación de los Consejos Comunales en el año 2007 cuando se observaron en detalle algunos indicadores importantes para comprender todavía más el actual desarrollo de la participación sociopolítica en estas localidades. En ese sentido, el estudio de Beltrán Pérez Márquez (2012), centrado en el lenguaje y la política de la parroquia Caruao –especialmente en la comunidad de Osma–, advierte importantes cambios del discurso político en el nivel de lo local, tras constatarse que los pobladores, entre otras cosas, asumieron casi de memoria los conceptos que se dejan ver en las leyes contemporáneas venezolanas sobre el llamado Poder Popular. Particularmente se observó el aprendizaje de lo dicho en la Ley de los Consejos Comunales (Pérez Márquez 2012: 38), ejemplo de cómo se le ha dado primacía al lenguaje legaliforme en la esfera diaria, lo cual se corrobora cuando se oye a los lugareños en contacto y de frente a los funcionarios públicos que arriban al espacio de sus localidades. Esa manera de expresarse con términos y representaciones propios del discurso político contemporáneo:

> se hace valer en las conversaciones cotidianas como puentes semánticos de traducción y comprensión de la realidad política y social, los cuales se visibilizan en cada intercambio de opiniones, en cada acto público o en cada reunión personal donde cada experiencia subjetiva se construye y representa mediante los conceptos que el discurso político impone. (Pérez Márquez 2012: 36).

En efecto, este particular aprendizaje, evidenciando la memorización de las leyes y los términos jurídicos, no se había experimentado antes en la parroquia Caruao (ni en otra parte del contexto nacional), por lo cual ha resultado novedoso escuchar entre los vecinos la articulación de palabras y conceptos especialmente diseñados para la formulación de leyes y reglamentos. Sin embargo, los cambios en el discurso no necesariamente habrían de indicar cambios en las concepciones políticas de base. Se está haciendo referencia ahora a la persistencia hoy del mismo sentido en las metas de participación sociopolítica observadas en la parroquia Caruao durante los años ochenta y noventa. A ver: la noción de participación sigue sujeta a la posibilidad de obtención de bienes materiales que garanticen

la reproducción social de las familias, para lo cual median todavía los líderes locales, quienes gozan de prestigio debido a que representan la solución a esa clase de problemas. Estos giran siempre en torno al desempleo y a la carencia de recursos económicos para emprender mejoras materiales en las viviendas, o bien la falta de la misma o dificultades para adquirir una, fundamentalmente. Hoy los líderes locales pertenecen al Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV), y parte importante de su rol continúa siendo la mediación en la obtención de favores individuales, a la manera del más clásico clientelismo político.

Al mismo tiempo, no solo las metas de participación resultarían ser las mismas, sino también persisten las críticas de los vecinos a la gestión de sus líderes. En efecto, hoy como en los años ochenta y noventa, se dejan sentir en las esquinas, en conversaciones informales y a veces en baja voz, algunos comentarios como el siguiente: "¡Ellos no ayudan a uno y despué[5] quieren que uno esté votando por ellos!" (comunicación personal, La Sabana, 14 de noviembre de 2014). Dictámenes como este suelen identificarse localmente bajo el rótulo de *chisme*, siendo el vocablo empleado por los habitantes de la parroquia Caruao para significar y difundir comentarios insidiosos y críticas de toda índole. Para la autora de este trabajo, el chisme es por tanto un importante medio de comunicación local[6] que involucra a muchas personas interesadas y permite evidenciar la opinión acerca de los demás, sin decirlo cara a cara, sino más bien a hurtadillas y de manera un tanto perniciosa. Esto mismo –y por supuesto– acontece en otras comunidades no afrodescendientes, por lo cual no debe considerarse un rasgo exclusivo de estos lares.

La persona objeto del chisme suele enterarse rápidamente del comentario que se ha puesto a circular en toda la localidad, lo cual causa en muchas ocasiones enfrentamientos hasta de carácter físico, como peleas a puños, no tanto entre hombres, pues las más de las veces ocurren entre mujeres. A través del chisme se emiten también –e indudablemente– versiones que involucran a los miembros de los Consejos Comunales. Más información puede circular por medio del chisme local acerca de lo acontecido en una reunión del Consejo Comunal –por ejemplo– que lo dicho en la reunión misma. Así, los miembros de los Consejos Comunales, o los también llamados voceros, se han convertido en objetivo claro de los comentarios locales.

---

5 Se intenta ser lo más fiel posible a la fonética de los habitantes que han brindado sus testimonios. Así mismo, se omiten sus nombres o en algunos casos sólo se inscriben las iniciales de su identificación.

6 En ese sentido es imperioso dejar en claro que se trata de una categoría emic a través de la cual los habitantes de estas pequeñas localidades de Caruao identifican la particularidad de sus propios comentarios habituales. Por ello, no sería prudente entender al chisme como descalificación sino más bien como un rasgo característico y así reconocido por los lugareños, lo cual debería ser motivo de otras investigaciones.

Pero aun cuando sean motivo de críticas, los líderes políticos nativos de hoy –al igual que los de ayer– concentran la atención comunitaria, pues de ellos se espera efectúen las diligencias necesarias para obtener los beneficios que ofrecen las políticas públicas, llamadas ahora Misiones. Las expectativas se dejan sentir entonces en la circulación de chismes que versan generalmente sobre los favores que algunos voceros podrían hacer a ciertas personas y a otras no. Las críticas más duras son aquellas destinadas a desprestigiar la figura de los voceros haciendo caer sobre los mismos las sospechas de malversación de fondos asignados a los Consejos Comunales. Por ejemplo, léase al respecto lo siguiente acerca de la supuesta actuación impropia de uno de los voceros en La Sabana: "Él se llenó mhijito de dinero! y ni su propia mujel de él sabe adónde tiene él esa cuenta!..." (comunicación personal, 18 de mayo de 2015). Sin pruebas concretas de delito, un comentario como ese puede recorrer la localidad toda. No obstante, el vocero "acusado" no es encarado por ningún miembro de la comunidad ni por contraloría alguna. Suele ocurrir además que los personajes más criticados y más sospechosos de malversación, continúen y hasta repitan en sus cargos durante otros períodos más.

Mientras tanto, todos esperan ser beneficiados por la acción de los voceros cuando tienen vínculos notorios con los funcionarios públicos. Estos últimos representan a las autoridades gubernamentales (ministros, gobernadores, alcaldes) y llegan a las comunidades para traer noticias sobre las prebendas que serían otorgadas por el gobierno.[7] Agolpados en las plazas, los vecinos observan cómo se dirigen los funcionarios a los líderes locales. De esa manera se calibra el prestigio de estos últimos y su proyección. Quienes no hayan sido favorecidos o aquellos que se sientan infortunados en el acto público, construirán su versión del caso a través del chisme. Debe notarse, entonces, que siempre surge una interpretación paralela, difundida justamente en el chisme local, surgida después y sobre el acto protagonizado por los líderes locales, los funcionarios y los miembros de las comunidades a la espera de las prebendas.

No caben dudas: comparando con las observaciones efectuadas durante los años 80 y 90 en la parroquia Caruao, es posible decir que las metas de la participación sociopolítica resultan hoy ser las mismas: "Para que se participe sociopolíticamente

7 Los funcionarios públicos regionales y nacionales, durante gobierno chavista, han tenido como práctica recurrente soler visitar a las comunidades de la parroquia Caruao –como a otras del país- con el fin de redactar listas de aspirantes a obtener los beneficios de las políticas públicas: créditos agrícolas y/o pesqueros, las becas de algunas Misiones como Vuelvan Caras, Misión Robinson, Misión Ribas, Misión Sucre, Misión Madres del Barrio, Misión Hijos de la Patria, Gran Misión Adulto Mayor… entre otras. También en el orden de las prebendas pueden contarse la adquisición de neveras, lavadoras, cocinas, televisores y otros artículos del hogar a precios ya no encontrados en el mercado, como parte del programa gubernamental "Tu casa bien equipada". Tal actuación clientelar en la actualidad se habría debilitado por la severa crisis económica que atraviesa el país.

en la Parroquia Caruao debe mediar la certeza de que, a cambio, se recibirá primero algún beneficio de tipo personal" (Altez 2007: 141). Por consiguiente, son las dificultades de reproducción social las que siguen motorizando la participación sociopolítica local. Esto se puede ilustrar describiendo el episodio de la asignación de "Las Casitas" en La Sabana. Tras las fuertes lluvias ocurridas en el año 2010, muchos terrenos del estado Vargas cedieron en derrumbes que dejaron desalojadas y sin viviendas a miles de personas. El gobernador de dicho estado asumió como parte de la solución el desarrollo y aplicación de la Gran Misión Vivienda, de lo cual surgió la construcción de un pequeño grupo de casas muy cerca de La Sabana (a un kilómetro aproximadamente). Los vecinos del poblado creían que las mismas serían concedidas a sus coterráneos, quienes por cierto no habían sufrido los embates de las lluvias tal como aconteció en otros lugares del estado Vargas. Durante los eventos lluviosos del año 2010, en La Sabana no hubo damnificados, por lo cual los lugareños esperaban que las nuevas edificaciones fueran asignadas –por ejemplo– a parejas que aún vivieran junto a familiares tras carecer todavía de un lugar propio de habitación. Como dicta ya la costumbre, se hizo en La Sabana un listado con los nombres de las personas necesitadas de sitio propio adonde vivir.

Tiempo después se construyeron las viviendas (identificadas coloquialmente por los vecinos como "Las Casitas") y, una vez culminadas, la mayoría de ellas fue asignada a individuos foráneos al poblado, provenientes de otras barriadas del estado Vargas, con hábitos –vale resaltar– muy diferentes a los locales. Estos nuevos vecinos produjeron importantes cambios cotidianos debido a sus propios usos y costumbres de carácter delictivo. En efecto: hurtos, tráfico y venta de drogas, porte ilícito de armas, entre otras variables que nunca antes en la historia de La Sabana se habían experimentado, encontraron espacio luego de la asignación de "Las Casitas", tal como se ha constatado por observación y en testimonios informales de lugareños afectados debido a esta situación. La presencia de estos nuevos vecinos introdujo transformaciones significativas en la vida local. No obstante y paradójicamente, no han sido motivo de participación comunitaria o pronunciamiento alguno con miras a denunciar el cambio nefasto interpuesto en su propio espacio cotidiano.

Mientras tanto y aún hoy cuando la delincuencia sigue avanzando, los sabaneros suelen identificar solo como problema el no haber asignado "Las Casitas" a los vecinos nativos del lugar. Incluso hubo reclamos ante las autoridades encargadas de entregar "Las Casitas", petitorios y diligencias formales de manera individual, pero ningún tipo de manifestación comunitaria denunciando los cambios producidos por los hábitos nocivos de los nuevos vecinos.

En resumidas cuentas, solo se condenó la acción gubernamental de no asignar viviendas a miembros de la comunidad, desestimando la nueva problemática

creada a raíz de ello: la delincuencia, que afecta a todos por igual. Podría entonces considerarse este ejemplo contemporáneo en la historia de la parroquia Caruao para ilustrar la continuidad de sentido expresada en una forma de participación sociopolítica restringida solo a conquistar el beneficio individual. En efecto, la necesidad de vivienda –en este caso– condujo a muchos vecinos de La Sabana a formular su problemática participando en actos gubernamentales a cambio de obtener la solución buscada de manera personal mas no comunitaria. Por tanto, continúan siendo las necesidades de reproducción social las más urgentes, por encima de metas colectivas, como luchar contra la delincuencia introducida por extraños en un poblado tradicionalmente apacible como La Sabana.

Para concluir el relato, es necesario decir también que "Las Casitas" fueron construidas en un terreno anegadizo, en donde a la humedad típica del lugar se le suma ahora el desbordamiento de aguas negras, creando una especie de pequeño lago estercolero justamente a la entrada del sitio. Mientras tanto, eso tampoco ha sido motivo de movilización comunitaria alguna.

Los actores sociales del clientelismo en la parroquia Caruao

Se viene sosteniendo que durante estudios anteriores (Altez 1996, 2007) fue advertida una forma particular de participación política en la parroquia Caruao, apegada a los criterios del clientelismo. En este lugar, cuya historia ha quedado signada por siglos de esclavitud, se ha observado a los vecinos locales desarrollando relaciones y vínculos con individuos ajenos a Caruao, que se pueden identificar bajo el concepto de clientelismo cultural (Altez 2007: 137). Se ha inferido que se trata de una situación derivada directamente y creada por la acción de los partidos políticos que se hicieron tradicionales en Venezuela, una vez derrocada la dictadura de Marcos Pérez Jiménez en 1958. Por tanto, el clientelismo político se observaría como fundamento de un hábito o manera especial de establecer relaciones sociales (clientelismo cultural), pues en efecto, se ha instaurado en forma de:

> […] relaciones informales de intercambio recíproco y mutuamente benéfico de favores entre dos sujetos, basadas en una amistad instrumental, desigualdad, diferencia de poder y control de recursos, en las que existe un patrón y un cliente: el patrón proporciona bienes materiales, protección y acceso a recursos diversos y el cliente ofrece a cambio servicios personales, lealtad, apoyo político o votos. (Audelo Cruz 2004: 127).

El germen de esta definición apunta hacia la existencia de relaciones asimétricas y de subordinación que, en el caso de la parroquia Caruao, involucran a los

habitantes nativos con "otros", dejándoles y conservando su estatus en condiciones de inferioridad, pues se trata de un intercambio desigual que los ubica siempre en una situación desventajosa o en minusvalía. Y aun cuando las relaciones clientelares son voluntarias y no se fuerzan, diferenciándose así de la servidumbre y la esclavitud (Schröter 2010: 146), en estas comunidades, herederas del peso histórico de la esclavitud precisamente, el clientelismo pareciera ser la continuación en libertad de la antigua situación subalterna y de inferioridad de los esclavizados.

En la escena local de hoy en la parroquia Caruao, la inferioridad de la cual se viene hablando involucra especialmente, y como actores principales, a los líderes nativos, oficiando de intermediarios o bróker, cuya presencia es típica de algunas situaciones clientelares. Según la definición de Schröter, este es un personaje que "actúa como instancia de mediación entre los intereses del patrón y el cliente, distribuye los bienes que el patrón pone a disposición del cliente y al mismo tiempo está movilizando y controlando la contrapartida del cliente" (2010: 145). Se ha observado a los líderes políticos locales (hoy ocupando las principales vocerías en los Consejos Comunales) reforzando en su actuación el sentido de la asimetría y la desigualdad social, al obtener ventajas debido a su rol de brokers, intermediando entre la comunidad y los funcionarios públicos, especialmente.

La situación de minusvalía social o bien de indefensión frente a los "otros", se evidencia en la manera local de concebir a los representantes gubernamentales en cuanto autoridades. Ellos son comprendidos siempre como tales, es decir como verdaderas autoridades, al ser identificados verbalmente de esa manera, lo cual ya supone rangos y jerarquías que anuncian la desventaja de los habitantes y parroquianos frente a estos personajes. Cabe decir también que se trata de funcionarios públicos claramente identificados con el gobierno chavista, y se admite su autoridad debido a su condición de representantes del Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV). En consecuencia, en estas comunidades los funcionarios son visualizados como partidarios del gobierno; pero a la vez ellos mismos –los funcionarios– se esfuerzan por hacerlo notar. La frase "somos gobierno"[8] así lo estaría indicando. Y no se trata únicamente de la autoridad ejercida por altos jerarcas del Estado como ministros y viceministros, ni del poder de algunos funcionarios elegidos por votación directa como gobernadores y alcaldes. La autoridad a la cual se está haciendo referencia es ejercida por empleados públicos de rango menor, con cargos dependientes de otros, típicos representantes de una burocracia sin poder de decisión, quienes arriban a las localidades populares para implementar programas y disposiciones de los cuales son simples ejecutores en el nivel más bajo de la escala de mando.

8 Repetida en innumerables visitas de funcionarios públicos, reunidos con los miembros organizados de las comunidades en la parroquia Caruao.

Sin embargo, estas autoridades simbolizan las mejores oportunidades de obtención de beneficios, visualizados así debido a su posición como representantes directos del gobierno (de lo cual se infiere –además– que el gobierno es la cúspide de la escala jerárquica). Mientras tanto, la presencia de estas autoridades in situ, permite re-crear el imaginario local asociado a los personajes exógenos a la parroquia Caruao, que los convierte en actores de prestigio por vivir generalmente en Caracas, por arribar al escenario comunitario en automóviles de gran cilindrada, detalles que se exacerban si además se trata de personas blancas. Se observa así la valoración positiva de ciertos rasgos aparentes, convertida ya en una representación local del "otro", que se reproduce en casi todas las relaciones sociales mantenidas entre los nativos de Caruao y los foráneos al lugar.

En este escenario, son los líderes locales quienes mayores beneficios obtienen de toda la experiencia de vínculos con las autoridades gubernamentales. Ellos han reforzado la concepción idealizada de los funcionarios públicos, tanto de alto como de menor rango, y han enseñado a los vecinos de la parroquia –además– que las mejoras infraestructurales comunitarias no representan derechos ciudadanos sino favores políticos emanados de la autoridad gubernamental. Eso se observa con toda su fuerza y vigencia actualmente, tal vez mucho más que en los años ochenta y noventa del siglo anterior. Pero también, en estos momentos se nota el reforzamiento del concepto de institución como el espacio propio en el cual hacen vida las autoridades del poder central. Toda esta "claridad jerárquica" de los habitantes en la parroquia Caruao, no obstante, tiende a igualar conceptos y nociones, equiparando entonces gobierno con Estado, Estado con país, entre otros, y claro está, funcionarios públicos con autoridad y gobierno.

Algunos antecedentes históricos para comprender el clientelismo en Caruao

En resumen, en Caruao la fuente de las soluciones a los problemas sociales no se encuentra en la comunidad sino siempre en instancias políticas foráneas identificadas con el poder y la autoridad. Beneficios o conquistas que podrían ser el resultado de luchas sociales como empleos locales, oportunidades de estudio y la construcción de viviendas, se ubican en el rango de los favores políticos o bien de las prebendas. Como corolario es posible seguir sosteniendo que: "En la parroquia Caruao el clientelismo se ha convertido en la principal estrategia que estos individuos desarrollan para resolver sus problemas de reproducción social y ascenso socioeconómico" (Altez 2007: 73). Sin embargo, sirvan los estudios emanados de APC para formular interrogantes válidas ya en el contexto nacional, por medio de las cuales sea posible desarrollar otros proyectos de investigación, pues en efecto, el caso de la parroquia Caruao no es único.

Hoy en día, en Caruao –como en el resto del país– se han profundizado las relaciones clientelares gracias a la figura del Estado omnipotente y paternal, personificado en la plétora de funcionarios públicos que arriban a las comunidades haciendo cada vez más concreta y efectiva la relación entre soluciones materiales a los problemas locales y la actuación político partidista, tal como lo ha constatado Beltrán Pérez Márquez (2012: 41), precisamente en la parroquia Caruao. Efectivamente, en estas comunidades –y en el resto de Venezuela– esa relación entre soluciones y acción partidista se corrobora dada la importante necesidad de obtener recursos materiales de diversa índole,[9] lo cual subsume casi todos los aspectos de la vida cotidiana familiar y local en la primacía alcanzada por las metas típicas de reproducción social. Satisfacer la necesidad imperiosa de recursos –en consecuencia– depende de los vínculos con "otros" generalmente foráneos a la parroquia Caruao, tal como se viene diciendo. En efecto, estos suelen ser funcionarios públicos adscritos a diferentes entes del Estado que se presentan frente a las comunidades como tales funcionarios y a la vez como miembros del partido de gobierno. Debido a ello, los vecinos de Caruao entienden entonces que resolver problemas infraestructurales locales y de servicios, es una acción política que debe agenciarse por medio de la lealtad al partido en el poder, hoy por hoy el Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV). Pese a todo, esta manera de ejercer el poder político podría dar resultados eficientes en el terreno de las comunidades, pero lamentablemente las soluciones a los problemas locales aún esperan.

El clientelismo político partidista se ha practicado en la parroquia Caruao desde los tiempos en que se consolidó la democracia en Venezuela (al igual que en otras partes del país) a finales de los años cincuenta de la centuria anterior, a raíz de la relación con los miembros de los partidos perfilados ya desde entonces como los tradicionales: Acción Democrática y COPEI. Ese clientelismo ha marcado huellas tan profundas en la vida de los habitantes de la parroquia Caruao, que hoy se asemejan a una especie de guión bien aprendido y extendido en las relaciones con "otros" sujetos, y ya no únicamente con los líderes del partido de turno. De allí la importancia de los compadres, por ejemplo, a quienes se les prefiere blancos y foráneos a la parroquia Caruao, y que además representen un status socioeconómico superior al de la familia local (Altez 2000: 441-442), en pos de favorecerles cuando se presente la ocasión, bien sea debido a la necesidad que tenga el ahijado o no. Pareciera observarse entonces una tendencia a dar importancia al extraño, al extranjero, e incluso en ocasiones, como en el caso de los funcionarios públicos, a dejar que las soluciones locales –y también algunas personales– dependan de sus decisiones. En otro momento se identificó esto como el fetichismo del "otro" (Altez 2007: 122) para describir las relaciones asimétricas

9 Materiales de construcción para nuevas viviendas y remodelación de edificaciones públicas, conexiones y telefonía, alumbrado público, tuberías y drenajes, asfalto, maquinaria agrícola, infraestructura pesquera, entre otros muchos recursos a los cuales se suman hoy alimentos y medicinas debido a la actual crisis económica que experimental el país.

y de subordinación entre los habitantes de la parroquia Caruao y personas ajenas a su contexto. El fetichismo del "otro" se expresa además en algunos actos de habla, tal como lo refiere Pérez Márquez en su trabajo, al decir: "En el imaginario colectivo de estos pueblos afrodescendientes es muy común encontrar la idea de que 'siempre hay alguien que tiene que llevar las riendas', que hay Dones o Importantes" (2012: 52). Atendiendo al sentido de estas palabras citadas, probablemente se pueda pensar que la asimetría sin contratiempos de la cual se está haciendo aquí referencia, encuentre ancla en tiempos de la colonia. En aquel entonces, en la parroquia Caruao se asentaron haciendas a principios del siglo XVII como unidades productivas destinadas a la extracción y comercialización de cacao, trabajadas por mano de obra esclavizada. Comprendiendo el sentido de esta clase de datos, es posible que el fetichismo del "otro" sea: "[…] el producto contemporáneo de una relación de desigualdad entablada sin conflictos entre amos y subordinados" (Altez 2007: 125). Aun cuando estas apreciaciones podrían ser motivo de duras críticas, debe observarse que en la parroquia Caruao habría ciertos antecedentes históricos que apuntan en esa dirección. Por ejemplo, no se registraron importantes alzamientos de esclavizados, ni cumbes ni rochelas durante la colonia, sino síntomas claros de rebeldía doméstica (Altez y Rivas 2002: 57). Al no encontrarse acontecimientos vehementes y de envergadura en contra de los amos, patrones y mayordomos, la vida cotidiana pareciera haber transcurrido sin rencores evidentes.[10]

Según una investigación anterior (Altez y Rivas 2002), algunos indicadores provenientes de la historia local, pondrían –entonces– corroborar que los antiguos esclavizados de Caruao habrían optado por el ejercicio de la rebeldía doméstica, con poco interés por huir e incluso prestando escasa atención a la posibilidad de abandonar las haciendas aprovechando el momento de la guerra de independencia. En efecto, nótense algunas estadísticas de ausencias y fugas en aquellas haciendas de cacao, las cuales fueron extremadamente bajas entre 1810 y 1818. En esos ocho años de plena guerra, solo faltaron 130 esclavizados de un total de 1977 (Altez y Rivas 2002: 65) en todo el espacio territorial de lo conocido hoy como parroquia Caruao. Por tanto, solo un 6,7% de los esclavizados fallecieron o se fugaron durante ese tiempo, lo cual significa que la mayoría de los individuos decidieron quedarse allí, enfrentando los rigores de la convulsionada época independentista. No obstante, se ha destacado ya, y en la misma oportunidad, la importancia de la rebeldía doméstica experimentada (Altez y Rivas 2002; 62), la cual incluyó variadas manifestaciones de desobediencia en el contexto de las haciendas de Caruao, como, por ejemplo, comercializar algunos productos con contrabandistas ingleses que atrevidamente se acercaban a estas costas aún siendo enemigos de

10 Esta clase de datos e información se ha detectado en la investigación de documentos históricos correspondientes a la administración de las haciendas, ubicados en diferentes archivos: Palacio Arzobispal de Caracas, Registro Principal del –antiguo– Distrito Federal, Archivo General de la Nación, Archivo de la Academia Nacional de la Historia.

la corona española. No obstante estos ejemplos, lo notorio sería el asentamiento permanente y sin violencia en contra de sus amos, de parte de las familias de esclavizados en el contexto de aquellas haciendas, lo cual podría permitir hacer algunas inferencias para dar cuenta del actual contexto sociopolítico en Caruao.

Como dichas familias han sobrevivido hasta hoy –comprobándose en algunos casos la ascendencia directa de ancestros esclavizados (Altez 1999)–, podría advertirse, entonces, la razón de haber subsistido algunas expresiones provenientes de la época colonial y esclavista, como las anotadas antes por Pérez Márquez al observar el uso de palabras como "Dones o Importantes" (2012: 52) para calificar a personas de cierto estatus social, económico y político. Dichos términos se inscriben en un contexto actual signado todavía por la persistencia de asimetrías, al mantenerse vínculos de subordinación con "otros" ajenos a la parroquia Caruao. Mientras tanto, determinadas expresiones también se destacan hoy y siguen dando cuenta de la presencia histórica de personajes con autoridad local, como por ejemplo referirse al que "masca la cachimba" o así mismo a "caciques", enunciados que merecen comprenderse en perspectiva histórica, pues aun cuando no representen necesariamente actores sociales externos a la parroquia, igualmente hablan de autoridad y jerarquía.

Esas serían algunas huellas del pasado que todavía presentes han sido capitalizadas hoy por los partidos políticos, los funcionarios públicos y los líderes locales. Sin embargo, no es posible establecer una línea directa para hacer inferencias respecto al clientelismo observado, pues ello podría representar cierto enjuiciamiento a la comunidad, sin tener ninguna razón para ello. Por el contrario, se trata más bien de una estructura social repetida tras siglos de historia nacional, cuya vigencia se mantiene "naturalizada", "normalizada" en el país. Y ya no se refiere a las desventajas sociales de los afrodescendientes por ser tales, sino a la existencia misma de las desventajas o bien de las desigualdades *per se*.

Clientelismo político, afrodescendientes y globalización

La presencia de un Estado nacional paternalista y centralizado en estos tiempos de globalización puede ser algo contradictorio, ya no solo por las transformaciones más recientemente ocurridas en los propios Estados, sino por el adelanto significativo en materia de los estudios que hacen énfasis en esas mismas transformaciones, por lo cual "ya no parece que sea adecuado utilizar solo al Estado-nación como unidad primaria de análisis" (Braig, Costa y Göbel 2015: 210). Sin embargo, en Venezuela serían precarias las transformaciones transnacionales[11] en las cuales

11 Esta puede ser una apreciación riesgosa de cara a los estudiosos del tema que con base pueden advertirla como un error. Quede para otra oportunidad el compromiso de estudiar profundamente sobre ello.

podría incluirse el país, toda vez que se insiste en conservar la sólida estructura del Estado-nación, haciendo oposición al desarrollo del capitalismo mundial con base en determinadas decisiones políticas. En ese sentido, Venezuela ya es bien conocida, pues:

> el entorno político y normativo que tanto favoreció a los capitales extranjeros desde fines de los años ochenta ha comenzado a resquebrajarse. Nadie desconoce que en varios países andinos (Bolivia, Ecuador y Venezuela) está presentándose una tendencia hacia un mayor control estatal sobre los recursos naturales y un régimen fiscal menos favorable para las inversiones extranjeras que las desincentivan. (Lara y Silva 2010:196).

Mientras tanto, y como ha dicho Martín Barbero: "las mayorías todavía habitan el espacio/tiempo local de sus culturas territoriales, étnicas o raciales refugiados […] / […] en la lógica del saber y del hacer comunal" (2011: 108), tal como pareciera ocurrir en el asentamiento histórico afrodescendiente de la parroquia Caruao. Es posible sostener –entonces– que la mayor influencia social, económica, política y cultural recibida en estas comunidades hoy no proviene de la fuerza de la economía transnacional o de la globalización, sino del Estado centralizado. No obstante, esto podría ser algo sin importancia si hubiera acabado, o al menos disminuido, la lógica de la desigualdad social. Pero contrariamente esa influencia del Estado se ha convertido en el reforzamiento de usos y costumbres propios de una cultura política que tiende a fortalecer las asimetrías (e incluso a renovarlas), tal como se observa con el clientelismo político y la actuación de sus actores involucrados. Se mantiene, por tanto, entre los habitantes de Caruao la condición histórica de subalternizados.

Mientras tanto, desde otra clase de perspectivas, el clientelismo podría asumirse más bien como una estrategia inversamente proporcional a lo dicho y visualizarse en tanto fructífero y beneficioso intercambio entre partes, tal vez porque el clientelismo como relación: "se hace voluntariamente ya que la vinculación entre ambas partes no es de dependencia sino de complementariedad de intercambios. Es más, al existir otros actores que pueden sustituir a cualquiera de ellos, introducen un margen de competitividad bastante considerable" (Corzo Fernández 2002: 15). Más aún, Corzo Fernández identifica al clientelismo –basando su criterio en otros autores– como una forma legítima de participación política (2002: 18). Claro, su mirada positiva al clientelismo no avala la sombra de la corrupción y el tráfico de influencias, por ejemplo, si llegasen a empañar ese intercambio cuasi comercial y de común acuerdo entre partes. También niega la posibilidad del clientelismo en contextos sociales autoritarios y de dominación (2002: 29), por lo cual solo lo valida como un componente más de la democracia. Esta mirada indulgente resulta muy interesante, pero poco viable en casos como la parroquia Caruao,

donde no pareciera existir igualdad de condiciones en ese proceso de intercambio dado entre los vecinos locales y las autoridades gubernamentales. Por su parte, la globalización poco parece trastocar la vida de los afrodescendientes en la parroquia Caruao. La movilidad geográfica de estos tiempos que corren, desplegando diversidades culturales en la escena mundial, todavía no se observa aquí, como tampoco inversiones económicas corporativas de ningún tipo. No obstante, migrantes se evidencian desde el año 2000, aunque solo personas procedentes de territorios populares del país, fundamentalmente del mismo estado Vargas y de ciudades cercanas como Caracas. Estos nuevos habitantes están re-componiendo la estructura demográfica de la parroquia Caruao, asentados a orillas de la única carretera con la que cuenta el lugar, en viviendas pobres y generalmente en calidad de invasores. Se trata de desplazados urbanos, desempleados, sin calificación técnica ni profesional, muchas veces con prontuario policial. Si ello constituye un síntoma de globalización, estaría aún por demostrarse.

Podría anotarse que solo las telecomunicaciones representarían claramente a los tiempos actuales en la parroquia Caruao. Y estas se han introducido de manera extremadamente precaria pues rutinariamente las conexiones de internet se interrumpen sin aviso. Si hay un símbolo importante de globalización en Caruao, se observa entonces en los teléfonos celulares de última tecnología, pero estos sin señal no pueden funcionar como en otras partes del mundo. Por demás, el uso de estos aparatos en la parroquia Caruao tampoco es tan generalizado, tal como se advierte en los entornos urbanos del país, debido al escaso poder adquisitivo de los vecinos del lugar para adquirirlos. No obstante, en otros renglones sí podrían apreciarse ciertos síntomas de mundialización. En efecto, ello se advierte al observarse el consumo local de productos globalizados de bajo coste. Se trata de artículos puestos a circular en un mercado subalterno, al cual Alba Vega y Braig (2012: 130-131) han definido como "*globalización desde abajo*", para diferenciarlo de la globalización hegemónica. Nótese así la comercialización y consumo de productos asiáticos (generalmente chinos y coreanos) tanto legales como ilegales, o bien productos de "piratería", adquiridos en los mercados populares cercanos a la parroquia Caruao.

Con todo esto, podría finalmente decirse que si esos son los efectos de la globalización en el enclave afrodescendiente de Caruao –ubicado en un país como Venezuela, con un Estado centralista y paternalista– refuerzan y mantienen la situación de desigualdad social en la cual se han conservado estas familias por siglos. También es posible sostener que si bien la globalización no ha logrado cambiar el estatus social, económico y político de estas personas, tampoco el Estado lo ha hecho. Para finalizar entonces, se puede volver sobre una de las citas presentadas al inicio de este trabajo, pues aún: "ni las condiciones de desigualdad socioeconómica ni la carencia de poder político ni la experiencia cotidiana del

racismo han mermado significativamente para las mayorías afrodescendientes" (Laó Montes 2015: 346-347).

Referencias citadas

Alba Vega, Carlos y Marianne Braig. 2012. Organización política local y entrelazamientos trasnregionales del comercio ambulante en la ciudad de México. *Iberoamericana*. 12 (48): 129-141.

Altez, Yara. 1996. *La participación popular y la reproducción de la desigualdad*. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, UCV.

_____. 1999. *Todasana, el trayecto de su singular identidad*. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, UCV.

_____. 2000. Clientelismo y mismidad conflictuada de una comunidad negro-venezolana en un fin de siglo. *Fermentum*. (29): 433-444.

_____. 2007. *La participación popular y la reproducción de la desigualdad*. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, UCV.

Altez, Yara y Pedro Rivas. 2002. *Arqueología e historia colonial de la parroquia Caruao*. Caracas: Trópykos.

Audelo Cruz, Jorge M. 2004. ¿Qué es el clientelismo? Algunas claves para comprender la política en los países en vías de consolidación democrática. *Estudios Sociales*. 12 (24): 124-142.

Braig, Marianne, Sérgio Costa y Bárbara Göbel. 2015. Desigualdades sociales e interdependencias globales en América Latina: una valoración provisional. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. 60 (223): 209-236.

Corzo Fernández, Susana. 2002. *el clientelismo político como intercambio*. Barcelona: Institut de CiènciesPolítiques i Socials (ICPS).

González Alcantud, Antonio. 1997. *El clientelismo político. Perspectiva socioantropológica*. Barcelona: Anthropos.

Laó Montes, Austín. 2015. "Movimientos sociales afrolatinoamericanos: de cara al Decenio de los y las Afrodescendientes". En: Melquiceded Blandón Mena y Ramón Emilio Perea Lemos (eds.), *Debates sobre conflictos raciales y construcciones afrolibertarias*, pp. 339-354. Medellín: Poder Negro Ediciones.

Lara Cortés, Claudio y Consuelo Silva Flores. 2010. "Los capitales europeos en América Latina y el Caribe durante los últimos veinte años. De las privatizaciones a las inversiones «opacas»". En: Julio C. Gambina (comp.), *La crisis capitalista y sus alternativas: una mirada desde América Latina y el Caribe*, pp. 179-198. Buenos Aires: CLACSO.

López Maya, Margarita. 2009. *Venezuela: el gobierno de Hugo Chávez y sus fuerzas bolivarianas*. México: Instituto Federal Electoral.

Mansilla, H.C.F. 2005. El ideal y la cruda realidad de los regímenes socialistas: motivos y efectos del totalitarismo en la teoría y en la praxis cotidiana. *RELEA*. 22: 123-143.

Martín Barbero, Jesús. 2011. "La pertenencia en el horizonte de las nuevas tecnologías y de la sociedad de la comunicación". En: Martín Hopenhayn y Ana Sojo (comp.), *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas: América Latina en una perspectiva global,* pp. 105-126. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Palacios L., Juan José. 2009. Territorialidad, Estado-nación y economía nacional. Atisbos de una economía transregional en el mundo del siglo XXI. *Espiral*. XV (45): 73-132.

Pérez Márquez, Beltrán. 2012. "San Juan te lo da: Lengua y política en una comunidad afro-venezolana". Trabajo final de Máster en Historia y Antropología de América, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid. España.

Schröter, Barbara. 2010. Clientelismo político: ¿existe el fantasma y cómo se viste? *Revista Mexicana de Sociología*. 72 (1): 141-175.

Nuevos ensamblajes político-territoriales: los consejos comunales indígenas ayamán en Moroturo, estado Lara[1]

Krisna Ruette-Orihuela[2]

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: Ruette-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 Ruette-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 año2006 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 formase 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 aledañas 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 Cultura[7] 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 cumbes 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 (Ruette 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 movible 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 hibridización territorial fue impulsado principalmente por los guerreros indígenas socialistas[8] del estado Lara, afiliados al MINPI, así como por miembros del movimiento social Gayón[9] 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 practicas 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 tureros[11] 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 territorializacion 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 indigeneidad[12] 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 desterritoralización 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-Jotï-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 Torrepando 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. Copenhague: 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.

RELIGIOSIDADES, IDENTIDADES Y SISTEMAS MÉDICOS

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA •

RELIGIOSIDADES, IDENTIDADES Y SISTEMAS MÉDICOS

Las religiones paganas del Caribe[1]

Michaelle Ascencio[2]

Que un periódico capitalino publique, durante los últimos años, una página dedicada a las predicciones de los Babalaos para el año que comienza significa que miles de lectores estarán interesados en leerlas. Ante el hecho, podemos hacernos algunas preguntas sobre el alcance y la difusión que la religión de la santería en Venezuela. Cualquiera de nosotros se ha dado cuenta de dos realidades fundamentales: la primera es que los devotos de la santería ya no se cuentan exclusivamente entre los descendientes de esclavos, dicho en otras palabras, entre la población negra del país. La segunda es que tampoco se cuentan entre los miembros de las clases menos favorecidas o económicamente deprimidas, sino que sus miembros pueden pertenecer a cualquiera de las diversas clases sociales y, especialmente, a la clase media. Santeros y santeras pueden ser médicos, profesores universitarios, en todas las carreras, hombres y mujeres de negocios, barberos, peluqueras, agentes de viaje, empleadas públicas, locutores

1 Original tomado de: Ascencio, Michaelle. 2007. "Capítulo I. Las religiones paganas del Caribe". En: Michaelle Ascencio, *Las diosas del Caribe*, pp. 15-31. Caracas: Ed. Alfa Digital.

2 Michaelle Ascencio (Puerto Príncipe, Haití, 1949 - Caracas, 2014) fue licenciada en Letras de la Universidad Central de Venezuela (UCV), licenciada en Etnología de la Université d´Etat d´Haiti y doctora en Etnología y Antropología Social de la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Se dedicó a la investigación en el área de la cultura del Caribe, línea que influyó en su obra literaria. Ejerció como profesora titular de las escuelas de Antropología, Letras e Historia de la UCV, además de dar clases en los siguientes postgrados: Doctorado en Historia, Maestría en Literatura Comparada y Maestría en Estudios de la Mujer de la UCV. Fue fundadora y profesora de la Opción de Estudios Afroamericanos de la Escuela de Antropología de la UCV y directora de la Escuela de Letras de esta misma universidad. Obtuvo el Premio Municipal de Literatura 1985 (mención Investigación Social) por su trabajo *Del nombre de los esclavos* y, en 1998, el Premio de la Bienal de Literatura Latinoamericana "José Rafael Pocaterra" del Ateneo de Valencia con su novela *Amargo y dulzón* (2002, Casas Nacional de las Letras Andrés Bello). Dentro de su amplia e importante obra resaltamos: *San Benito, ¿sociedad secreta?* (1976, UCV), *Del nombre de los esclavos* (*y otros ensayos afroamericanos*) (1984, UCAB), *Lecturas antillanas* (1996, Academia Nacional de la Historia), *Viaje a la inversa. Acerca del exilio en la novela antillana* (2000, UCV), *Entre Santa Bárbara y Shangó. La herencia de la plantación* (2001, UCV, Trópykos), *Mundo, demonio y carne* (2005, Edit. Alfa), *Las diosas del Caribe* (2007, Edit. Alfa), *De que vuelan, vuelan. Imaginario religioso venezolano* (2012, Edit. Alfa), entre otros.

de los medios de comunicación, escritores, poetas, músicos y artistas en general. Lo anterior se resume diciendo que la santería ha traspasado sus marcos étnicos tradicionales, rompiendo sus fronteras (étnicas y económicas) al incorporar a individuos y grupos de diferentes estratos sociales. En síntesis, se reconoce ahora el estatus universal de esta religión.

Junto con el vodú haitiano y el candomblé brasilero, la santería que, en su origen, es cubana, es una de las tres religiones afroamericanas que se practica en la América entera, tanto en la del Norte, como en la del Sur y Centro América. Llamo religiones a estas devociones que tienen sus raíces en la América colonial, porque desde los presupuestos de la antropología poseen los elementos necesarios para ser calificadas como tales: una asamblea de fieles (numerosa en los tres casos); un panteón de dioses; un cuerpo sacerdotal jerarquizado; ritos de iniciación; una simbología que se expresa en cantos, oraciones, danzas, ritmos, vestimenta, adornos y parafernalia; lugares consagrados del culto que se llaman *terreiros* en el candomblé, *houmforts* en Haití y *casas de santo* en la santería; y un calendario ritual que pauta el desenvolvimiento de las ceremonias a lo largo del año. Los anteriores elementos conforman los sistemas religiosos de todo el mundo y de todos los tiempos, desde el paganismo griego a la religión cristiana, pasando por el hinduismo y el islam.

Las religiones afroamericanas son diferentes de los cultos afroamericanos, como el de San Benito y San Juan en Venezuela, en los que no existe un panteón de dioses, sino la devoción a un solo santo en particular. En algunos casos, la asamblea de fieles está restringida a una comunidad, a una clase o a un grupo de individuos, para quienes la devoción constituye un elemento que define su identidad. Sin embargo, los límites entre culto y religión no son tan estrictos en la realidad. La devoción a una sola deidad, el número de fieles, la extensión territorial del culto y la identificación con el santo son criterios básicos a la hora de establecer diferencias.

La antropología clásica de mediados del siglo XX calificó a las tres religiones ya citadas como religiones afroamericanas para subrayar el fuerte componente de raíz africana que entró en su elaboración. Se les caracteriza también como religiones sincréticas atendiendo a la misma mezcla de elementos africanos y occidentales en su formación.[3]

---

3 Cuando dos religiones se mantienen en largo contacto, ocurre una de tres cosas: la primera, que ambas religiones se conviertan en una nueva y produzcan una *síntesis*; la segunda, que se superpongan y conserven, cada una, su propia identidad, produciendo una simple *yuxtaposición*; y la tercera, que se integren en una nueva religión en la que se puede identificar el origen de cada elemento de la misma, produciéndose un verdadero *sincretismo* (Marzal 1993: 58).

Tomadas en su conjunto, el vodú, la santería y el candomblé son, efectivamente, religiones sincréticas. La religión africana del Dahomey, de los grupos étnicos ewe-fon, y el catolicismo implantado en la colonia azucarera de Saint-Domingue se integrarían en una nueva religión: el vodú haitiano. Asimismo, la santería sería el resultado de la integración de las religiones yoruba, de Nigeria, y el catolicismo impuesto en Cuba; y el candomblé sería el resultado de la integración de las religiones yoruba, congo y ewe, fundamentalmente, con el catolicismo brasilero. Los elementos africanos y los católicos de estos tres sistemas religiosos pueden ser identificados con mayor o menor precisión. Sin embargo, cuando pasamos al estudio de esferas particulares de cada uno de estos sistemas religiosos e intentamos precisar elementos al interior de cada una de ellas, las cosas se dificultan. ¿Qué se "sincretiza" con qué?, ¿los dioses africanos con los santos católicos?, ¿los rituales africanos con los rituales católicos? Santa Bárbara, la santa católica, no se sincretizó con Shangó, el dios africano, para dar un nuevo dios o un nuevo santo con elementos de los dos. Tampoco Babalú-Ayé se sincretizó con San Lázaro, ni Ogún con San Jorge, ni Eleguá con San Pedro o con el Diablo, ni Ochún con la Virgen de la Caridad del Cobre: no hay una tercera deidad que sea el resultado de la integración, y por eso, en este caso, en el caso de los dioses y de las diosas afroamericanos, no podemos hablar de sincretismo en sentido riguroso.

Podemos hablar, sí, de una identificación: Shangó está identificado con Santa Bárbara como Ogún lo está con San Jorge. El creyente conoce y reconoce a los dos como separados pero identificados. "Una máscara de los blancos puesta sobre los dioses negros" (Bastide 1969: 145), conservando cada uno su identidad, o como me atrevo a sugerir más bien, una identificación de dioses y diosas africanos con santas y santos católicos en la que predomina la identidad africana, porque los relatos mitológicos tradicionales de estos dioses y diosas abundan en elementos de las antiguas mitologías africanas conservadas por la tradición oral, sin tomar en cuenta las leyendas e historias conservadas por el santoral cristiano. Es la mirada del esclavo sobre la estampa o sobre la estatua del santo o de la santa la que produce la identificación a partir de sus rasgos visibles: el color de los vestidos, los atuendos y adornos de la figura, los objetos asociados, el paisaje de fondo en el caso de una pintura, la gestualidad.[4] San Jorge es Ogún porque las litografías cristianas lo pintan como un joven vestido con armadura y casco, con una lanza en la mano matando a una bestia horrible que yace a sus pies. Ogún, el herrero en

4 Imaginemos la siguiente situación: el ama, la señora de la plantación o de la hacienda, va a la iglesia, si vive en la ciudad, o al oratorio de la hacienda, si vive en el campo. En ambos casos, una esclava la acompaña caminando detrás y llevando en sus manos el cojín donde su ama se arrodillará. Al llegar al recinto sagrado, la señora se arrodilla y reza fervorosamente ante una imagen o una escultura que se encuentra delante de ella. La esclava se mantiene de pie, detrás. ¿Qué ve la esclava en la imagen?, ¿qué siente, qué piensa y cómo vive ella esta situación?, y más aún, ¿aceptará la esclava al dios, al santo o a la santa de su "amita blanca"?

África, hacedor de lanzas y de utensilios de labranza, se transformó en América en dios de la guerra para sostener y animar a los esclavos en su lucha por la libertad.

Y en el caso del calendario ritual, las cosas se complican aún más. Los ritos son acciones repetidas en el tiempo. El calendario ritual que se impone no es el resultado de un sincretismo entre el calendario ritual cristiano y uno o varios calendarios rituales africanos. Esto no hubiera sido, en modo alguno posible, pues los días de fiesta religiosa, durante la colonia, eran los impuestos por orden colonial, orden en el que los esclavos no tenían, por supuesto ninguna injerencia. Para el caso de los ritos es, entonces conveniente mantener la fórmula de Bastide: "verter en un molde occidental una materia africana" (1969: 145).

A favor de la identificación están también las palabras de los creyentes de las religiones afroamericanas que consideran que vodú y catolicismo, catolicismo y santería, y candomblé y catolicismo, son dos sistemas religiosos diferentes. Es más, es necesario estar bautizado para ser voduisante o santero. "Nosotros somos católicos", me dice un santero. "Para ser voduisante hay que ser católico", dicen los haitianos creyentes.

Las anteriores consideraciones nos permiten señalar que si en su primer momento, la santería, el vodú y el candomblé, pudieron verse como el resultado del encuentro desigual entre las religiones africanas y la religión católica, fueron percibidas, desde el momento de su aparición como religiones diferentes (religiones falsas, supersticiones), desde la óptica del poder político y de la iglesia católica, pero también religiones diferentes desde la mirada de los esclavos. De ninguna manera la iglesia permitiría que los nuevos cultos se vieran como fusión, o como mezclas con su liturgia. Los practicantes y la comunidad, aunque transitan los dos espacios religiosos (la santería y el catolicismo, por ejemplo, María Lionza y el catolicismo) no se excluyen de ninguno de los dos, porque para ellos son continuos. Hay una conciencia no solo de la diferencia sino de la continuidad, y esa conciencia es la que permite el paso de un sistema a otro, sin que se genere ningún conflicto: más aún: estando en un sistema, se está automáticamente en el otro. Así, el día 2 de febrero, día de la Virgen de la Candelaria con quien está identificada Ochún, la diosa del amor y del dinero, las iglesias del mismo nombre se llenan de devotos en Caracas, en Río y en Bahía.

A esta conciencia de la diferencia y de la continuidad se le suma la consideración de estas religiones como propias, proveedoras y guardianas de una identidad y de unos valores diferentes de los de la religión católica, considerada como religión dominadora, oficial. No nos sorprende, pues, que el vodú, la santería y el candomblé, se hayan constituido, en sus inicios, en marcas o refugios parciales de identidad, que llevan también la carga endorracista de la esclavitud que los años no han podido borrar del todo.

Creyentes e investigadores señalan la procedencia africana de ritos, dioses y, sobre todo, de los cantos y plegarias que todavía hoy se cantan o se recitan yoruba, pero los creyentes y los devotos *viven* estas religiones como propias, como parte y expresión de una herencia cultural revalorizada hoy día dentro de los espacios sagrados de las ciudades. A nadie se le ha escapado esta revitalización y revalorización de las religiones afroamericanas en el transcurso de los años, en toda América, cuando ha aumentado significativamente el número de devotos, y cuando el vodú, la santería y el candomblé, comparten los espacios religiosos de las ciudades con otras religiones de impronta protestante, con cultos y religiones tradicionales como la religión de María Lionza en nuestro país y con otros cultos y formas religiosas de aparición reciente como pueden ser los que se engloban bajo el calificativo de Nueva Era. Más que sincréticas entonces destaca la permeabilidad de estas religiones; como religiones politeístas que son, la lista del panteón de sus dioses nunca se cierra, y los ritos se transforman para adaptarse a los cambios de la vida moderna. Habría que consultar el Tarot de los Orishas o el Horóscopo de Orula para darse cuenta de esto. La dinámica de estas religiones, su proceso constante de reinterpretación, recreación, integración o aglutinación de elementos nuevos nos llevan, en última instancia, a considerarlas como religiones populares que han traspasado sus fronteras étnicas y económicas originales, incorporando devotos de múltiples procedencias y clases sociales. Como resultado de esta apertura, las religiones afroamericanas han dejado de ser marcas de una identidad negra exclusivamente y, posiblemente, la influencia de las nuevas formas religiosas que inundan el mercado, sustentadas por la invitación "posmoderna" de confeccionarse cada quien su propia religión, inciden también en el carácter, también exclusivo, que tenían hasta mediados del siglo XX en América, de presentarse como religiones de resistencia frente a la cultura católica y oficial.

El vodú, el candomblé y la santería pudieron formarse en América, a partir de una institución colonial que las propició: al agrupar esclavos negros de distintas procedencias bajo la advocación de un santo católico, la cofradía colonial permitió el intercambio cultural entre ellos. Las creencias, las prácticas religiosas, la tradición oral y los modos de vida, se compartieron, se confrontaron, se asimilaron y se transformaron hasta lograr un arreglo (nunca una síntesis) que pudiera ser compartido por todos los esclavos, al mismo tiempo que asimilaban y se transformaban también las enseñanzas del catolicismo. El resultado de este proceso fue, precisamente: vodú, santería, candomblé y otros cultos, cuyos elementos africanos católico-occidentales e indígenas, son identificables en algunos casos.[5]

---

5 En las colonias inglesas de América en las que predominaba la religión protestante, en Estados Unidos y algunas islas antillanas: Barbados, Jamaica, Trinidad…, la institución de la cofradía no existió y, por tanto, no se formaron religiones afroamericanas como las que tenemos en la América española, francesa y portuguesa. A falta de imágenes (de santos y

Las religiones afroamericanas son religiones politeístas, poseen muchos dioses en sus panteones, en oposición a las religiones monoteístas (cristianismo, judaísmo, islam) que postulan la existencia de un único y verdadero dios. Introducir el término politeísmo para caracterizar al vodú, a la santería y al candomblé es incluir a estas religiones dentro del paganismo como visión del mundo y como actitud ante la vida. El término *paganismo*, utilizado aquí como categoría socio-antropológica implica una visión del mundo, una mentalidad, y no puede traducirse tan solo a la multiplicidad de dioses, porque su contenido irradia más allá de la vida religiosa, impregnando toda la cotidianidad de la vida.

El politeísmo, en cambio, es un término religioso, constituye un rasgo del paganismo, que indica la presencia de muchos dioses en un sistema religioso. Las religiones paganas que son, en la práctica religiones, orales y politeístas (en oposición a las religiones monoteístas llamadas también religiones del Libro: *la Biblia, la Tora y el Corán*), están, por tanto, sometidas al devenir y a las múltiples intervenciones e influencias de los cambios sociales y culturales de los pueblos e individuos que las practican, lo que resulta en un cuerpo de doctrina (el dogma) menos rígido y más flexible. Como religiones politeístas que son, no solamente no cierran la lista de sus dioses e incorporan dioses foráneos a sus panteones, sino que continuamente están actualizando y adaptando la imagen y la personalidad de los distintos dioses a los cambios y transformaciones de la sociedad en la que viven.

Frente al proselitismo característico de las religiones monoteístas, las religiones paganas no contemplan la práctica misionera. Testigos de Jehová, evangélicos y otros derivados del protestantismo tocan a nuestras puertas para traernos la palabra de Dios; los cruzados y los colonizadores convierten a los infieles a la fe de Cristo; pero a un santero, un marialoncero o un devoto de Dionisos de la antigua Grecia no se le ocurre predicar ni convencer a nadie de sus creencias. Nada más ajeno al paganismo entonces que la idea de misión. El proselitismo, la predicación, no es constitutiva de la mentalidad pagana porque las ideas de "salvación" y de trascendencia (individual o colectiva) no tienen sentido en la vida demasiado terrestre de las sociedades paganas. Ahondar en la concepción pagana del mundo es comprender también que no conciben al cuerpo y al espíritu como opuestos, y tampoco oponen la fe al saber. En las religiones africanas y afroamericanas, el "cuerpo" y el "alma" se integran a la personalidad del individuo, y podríamos decir incluso que en la concepción pagana hay una pluralidad de "almas" (un "yo" plural), que se combinan unas con otras, que abandonan al individuo o lo siguen hasta la muerte, que se diluyen o reencarnan, de tal manera que el individuo no se define por una consubstancialidad consigo mismo, sino por la posición que

vírgenes), a falta de santoral, los dioses africanos no encontraron asideros ni recipientes para alojarse.

ocupa en un sistema de relaciones cuyos principales parámetros son la filiación y la alianza.

Así, por ejemplo, un devoto del vodú sabe que su persona tiene tres componentes principales: "el ángel grande" responsable de su voluntad y de sus pensamientos; el "angelito", responsable de su vida afectiva y de su creatividad que tiene la capacidad de no mentir; y su "sombra" (o su "cuerpo"). Pero además, su persona se despliega en función de sus relaciones con los que le rodean: será el hijo o la hija de Fulano, el marido o la esposa de Tal, el esposo o la esposa del dios o de la diosa que lo ha elegido, etcétera. Esta complejidad de relaciones y de posiciones se resume diciendo que, en las sociedades paganas, la concepción de un yo cerrado sobre sí mismo no existe, los individuos no tienen una realidad ni un sentido únicos, sino que las posibilidades de la existencia personal se actualizan en función de sus actuaciones en la relación social. Incluso, entre los seres humanos y los dioses, la mediación es social, y la imagen misma de los dioses es inseparable de la de los hombres y mujeres devotos: Ochún, la diosa del amor en la santería es una mulata; Ogún, el dios de la guerra de la santería y del vodú, puede ser un negro cortador de caña, o uno de los muchos hombres que trabajan como herreros o como mecánicos, pues su metal es el hierro; Legba en el vodú, Eleguá en la santería, es un viejo encorvado y malhumorado que se apoya en una caña.

Uno de los puntos cruciales para entender la mentalidad pagana es lo que se denomina la concepción persecutoria del mal: el mal proviene siempre del exterior, de otro, de "alguien" y precisamente, la brujería y los rituales de adivinación sirven para conocer al agresor, siempre externo al individuo. Frente al menor conflicto se despiertan la desconfianza y la susceptibilidad, pero también la solidaridad entre las personas involucradas, desembocando frecuentemente en la acusación de brujería para resolver las tensiones que se producen entre individuos cuya identidad reposa, en última instancia, en el lugar que ocupan frente a los otros. Frases como: "te echaron una brujería", "me montaron un trabajo", "me miró raro", "le canté las cuatro", "le dije hasta del mal que se iba a morir" y otras por estilo suponen la intención puesta en los otros de causar un "daño".

Jaques André que ha estudiado la dimensión persecutoria en las Antillas (Martinica y Guadalupe, concretamente) nos dice que, en las sociedades paganas, los seres humanos no se sienten culpables sino perseguidos, y aunque cada uno de nosotros, impregnados de catolicismo y de cultura occidental, pueda decir de vez en cuando "es mi culpa", estas palabras no nos derrumban […] El mundo de la culpabilidad que incluye la noción de pecado es un mundo en primera persona, un mundo que llama a la discreción, al secreto guardado para uno mismo, a las cosas que no se dicen o se mantienen ocultas o se confiesan. La persecución, en cambio, es un mundo en tercera persona y a veces en una tercera persona del

plural, un "ellos" que levanta fácilmente el rumor y está hecho de chismes, de miradas curiosas, de preguntas y de intromisiones de vías indirectas, como los reclamos en voz alta, como los "cuentos" que van de boca en boca ("me contaron", "me dijeron", "cuéntamelo todo"…). Nada que ver con el silencio torturador de la "voz interior". La dimensión persecutoria es al paganismo como la culpabilidad al cristianismo (André 1987: 207-209).

Y los dioses paganos persiguen a veces con saña a sus devotos como lo ilustra la lectura del poema homérico *La Ilíada* al introducirnos en un mundo donde dioses y hombres no dejan de mirarse. En Haití, cuando un devoto de vodú no puede escapar a la persecución de los dioses, no renuncia a la religión; hará todo lo que esté a su alcance para aplacar a la divinidad, pero cuando todos los recursos simbólicos y rituales se hayan realizado y la persecución prosiga, el devoto, en su desesperación, se exilará de la religión vodú e ingresará en una de las numerosas iglesias protestantes que operan en el país, y el delirio cesará.

Aunque no pretendemos hacer un análisis de las culturas paganas del Caribe, sí nos interesa resaltar la visión y la valoración del cuerpo expresadas en el vodú, el candomblé y la santería. Al contrario del ocultamiento del cuerpo y de la represión de los sentidos que prescribe la religión católica, en la santería, en el candomblé y en el vodú, el cuerpo es el receptáculo de la divinidad; durante el ritual de posesión, será poseído por el dios que se manifestará a través de él. Se dice entonces que el dios "monta" a su devoto, o que el devoto es el "caballo" del dios como si el trance fuera una cabalgata del dios y del devoto. Por otra parte, el cuerpo es también el vehículo para que el devoto exprese su fe, fe que expresa bailando durante las numerosas ceremonias que celebran a lo largo del año. Podríamos decir, entonces, sin temor a equivocarnos, que el cuerpo es el elemento más africano de estas religiones, el que establece la comunicación con la divinidad, el que trasciende el ámbito profano al recibir a dios mediante la posesión, a diferencia del catolicismo en el que el devoto, en actitud humilde recogida, se eleva por encima de su condición humana mediante el rito de la comunión, esto es, de la ingestión de la divinidad (una y única) simbolizada en la hostia.

Si toda religión expresa la visión del mundo de la sociedad que crea, el paganismo, rescatado como categoría socio-antropológica, constituye una representación de la vida, de la sociedad y del ser humano todavía vigente en las culturas amerindias, africanas y caribeñas actuales. Considerado como categoría, y no como un término en desuso aplicado peyorativamente a religiones antiguas o primitivas, se entiende que el paganismo no es una sobrevivencia o una des-cristianización del mundo, como ha sido también definido.[6] *Tomar en serio a los dioses paganos de*

6 Revisar Marzal (1993).

África, de América y de Oceanía es la exhortación que hace el antropólogo Marc Augé, para comprender la mentalidad de las sociedades que se expresan todavía hoy en una lengua tradicional que no es cristiana ni monoteísta. Del libro *Génie du paganisme*, que nos ha servido de guía en nuestra breve exposición sobre el tema, citamos los siguientes párrafos para cerrar el punto:

> Los paganismos actuales que continúan conjugando estupendamente singular y plural, masculino y femenino, vida y muerte, signo y significado, lo uno y lo otro, lo mismo y lo contrario, nos hablan cotidianamente de todo lo que en nuestra reflexión y en nuestra práctica concretas no tiene que ver explícitamente con la institución oficial y la oficialidad inmediata. Hablar de los dioses, de los héroes o de los brujos, es también hablar muy concretamente de nuestra relación con el cuerpo, con los otros, con el tiempo, porque la lógica pagana es a la vez más y menos que una religión; constitutiva de ese mínimo de sentido sociológico que impregna nuestros comportamientos mas rutinarios, nuestros ritos más personales y más ordinarios, nuestra vida más cotidiana, nuestras instituciones más sabias […] (Augé 1982: 15-16).

Y más adelante: "[…] en la práctica de la sociedad occidental moderna, las relaciones del individuo consigo mismo y con los otros participan más de la lógica pagana que de la aplicación escrupulosa del modelo cristiano" (Augé 1982: 104).

Nos preguntaremos ahora por qué no se formó en Venezuela, durante el período colonial, ninguna religión como en Cuba, Brasil o Haití. La respuesta a esta pregunta está en el tipo de colonización; en los tres países mencionados, la plantación rige la economía colonial. Esto significa: la explotación de la tierra mediante el cultivo intensivo y extensivo como la caña de azúcar, el cacao, el algodón o el añil; el empleo de mano de obra esclava importada de África; el racismo como ideología que mantiene a los esclavos en un perpetuo terror. En Venezuela, la plantación no llegó a alcanzar la importancia y el desarrollo que tuvo en las islas y otras regiones del Caribe, en Brasil y en los Estados Unidos. El sistema de hacienda venezolano tenía otras características: a la mano de obra esclava hay que agregarle una posición indígena importante, y aunque algunas haciendas como la de Chuao se regían por una economía similar a la de las plantaciones (Arcila 1968), Venezuela, que formaba parte de las "Provincias Menores", no significó para España lo que significó Saint-Domingue, la futura Haití, para Francia, o lo que significó Brasil para Portugal. Con menor densidad de población y desasistida desde el punto de vista legal e institucional en comparación con los virreinatos, se añade a esto que los esclavos que trabajaban, principalmente en las haciendas, provenían de la región del Congo.

Para nuestras reflexiones sobre las religiones paganas del Caribe, es importante saber que los esclavos de la región del Congo y de Angola pertenecían a una cultura patrilineal, estructurada alrededor del linaje y del culto familiar a los ancestros, a diferencia de los yorubas, ewe-fon, mandingas y otros que, aunque son patrilineales –como la mayoría de las etnias africanas– estaban organizados en estados-naciones, con un gobierno –la casa real– y una religión de estado practicada por todos los habitantes. De modo que al transportar a un esclavo de nación Congo a América, gran parte de su cultura permanecía en suelo africano ligada a su linaje, al culto a los antepasados y al pedazo de tierra que cultivaba para vivir. En la óptica de los amos de plantaciones y haciendas, estas características culturales facilitaban la esclavitud de los congos y por estas razones, los congos fueron el grupo de esclavos más numeroso en toda América. Incluso algunos sitios como Haití donde hubo numerosos esclavos ewe-fon del reino del Dahomey, o en la Cuba donde la población del reino yoruba llegó a tener un importante papel en la formación de la cultura y de la identidad, o en Brasil donde los mismos yorubas pero también los mandingos, provenientes del imperio mandingo o mandé y penetrados por el Islam, tuvieron un papel importante en la formación de los palenques, cumbes y en las rebeliones, la población esclava de origen Congo fue siempre más numerosa con respecto a las otras etnias africanas que también fueron esclavizadas. El número de esclavos congos fue siempre mayoritario, pero su cultura no lograría imponerse completamente, no solo porque estaba atada literalmente al suelo natal, sino porque los esclavos congos fueron liderados por esclavos de las otras etnias estructuradas en ciudades-estados y con una religión propia. Por eso, no tenemos religiones congas en ninguno de los países americanos, sino ritos congos asimilados o integrados a la santería como el "palo de monte", por ejemplo, o el rito "ra-ra" en Haití que se practica durante el Carnaval, además de otros integrados al vodú. En Venezuela, los investigadores han señalado la procedencia conga del Chimbánguele de San Benito en el sur del lago de Maracaibo, y del rito o fiesta de San Juan (Guaricongo) en Barlovento.

Todo lo anterior nos lleva a subrayar una vez más que, en nuestro país, durante el período colonial, el menor control administrativo por parte de la Corona, las condiciones de esclavitud, la presencia mayoritariamente indígena y el predominio de los esclavos de origen Congo, no fueron factores coadyuvantes para la formación de una religión afroamericana como la santería o el vodú. Quedaron los dos cultos mencionados, el de San Benito y el de San Juan, ambos procedentes de las cofradías coloniales, que mantienen hasta hoy día una herencia cultural de raíz africana en los cantos, tambores, bailes y en sus relaciones con la vida y con la muerte.

No tenemos pues, religiones afroamericanas en nuestro país, sino algunos cultos alrededor de una divinidad, aunque la religión de María Lionza, de constitución reciente, con sus raíces en el culto a las serpientes de nuestros indígenas y en la

legendaria figura de la encomendera María de la Onza (o María Alonso), es una religión politeísta cuyos numerosos dioses se agrupan en numerosas "cortes" que crecen y se transforman para responder a las necesidades de sus fieles. Una religión politeísta, aunque la reina-diosa María Lionza esté en el ápice (compartiendo los honores junto con el indio Guaicaipuro y el Negro Felipe). Esta religión, que ilustra magistralmente la disposición a incorporar lo nuevo y lo foráneo como ninguna otra de las religiones paganas de nuestro continente, tiene también dentro de su sistema una Corte Negra en la que se incluyen personajes históricos y legendarios como el Negro Felipe, el Negro Miguel, la Negra Matea, Negro Primero (Pedro Camejo), y una Corte Africana en la que se alojan las llamadas Siete Potencias Africanas: Obatalá, Shangó, Ogún, Orunla, Yemanyá, Ochún y Eleguá, que son las Siete Potencias de la santería cubana. Un mundo religioso en ebullición, el de María Lionza, donde los dioses no dejan de entrar y salir: Corte India, Corte Vikinga, Corte de los Donjuanes, Corte Médica, Corte Malandra, Corte Libertadora; la presencia africana está especialmente acogida en las dos cortes Negra y Africana que diferencian, muy antropológicamente, lo negro de lo africano, y el paganismo se deja ver, en la concepción que tienen los creyentes de la salud y de la enfermedad, en los cuerpos mismos de los devotos (*bancos*) que reciben a las deidades durante las numerosas posesiones, en los altares, verdaderos sincretismos en mosaico como diría Bastide.

Las religiones y cultos afroamericanos, el cimarronaje y el envenenamiento son las tres defensas más importantes del esclavo contra la crueldad de los amos, y las formas más adecuadas que encontraron para oponer una resistencia activa a la condición de privación de la libertad. Religiones de resistencia frente a las condiciones inhumanas de la esclavitud; religiones en las que África, la tierra de los ancestros, se fue convirtiendo, con el tiempo, en el paraíso al que retornarían al morir; religiones de sobrevivencia y de lucha, pues los dioses y las diosas son, fundamentalmente, guerreros y alentaban a la lucha y a la conquista, de la libertad… Nacidas dentro del sistema colonial de América, el vodú, la santería y el candomblé conservan un núcleo colonial que parece resistir al tiempo. Frente al amo poderoso, cruel, voraz, dispensador de la vida y de la muerte, había que imaginar un dios o varios dioses más poderosos aún para hacerle frente. Religiones nacidas en el miedo, la plantación ataba a los esclavos mediante un perpetuo terror. Los propios amos sirvieron de modelo para la representación de los dioses. Esto explica por qué algunos dioses africanos cambiaron de personalidad y de carácter al llegar a América. El caso del dios Ogún es una ilustración de esos cambios: conocido en Haití y en Brasil como dios de los guerreros, ha perdido en gran parte su carácter de protector de los herreros y de la agricultura que tenía en África. Una reinterpretación de la santería lo convierte en cortador de caña como millones de esclavos de las islas. Muy popular en Haití, el machete de Ogún corta la caña pero también las cabezas de los amos durante la Revolución haitiana. Y si algunos dioses como Oyá y el popular Shangó ya eran guerreros desde África, su

carácter aguerrido se acentúa aún más en América, y hasta la suave y dulce Oshún tiene, como dicen los santeros, un "camino" guerrero… Nunca se sabe cómo va a reaccionar el amo con su voluble y caprichosa crueldad, y un devoto del vodú o un hijo de santo nunca están seguros de la protección de dios, su padre divino, y tendrán que demostrarle continuamente su amor y su obediencia. Así lo reconoce, a pesar suyo, y con estilo velado el escritor cubano Miguel Barner: "Asumiendo el ropaje de los morrales, hablando a través de ellos, los dioses de la santería ejercen un dominio más absoluto y definitivo sobre los hombres, en diálogos vivos y reales" (Barner 1983: 311).

El autoritarismo que se transmitió desde la hacienda y la plantación se mantiene en las clases gubernamentales a lo largo de nuestra historia, a través de las conocidas tiranías del Caribe, que se saborean y se regodean en el poder, y siguen sirviendo de modelo a una población desasistida, educada en la explotación desde los tiempos de la esclavitud. Una perpetua colonia mantiene a los dioses implacables, porque el sistema patriarcal del Caribe no produce padres sino amos. De aquí que podamos concluir con las palabras conmovedoramente verdaderas del poeta antillano Derek Walcott: *repitiendo como loros el estilo y la voz de nuestro amo, hacemos nuestro su idioma, convertidos en caníbales aprendemos con él a comer la carne Cristo*.

Referencias citadas

André, Jacques. 1987. L'Inceste Focal dans la famille noire antillaise. París: P.U.F.

Arcila Farías, Eduardo. 1968. La obra pía de Chuao, 1568-1825. Estudios introductorios. Caracas: UCV.

Augé, Marc. 1982 *Genie du paganisme*. París: Ed. Gallimard.

Barner, Miguel. 1983. *La fuente viva*. La Habana: Ed. Letras Cubanas.

Bastide, Roger. 1969. *Las Américas negras*. Madrid: Ed. Alianza.

Marzal, Manuel. 1993. "Sincretismos religiosos latinoamericanos". En: José Gómez Caffarena (ed.), *Religión*, pp. 55-68. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Perspectiva histórica del mito y culto a María Lionza[1]

Daisy J. Barreto[2]

> Esta es la historia de las migraciones, la historia del esperma, del óvulo, la historia de la noche alumbrada y la que está por abrirse, la historia del comienzo y del fin... Mi pensamiento sabe presentir esa historia, mi sentimiento sabe más allá, mi corazón la dice a veces. Pero hace tiempo que he perdido sus claves.
>
> Ramón Palomares, en *Alegres Provincias*

---

1 Original tomado de: Barreto, Deisy. 1989. Perspectiva histórica del mito y culto a María Lionza. *Boletín Americanista*. (39-40): 9-26. Aclaramos que esta línea de investigación ha sido ampliada por la autora con profundidad en el libro digital *María Lionza, divinidad sin fronteras. Genealogía del mito y el culto* (2020, Ediciones Dabánatà, Museo Arqueológico, ULA, Mérida). El artículo original se encuentra disponible en el siguiente enlace web: https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/issue/view/1175/showToc.

2 Daisy J. Barreto Ramos (Guasdualito, Apure) es antropóloga de la Universidad Central de Venezuela (UCV) y doctora en Ciencias Sociales en la misma universidad. Ejerce como profesora asociada de la Escuela de Antropología de la UCV, creadora de la cátedra "La Tradición Venezolana en torno a la creencia de María Lionza", tema en el que se destaca como una de las estudiosas más importantes de su país. En su trayectoria sobresalen también los estudios sobre aspectos diversos acerca de los indígenas en Venezuela. Entre otras publicaciones encontramos: el libro *Literatura Indígena Warao* (en coautoría con E. Mosonyi, 1979, UCV, CONAC), el capítulo "Los Pumé (Yaruro)" (en coautoría con Pedro Rivas, en el libro *Salud Indígena en Venezuela. V. II*, 2007, Ministerio del Poder Popular para la Salud, Fundación La Salle), el capítulo "Dramatizaciones políticas y religiosas en Venezuela. Un análisis desde la perspectiva del culto de María Lionza al comienzo del tercer milenio" (en el libro *Lecturas Antropológicas de Venezuela,* 2007, ULA), el artículo "The indigenous question: winning and losing with Bolivarian socialism" (revista *Dialectical Anthropology*, vol. 35, no. 3, 2011), el trabajo "Territorios indígenas y Estado Nacional. El caso Pumé-Yaruro. Venezuela" (presentado en las VI Jornadas de Investigación en Antropología Social, 3-6 agosto de 2020, Argentina), el libro *María Lionza. Divinidad Sin Fronteras. Genealogía del mito y culto* (2020, ULA/Museo Arqueológico/Ed. Dabánata), entre otros.

Antecedentes

El presente trabajo da continuación a la investigación que desde hace algunos años iniciamos sobre los orígenes del mito y culto de María Lionza. Los resultados de estas primeras investigaciones están recogidos en el libro inédito titulado: *María Lionza, mito e historia* de 1987. Retomaremos aquí los resultados de esa investigación e incorporaremos nuevos elementos que nos permiten ahondar en la comprensión del proceso histórico que dio lugar a la estructuración de este culto, y de los factores que han intervenido en su permanencia y transformación a lo largo del presente siglo. En la segunda parte abordaremos, bajo la perspectiva histórica, el proceso de implantación de la religión católica y la Iglesia en relación con las creencias autóctonas y mestizadas de Venezuela.

El estudio de estos dos aspectos necesariamente conlleva a que gran parte de la investigación se sustente en la exploración y el análisis de los datos obtenidos en las fuentes escritas. Estas fuentes son, en su mayoría, las llamadas fuentes primarias, que comprenden documentación de archivos y publicaciones periódicas, especializadas o no, así como monografías y ensayos aún no publicados. Los datos extraídos de las fuentes históricas se complementaron con los que provienen de la tradición oral recogida en la región del Yaracuy y vecinas, y en formas literarias como leyendas, poesías y tradiciones varias. Además, sobre otros aspectos del culto a María Lionza, nos hemos nutrido de los pocos estudios de carácter científico que se vienen desarrollando desde la década del setenta. Estos estudios de carácter etnográfico, antropológico, sociológico y algunos interdisciplinarios aportan conocimientos sobre: el panteón de espíritus o "cortes" y las prácticas rituales; el trance de posesión y el habla sagrada; las estructuras simbólicas y cognitivas del culto y su carácter terapéutico y sobre la adivinación y el curanderismo. En cuanto a los aspectos sociohistóricos del culto, no nos referiremos en este trabajo ya que nos sacarían del tema.

Los primeros resultados de esta investigación sobre los orígenes del mito de María Lionza nos permitieron determinar un conjunto de elementos míticos y sagrados que provienen de las antiguas culturas aborígenes, los cuales sobrevivieron a la implantación del catolicismo, integrándose en el mito y culto de María Lionza. En una segunda etapa, buscamos dar explicación al florecimiento de este mito y culto a partir de los años cuarenta del presente siglo.

El florecimiento y la popularización del mito durante los años cuarenta se debió en parte a los cambios políticos y socioculturales que sobrevinieron en el país después de la muerte del dictador Juan Vicente Gómez en 1936. Con la desaparición del gobierno autoritario, se inicia un período, llamado por el historiador Germán Carrera Damas, de reconstrucción nacional. En el plano ideológico y cultural,

vemos cómo un gran número de intelectuales, provenientes de diferentes ámbitos, se plantean y proponen que esta reconstrucción nacional comience por tomar en cuenta e integrar a la cultura nacional los elementos culturales que en su más amplia expresión constituyen la cultura de los grupos indígenas, campesinos y negros en el país. Se retoman los trabajos que en este campo habían iniciado los estudiosos de las tres últimas décadas del siglo pasado y se da comienzo a los estudios sistemáticos en el campo, etnohistórico, antropológico y del folclor, sobre las variadas expresiones culturales, las formas de vida y tradiciones de estos grupos étnicos. Estos estudios se inscriben dentro de los planteamientos teóricos que están proponiendo para el momento los estudiosos europeos y latinoamericanas. La atención que comienza a prestársele al mito y a la creencia en María Lionza, llevó a lo que nosotros llamamos el florecimiento y los comienzos de la popularización de este mito y culto a nivel nacional. La recreación mitológica sobre María Lionza se dio, a lo largo de toda la década, a través de numerosas publicaciones, ensayos y escritos de carácter literario en diversos medios impresos pero sobre todo en la prensa diaria nacional. De igual forma, el mito, se dio a conocer por medio de diversas expresiones artísticas.

Hasta los años cuarenta el mito y culto de María Lionza se circunscribía al estado Yaracuy y a las regiones vecinas. A partir de estos años ejerció una determinante influencia en la expansión del mito las numerosas publicaciones y artículos que aparecían en la prensa diaria, además de la migración de la población rural hacia las ciudades, como un factor determinante. En particular, para 1941 los yaracuyanos representan el 4.2% del total de la población residente fuera de su lugar de origen, lo cual hizo que Yaracuy se contará entre las principales regiones de migración del país. Entre 1946 y 1951, el estado Yaracuy, junto con Carabobo, conformaban el 15% del total de población migrante instalada en Caracas. (Ramírez 1987, ASOVAC). Esta migración de yaracuyanos hacia las ciudades reforzó la expansión de la creencia y su paulatina transformación hacia un culto nacional. Hasta este momento el culto a María Lionza se centraba en un culto al espíritu de los antepasados: caciques aborígenes y héroes de la gesta de la Independencia. Es a partir de los años cincuenta cuando observamos que comienzan a sumársele nuevos espíritus, personajes de la política nacional, como el dictador Juan Vicente Gómez, figuras del exterior, espíritus provenientes del catolicismo llamado popular, como José G. Hernández, médico de principios de siglo canonizado por la Iglesia católica, así como deidades de otras religiones.

En este trabajo nos extenderemos hasta los cincuenta del presente siglo y trataremos de mostrar cómo el proceso de implantación del catolicismo se vio obstaculizado, desde el período colonial hasta comienzos de este siglo, creemos que esto hizo posible el que las antiguas formas religiosas no se perdieran, reintegrándose en cultos y creencias como la de María Lionza.

Mitología e imaginería de María Lionza

En el lapso que comprende estos últimos cincuenta años, de 1939 a 1989, en la tradición escrita han aparecido múltiples variantes de dos versiones del mito de María Lionza. La más antigua que hemos encontrado en la revisión de las fuentes hemerográficas data de 1939 y es una historia mítica que atribuye a María Lionza un origen indígena. Ella es hija de un cacique de la tribu Caquetía o Jirajara, que habitaban en tiempos prehispánicos en la región de Nirgua en el estado Yaracuy. Debido a que su padre no quiso sacrificarla al dueño de la laguna, fue recluida en un bohío hasta que se hizo mujer. En un descuido de sus guardianes se aproximó a la orilla de la laguna y el dueño al verla la rapta. Ella se convierte, así, en un encanto femenino, en la culebra anaconda que habita en el fondo de las aguas, de las que sale transformada en una gran sierpe, con características de dragón. Otras veces aparece en forma de una gran mariposa de tonos azulados, o como un venado blanco, o como una mujer de bellos atributos femeninos con los que encanta a los campesinos y cazadores que se adentran en la montaña, llevándoselos al fondo de las aguas donde tiene su reino. De esta versión encontramos hasta hoy múltiples variantes en la tradición oral, pero los relatos mantienen en su estructura estos elementos.

La segunda versión del mito comienza a aparecer en la tradición escrita, a partir de los años 60. En esta versión, encontramos tres variantes: 1) María Lionza es la hija de la unión de un español y una india, 2) es hija de un matrimonio español y 3) es la hija de un negro africano y una mujer española. En todas estas versiones hay un rasgo invariante y es que ella todavía niña o después de hacerse mujer se pierde en la montaña de Sorte, en el estado Yaracuy. Esta montaña, desde mediados de este siglo pasó a ser el lugar sagrado de reunión de los creyentes, donde acuden de todas partes del país y, más recientemente, de otros países hasta donde ha llegado su influencia, como Colombia, Trinidad, Curazao, República Dominicana y Ecuador. En esta montaña la niña o mujer se perdió y la raptó el adueño de las aguas, o el "encanto" que en ellas habita. En otra versión del mito se cuenta que fue criada por una Onza (mamífero carnívoro semejante a la pantera, que se dice es domesticable), bajo cuya protección se crió. A partir de aquí, ella se transformó en La Reina, María Leonza o María Lionza. La diosa virgen, madre de las aguas, dueña y señora protectora de la naturaleza virgen que prodiga ternura y protección a los hombres, pero puede castigar y traer también la muerte y la desgracia. Con ella se hacen pactos para obtener bienes que van desde el dinero, la salud, el amor, el trabajo, la suerte en los juegos, etc.

A la versión del origen blanco, español, se la ha querido dar una fundamentación histórica a partir de un documento de archivo que se dio a conocer por los años sesenta. Se trata de un documento sobre una Encomienda de indios de nación Guamontey y Jirajaras que fue asignada al pueblo de Santa María de la Victoria

del Prado de Talavera, en el Yaracuy, y que la tenía el mulato Simón Díaz, quien al morir le sucede su mujer Doña María Alonzo, a quien se le proveyó en 1631 hacer posesión en segunda vida de la Encomienda de su marido (Archivo General de la Nación 1995). Se dice que esta mujer encomendera llegó a ser muy rica, y que antes de morir dejó enterrados en la montaña de Sorte sus tesoros. Se asocia a partir de aquí el espíritu de doña María Alonzo con María Alonza.

A través de la tradición oral, el mito y la creencia de María Lionza se remonta a los comienzos de este siglo. Diversos testimonios recogidos entre personas que vivieron a principios de este siglo, confirman la existencia de la creencia en María Lionza en el estado Yaracuy y en los estados vecinos desde esos años. Gran parte de estos testimonios orales fueron recogidos por los poetas, escritores e intelectuales yaracuyanos, como Eliseo Jiménez Sierra, Manuel R. Cárdenas y Gilberto Antolínez, quienes las incorporaron en sus publicaciones a partir de los años 40. Algunas de estas historias míticas fueron contadas por sus progenitores o por los lugareños, quienes decían que en la Montaña de Sorte los campesinos y negros celebraban ritos a esta diosa.

El poeta yaracuyano Eliseo Jiménez Sierra comienza su poema a María Lionza, preguntándose por los orígenes de esta diosa:

¿Quién eres, di leyendaria?
¿de dónde llega tu acento?

¿Eres acaso la niña
-codicia de aventureros
que huyendo un día al Rey criollo
sembró su vida en el cerro?

¿O Eres la Reina del agua...
esa de nube y misterio
que a la orilla de los ríos
adoraron otros pueblos? […]

Te pintan los que no saben
medir la luz de un secreto,
los que nunca en sus dominios
la belleza comprendieron,
como una reina maligna,
dueña de un turbio dinero
que das a trueques de almas,
sin el permiso del cielo.

En la imaginería poética y mitológica de ayer y de hoy, alrededor de María Lionza, se sigue recreando el misterio de sus orígenes, en la que ha predominado la imagen de ella como una hermosa india desnuda que derrocha sensualidad y encanto. Esta imagen se ha reforzado con la representación iconográfica: en la escultura, la pintura, en dibujos, tallas, grabados, también en los montajes para teatro y danza, y en las composiciones musicales, que van desde la música folclórica, pasando por himnos, como el que escribió para ella el famoso cantante José Luis Rodríguez en el año 1963, cuando fue su adepto, hasta la pieza de salsa con que la internacionaliza el famoso cantante de este género musical, Rubén Blades.

La otra imagen de María Lionza que se asemeja a un retrato de una mujer española, con peinado, corona, aretes, collar y un traje al estilo de las reinas europeas del siglo XIX, la encontramos a partir de los años sesenta, aunque no podemos afirmar que no tenga una mayor antigüedad. A veces lleva un banderín en su mano izquierda que dice "Protectora de las aguas, Diosa de las cosechas". Esta imagen de María Lionza como una reina española, junto con la de la escultura de Alejandro Colina (1952), en la que aparece montada sobre una danta, situada en la principal arteria vial de Caracas, se ha incorporado en todos los altares y santuarios.

Estudios y reflexiones

A partir de los años setenta, debido quizás al evidente crecimiento del culto y a la reiterada utilización del mismo con fines políticos e ideológicos, se inician los estudios de carácter sociológico y antropológico sobre el culto. Desde esta época, los estudiosos del tema al referirse al mito, es decir, a la historia que cuenta los orígenes de María Lionza, se limitan a la transcripción de las versiones recopiladas por Gilberto Antolínez, Francisco Tamayo y Santos Erminy Arismendi, en la década del cuarenta. En estas publicaciones los autores sostenían que el mito y culto de María Lionza provenía de las culturas autóctonas aborígenes de la región del Yaracuy.

Los estudiosos prestaron poca atención y credibilidad a esta afirmación debido, en parte, a que los recopiladores fueron considerados folcloristas, pero a pesar de esto sus versiones se han incluido en la mayoría de los trabajos publicados hasta el presente. Nuestro interés por el estudio de la mitología tenía como antecedente la investigación sobre el mito de San Benito en la población negra de Bobures al Sur del Lago de Maracaibo, y pocos años después nos avocamos al estudio de la mitología de los indígenas Guaraos del Delta del Orinoco. Cuando nos planteamos estudiar la mitología en torno a María Lionza, nos llamó la atención tanto la descalificación que se hacía de los recopiladores como de las versiones del mito recogidas por estos. Para sorpresa mía y de otros investigadores, la investigación

sobre la década del cuarenta nos permitió conocer la influyente personalidad de uno de los recopiladores del mito de María Lionza y más importantes defensores: Gilberto Antolínez, una de las figuras más fecundas entre los intelectuales de estos años. Sus ensayos en el campo de la etnología, la arqueología, el folclor y los grupos indígenas prehispánicos, y en particular, sobre las poblaciones indígenas de la región del Yaracuy, fueron para mí un estímulo y una fuente que me llevó a centrar la investigación en la búsqueda de los elementos míticos y sagrados de la cultura indígena, con el objeto de ver si realmente el mito y culto de María Lionza provenía de allí.

Nos trasladamos a los grupos prehispánicos Caquetíos y Jirajaras, que habitaban en tiempos de la conquista y la colonia en la zona fronteriza de los actuales estados Falcón, Yaracuy y Lara, en la región centrooccidental del país. A los datos extraídos de las fuentes etnohistóricas, crónicas y documentos de archivos, sumamos los que fueron recopilados en las tres últimas décadas del siglo pasado por los precursores de la antropología en el país, entre los campesinos de la región centrooccidental y andina. Región a la que originalmente se circunscribe el mito y culto de María Lionza. Sumamos a estos datos las recientes investigaciones arqueológicas en esta región, los cuales refuerzan los datos extraídos en las fuentes mencionadas arriba. Todos estos trabajos realizados por especialistas de diferentes disciplinas han aportado importantes datos que nos llevan a un mejor conocimiento de las antiguas culturas indígenas, y en particular, sobre aspectos de las concepciones religiosas, lo cual es mucho más difícil de reconstruir.

Nos interesa mostrar seguidamente parte de las concepciones sagradas provenientes de la cultura indígena que se reintegraron en la historia mítica de los orígenes de María Lionza, en los ritos y ceremonias del culto y en los espacios sagrados. Creemos, además, que en la creencia de María Lionza subyace la profunda ritualización de la naturaleza, propia de las culturas indígenas. Una naturaleza animada, vivificada por los espíritus que la pueblan.

Espíritus acuáticos y selváticos

La creencia en la existencia de la vida después de la muerte está documentada, desde tiempos de la Colonia, entre los grupos aborígenes, para quienes, como dijimos, la vida después de la muerte está poblada de espíritus. En su gran mayoría estos espíritus son acuáticos y selváticos, de páramos y serranías. En los fragmentos descriptivos dispersos en las crónicas, en los documento de archivo como la llamadas Visitas Pastorales, en las cuales se trata en especial la "idolatría" de los pobladores, así como en los expedientes sobre juicios seguidos a indios, negros esclavos y hasta blancos que en las prácticas idolátricas incurrían,

muestran la persistencia de esta creencia en los espíritus, y además, dan cuenta de la resistencia a abandonar esta concepción.

Los espíritus acuáticos son generalmente femeninos, y los de la selva, páramos o montañas, masculinos. Ambos son identificados como "dueños" y "encantos", guardianes de los espacios sagrados. Como nos lo hacen saber los cronistas, a estos ofrecen desde tiempos de la colonia sacrificios y ofrendas de animales como venados y corderos. Hasta hoy la tradición oral cuenta acerca de estos "dueños" los que hay que hacer sacrificios para mantener la fertilidad de la tierra. Sacrificios que con frecuencia, como se refiere desde finales del siglo pasado en los Andes, debían ser o de niños recién nacidos o de vírgenes. En la zona central del país, en el lago de Valencia, la arqueología reporta un número impresionante de figurillas femeninas, lo que nos permite suponer que la mujer tuvo, al menos en el plano simbólico, una especial significación y que este número de figurillas pudieran simbolizar las ofrendas debidas al dueño de la laguna del que la tradición oral, cuenta, vive en el fondo de las aguas.

Pero esta creencia en los espíritus se extiende a lo largo de toda la geografía de Venezuela entre la población campesina, la cual ha sido recogida en un rica variedad de cuentos y leyendas sobre dueños y encantos que habitan en las lagunas, selvas y montañas. Creencias que todavía se mantienen en gran parte de las tribus amazónicas orinoquenses, donde los espíritus acuáticos y selváticos están integrados en la mitología y en la geografía mítica que abarca su hábitat. La mayoría de los cerros o tepuis en el Amazonas son lugares sagrados a los que desde los orígenes fueron a vivir los espíritus de sus antepasados. Esta es una de las características que nos parece más resaltante del culto a María Lionza, el culto a los espíritus.

El ritual en el culto a María Lionza se centra en las sesiones espiritistas para hacer bajar el espíritu de la Reina o de alguno de su corte. Tres son las potencias o espíritus fundamentales en el panteón: la Reina, el espíritu de un cacique aborigen y el espíritu de un negro, Miguel o Felipe, el primero negro esclavo que se alzó contra el régimen español y el segundo héroe de la independencia cubana. A parte de estos que siempre están presentes, una abierta lista de espíritus, como dijimos anteriormente, se incorporan y desincorporan de este panteón. Pero la invocación de los Don Juanes no falta nunca, ni en los santuarios naturales ni en los centros o casas donde se celebran las sesiones espiritistas. Los Don Juanes tienen cada uno su poder y su función: don Juan de los Caminos, de los Cuatro Vientos, de los Obstáculos, del Pensamiento… etc. Como son espíritus guardianes de los espacios sagrados, se les levantan santuarios en los que se les ofrece y fuma el tabaco, se les dejan flores, bebidas alcohólicas, sustancias aromáticas, frutas, etc. Estos santuarios en la montaña de Sorte son llamados "portales" de los

Don Juanes, a quienes hay que pedir permiso para entrar en bien y a los que, la mayoría de las veces, hay que ofrecer un tabaco para que autorice la entrada.

En la cosmovisión religiosa de los antiguos aborígenes y entre los grupos indígenas actuales, los espíritus no solo son autores de la creación humana, de la naturaleza animal y vegetal, sino también son responsables de la aparición de las enfermedades y dadores de la salud. Cosmovisión religiosa compartida consciente e inconscientemente por los creyentes de María Lionza.

Cuevas y santuarios

El uso de las cuevas, nichos y abrigos rocosos como espacios sagrados para entierros, celebración de ceremonias, sacrificios y rituales sagrados, fue registrado desde tiempos de la Colonia por los cronistas. Las cuevas y abrigos rocosos situados en la zona centro occidental del país, han sido usados con este fin por los creyentes de María Lionza desde principios de siglo. Las evidencias arqueológicas de estas cuevas muestran restos óseos y de vasijas funerarias o con ornamentación votiva del tipo de las piezas multípodas, lo que confirma el uso de estas para entierros por los antiguos grupos indígenas.

Entre los campesinos de la región andina, como muestran las recientes investigaciones arqueológicas, el uso de los espacios rocosos en los páramos para rituales sagrados tiene su antigüedad en los tiempos prehispánicos. En muchos de ellos hay evidencias de haber sido usados también como lugares para los entierros.

Los resultados preliminares de un reciente trabajo de investigación arqueológico iniciado este año en el Orinoco medio, dirigido por la arqueóloga Key Tarble, muestra un impresionante número de cuevas, nichos y espacios rocosos utilizados por los piaroas y otros grupos indígenas para enterrar sus muertos, dejar ofrendas y celebrar ceremonias en ellas.

Tabaco, trance y adivinación

Los estudiosos del uso y la significación del tabaco entre las culturas amerindias han demostrado que siempre fue utilizado como agente propiciador de estados alucinatorios y de trance. Este uso sagrado del tabaco, de resinas vegetales y de brebajes obtenidos de la extracción de alcoholes, entre otros, de la yuca y de la caña, han sido utilizados por los indígenas en sus sesiones chamánicas para la adivinación y predicción. El trance propiciado por estas sustancias convierte al shamán, a los mohanes, los brujos y hechiceros en los intermediarios de la

comunicación con los espíritus. En el culto de María Lionza, los intermediarios son los sacerdotes y sacerdotisas que se diferencian en "médiums" y "bancos". El primero es la "materia", la persona que tiene condiciones para ser poseída por el espíritu y caer en los estados de trance, y el "banco" es quien guía a la "materia" durante la posesión.

Recientes trabajos etnográficos sobre el uso del tabaco entre los adeptos del culto a María Lionza, muestran la complejidad y la importancia que tiene este en las diferentes etapas del ritual, al cual se le asigna un papel clave desde el inicio de la ceremonia. Lo primero es ofrecer el tabaco al espíritu que se invoca, luego se inicia la lectura a través de: el encendido de la ceniza, el color, el quemado, el olor, el color de las llamas y el tipo de chispas, las posiciones de estas respecto a arriba, abajo, derecha, izquierda, el tipo de orificio, las figuras que en él aparecen que se entretejen en otro código que subyace, en lo que engloba la interpretación de los signos del tabaco. Cada uno de estos signos se va conectando hasta producir el discurso adivinatorio. El tabaco oracular le revela a la materia la respuesta a la situación que ha originado la consulta (Flores Díaz 1989).

Todo este conjunto de elementos míticos y sagrados del sustrato aborigen, se fueron reintegrando en el mito y culto a María Lionza, sobreviviendo a la vez que impregnándose del largo proceso de implantación del catolicismo. Esta conclusión nos lleva a varias preguntas:

1. ¿Cómo fue posible que se mantuvieran durante casi quinientos años este conjunto de creencias, de prácticas rituales y de espacios sagrados entre la población venezolana, si la implantación de la religión católica se impuso a la fuerza desde el mismo momento en que fuimos "descubiertos"?

2. ¿Qué factores influyeron para que sobreviviera esta estructura mítica, sagrada durante tan largo período?

3. ¿Cómo explicar la coexistencia del Marialioncismo y el Catolicismo en el país? ¿Se debe a un favorable clima de tolerancia religiosa, o a la resistencia que han opuesto los adeptos a abandonar sus antiguas creencias?

4. ¿Qué factores han intervenido provocando el crecimiento del culto a María Lionza, hasta convertirlo en un culto nacional, que traspasa las fronteras e incorpora hoy adeptos de los países vecinos y de las islas del Caribe?

Preguntas que no son fáciles de desentrañar por la compleja realidad que involucran y porque, además, nos encontramos con dificultades parecidas a las que tuvimos en la investigación del sustrato religioso indígena, como la escasa bibliografía debido a la poca atención que los estudiosos han prestado al estudio

de las manifestaciones religiosas en el país, dispersión de los datos en diversas fuentes y falta de recursos y de tiempo para trabajar en forma sistemática la exploración y revisión de las fuentes primarias.

En el caso de la religión católica, se puede decir que recién se inicia el estudio crítico sobre la Iglesia católica en Venezuela. En esta primera aproximación al tema reunimos un conjunto de datos con los que trataremos de presentar un examen objetivo del proceso histórico y de los hechos políticos, culturales y socioreligiosos que consideramos obstaculizaron la implantación de la religión católica en Venezuela, y que a su vez favorecieron la sobrevivencia de las formas religiosas no católicas, provenientes de los indígenas y de los esclavos negros. Este conjunto de hechos los presentaremos dentro de una cronología, en la cual, como dijimos, nos extendemos hasta la década del cincuenta. Son un conjunto de reflexiones iniciales sobre un proceso histórico-religioso que está mezclado con situaciones muy complejas. Es una primera aproximación que nos abre el campo de investigación en el cual deseamos profundizar.

El látigo y la oración: La Colonia

La ocupación de la Provincia de Venezuela se hizo como en tantas otras a sangre y fuego. Abrumadores datos certifican cómo la reducción de los indígenas de esta colonia conllevó casi tres siglos de enfrentamiento. Este hecho ha llevado a algunos historiadores a decir que la ferocidad y rebeldía de nuestros aborígenes sobresale en el cuadro de la conquista de los indígenas de América.

La reducción de los indígenas se hizo con la determinante acción de los misioneros, quienes argumentaron repetidas veces la necesidad de las armas para llevarla a cabo (Izard 1987: 73). Esta recurrencia a las armas de blancos y misioneros para reducir a los grupos indígenas del país se mantuvo abiertamente en el país, desde los tiempos de la conquista hasta mediados del presente siglo. Debido a esto los indígenas que sobrevivían decidieron huir o enfrentarse a los misioneros. A lo largo de estos cinco siglos, los misioneros han estado reduciendo a los grupos indígenas, fundando pueblos que han pasado por repetidas funciones debido al abandono o ataque de los indios. Esta fue una de las causas por la que la reducción de los indígenas durante el período colonial a Pueblos de Misión, que luego pasaron a Pueblos de Doctrina, fracasó, pero además la falta real de curas que pudieran abarcar todos los pueblos llevaba que los indios regresaran a su hábitat y, como dicen las crónicas, a sus antiguas prácticas idolátricas (Veracochea 1984: 84-86).

Según el historiador Arcila Farías, la región de los Andes y sus aledaños fue recorrida en 1616 por el Oidor Vázques de Cisneros, quien dijo que los 10.750

indígenas de la sierra estaban dispersos sin haber sido reducidos a pueblos, y que otro fueron sometidos a servicios personales, desoyendo las disposiciones metropolitanas. Agrega que los encomenderos utilizaban los indios con gran intensidad, "por cuya causa no han podido acudir a oír misa y a ser doctrinados y sacramentados como su Majestad lo manda por sus reales cédulas" (Izard 1987: 73-86).

A estos hechos se les suma las quejas y recriminaciones constantes en boca de oidores, alguaciles y arzobispos que por esta provincia pasaron, lamentándose por el estado de abandono y desatención en que el clero mantenía a esta provincia. Pero los documentos más valiosos en lo que se refiere a las creencias religiosas de los pobladores, los constituyen las Visitas Pastorales y los expedientes sobre juicios que recientes investigaciones han dado a conocer. Allí encontramos descripciones de las manifestaciones religiosas que la Iglesia calificó como idolatría, mojanería, brujería, superchería. Además de los juicios y las terribles penas aplicadas a los oficiantes de estas prácticas y sus seguidores, son documentos que por una parte confirman la acción represiva ejercida por la Iglesia y, por otra, nos dicen lo arraigadas que estaban entre indios y negros sus antiguas creencias, las cuales llegaron a ser asimiladas por los blancos.

El desengaño producido por el mítico Dorado y el hecho de que el territorio no se encontraron mayores riquezas en metales preciosos favoreció a esta provincia, la cual quedó hasta bien avanzado el siglo XVI "marginada" dentro de los intereses de la Corona. Pero, además, la ocupación castellana fue precaria, estableciéndose en la franja costera del norte y en los Andes, porque el resto del país empezó a conquistarse a finales del período colonial, pasando por un largo proceso que continúa hasta hoy. En las otras regiones del país, la población de indios y negros esclavos escapados a estas zonas tuvieron la posibilidad real de seguir con sus concepciones y formas propias de vida. La historia oficial muy poco nos dice acerca de la huida de los negros hacia los llanos y de las alianzas entre indios y negros, y casi nada sabemos acerca de la impregnación cultural fruto de la convivencia de estos dos grupos étnicos.

La rebelde actitud de indios y negros esclavos fue asumida también por la generación de zambos, mulatos y pardos, de los que siempre se ha dicho era más indómita, feroz e indócil. A finales de 1778, el teniente justicia mayor de la Victoria decía que "los pardos eran indolentes y se negaban a trabajar [...] que no acudían a la Iglesia, por lo que no se instruían en sus dogmas ni cumplían con sus santos preceptos [...]" (Izard 1987: 115). En estos años, "Leyes, ordenanzas y pragmáticas se recibían, se acataban ceremoniosamente mediante la exteriorización del protocolo de rigor y se dejaba para su cumplimiento que las circunstancias aconsejaran la oportunidad de practicarlo" (Rivero 1988: 36).

Un dato más que nos interesa destacar como favorecedor del mantenimiento de las estructuras religiosas, es respecto a la población indígena. Datos muy sugerentes permiten cuestionar la tesis que sostiene la casi total extinción de los indígenas a finales del período colonial. Estos datos sobre población los incorporamos en nuestro trabajo sobre la historia y el mito de María Lionza y ellos nos muestran cómo durante el siglo XVI y hasta bien entrado el siglo XVII la población indígena era bastante significativa, cuando no dominante con respecto a los negros y blancos (Barreto 1987: 73).

Tendríamos que agregar que por tradición se había configurado durante la Colonia un estamento primacial, constituido por la Iglesia, los burócratas del Rey y el mantuanaje, que exacerbó el racismo. En los archivos se encuentran pruebas evidentes de este encono de la minoría blanca ante los grupos no blancos mayoritarios en cada región (Izard 1987: 118.) La pretensión de algunos pardos libres, en 1778, de obtener del monarca el privilegio para poder ser admitidos a las sagradas órdenes, llevó a que el cabildo caraqueño se pronunciara diciendo "que sería bastante para que el clero de esta provincia decayera en extremo del esplendor y lustre con que se ha mantenido hasta ahora" y que por añadidura los blancos renunciarían al sacerdocio" (Izard 1987: 119). Esto quizás constituye en parte el antecedente de uno de los problemas que arrastra la Iglesia católica en el país, y que se traduce en la baja tendencia que hay en la población a optar por la vocación religiosa.

Un estudio más detallado nos podría llevar a profundizar en lo señalado por el historiador Gil Fortoul, en 1907, sobre el fracaso de la obra misionera que llevó a que los gobernadores de la segunda mitad del siglo XVIII comprendieran la radical esterilidad del régimen religioso, y aconsejaran a la Corona sustituirlo con un bien pensado plan de colonización civil, que habría, sin duda, mejorado la condición de los indios "si la Corona no hubiera estado entonces sobre cabezas incapaces" (Izard 1988: 100). Pasarán casi tres siglos para que la Iglesia católica en el país comience a diseñar políticas que le permitan hacer más efectiva la labor misional. El fracaso de la obra misionera durante el período colonial denuncia problemas de carácter religioso, cultural y políticos a los que la Iglesia no supo hacer frente.

Intolerancia religiosa: La República

> La destrucción del antiguo orden en todas sus vertientes, desde la estrictamente legal hasta la reservada a la aceptación tácita de determinadas estructuras de tipo social y religiosos, fue lo que, inevitablemente, tenía que dejar como secuela aquella espantosa y larga guerra que condujo a lograr la

> independencia política de España y a ensayar nuestra propia e idealizada concepción de la República. (Rivero 1988: 90).

Entre los dirigentes que se proponen la edificación de una República, democrática y civilista, estaba planteada la necesidad de modificar los privilegios acumulados por el clero, ya fuera por tradición o por la institución colonial. Muestra de esa necesidad la constituyen los primeros decretos de los máximos dirigentes de la Gran Colombia (1819-1830). En 1821, se clausuran los conventos de menos de ocho religiosos de misa, se fija la edad de 25 años como mínima para toda persona que quiera ser admitida en los conventos o monasterios en calidad de novicios, donado o devoto, y se confiscan algunos bienes a la iglesia con fines de interés educativo o de beneficencia. Estos decretos tendrán poca acogida en el momento, pero serán reutilizados en decisiones posteriores, ya que lo que se perseguía era limitar las esferas del poder eclesiástico, para lo cual se evitó caer en la discusión de la religión en cuanto a creencia, de tal forma que el credo religioso se dejaba a la libertad de cada quien.

Concretada la separación de Venezuela de la unión colombiana, se hizo necesario para los nuevos legisladores como José Antonio Páez y tantos otros la modificación del fuero eclesiástico, teniendo claro al menos un principio: el poder del Estado que habrían de edificar sobre los cimientos del cuadro desolador, de miseria y despoblamiento que era el país, debía ser absolutamente laico. En materia de cultos, la primera decisión trascendental será la promulgación de la *Ley del Patronato Eclesiástico,* una de las leyes acogidas con mayor prontitud por el congreso de Cúcuta en 1824 y que Venezuela mantendrá en su legislación durante ciento cuarente años, pese a los intentos de modificación o Concordatos, de los reclamos de la Curia romana, del Episcopado nacional y de uno que otro gobernante dispuesto a reformarla. A este conflicto entre la Iglesia y el estado se le suma la no inclusión de la religión católica como religión oficial en la Constitución de 1830.

El criterio que privó para su no inclusión y que se expuso con múltiples argumentos, fue que de no estipularse claramente la libertad de cultos, garantizándose en la Constitución, difícilmente llegarían al país hombres y mujeres de otros credos religiosos. Tal razonamiento dará lugar para que en 1834 se apruebe el decreto sobre libertad de cultos, lo que introduce una nueva manera de concebir la libertad de creencias religiosas. En este mismo año se erige, por iniciativa del cónsul británico, Sir Robert Ker Porter, la primera capilla anglicana. Hecho de sumo interés que permite apreciar el clima de tolerancia religiosa que facultó la libertad de cultos decretada.

El juramento que los prelados debían hacer de la Constitución de 1830 y la ausencia en esta de una clara definición religiosa, constituyeron otro agravio a la tradicional potestad católica que llevó a la protesta del clero y a su negación. El día fijado para presentar dicho juramento el Arzobispo de Caracas, Ramón Ignacio Méndez, se niega y condiciona su juramento a varias exigencias: 1) Reconocimiento de la Iglesia católica como religión oficial del Estado. 2) Potestad de la Iglesia para establecer sus propias divisiones eclesiásticas. 3) Circunscribir la libertad de palabra a los asuntos seculares y no permitir la discusión de los dogmas católicos. La negativa definitiva a hacer el juramento significó su primer extrañamiento del país y el del primer Arzobispo por parte del nuevo régimen. Lo secundarían los obispos de Guayana y Mérida. Por gestiones diversas pocos meses después regresarán al país. En 1833, se aplican otro conjunto de leyes y normas sobre la eliminación de los diezmos, y el clero queda dependiendo de las asignaciones otorgadas por el fisco nacional. Como vemos, entre los años de 1830 y 1848, el papel y poder de la Iglesia es cada vez más reducido y controlado por el Estado.

El problema del fuero eclesiástico enfrentado en los primeros años de República se fue suavizando en la medida que un problema de mayor envergadura aparecía, el del fuero militar, que se manifestaba en una específica apetencia de los militares de hacerse de la presidencia por el uso de la fuerza y hacerse de los beneficios económicos. “Son los períodos en que vemos el militarismo prestando su apoyo al clero, opulento, ambicioso de mando y de influencia [...]” (Páez citado por Rivero 1988: 101). En 1857, durante el nepotismo de los Monagas, se incluye en la reforma constitucional la religión católica, apostólica y romana como la religión oficial y comprometiéndose el gobierno a sostener el culto y sus ministros. Este artículo se mantendrá en la Constitución Federalista de 1864 y durante el septenio guzmancista. En ambas se garantiza a los venezolanos la libertad religiosa, pero solo la religión católica podrá ejercer fuera de sus templos el culto público.

El período denominado guzmancista, comprendido entre 1870 y 1888, durante el cual general Antonio Guzmán Blanco ocupó en tres oportunidades la Presidencia de la República, es el más citado en la historia de la Iglesia católica en el país e incluso es el que más recuerda la historia colectiva. Durante esta época en que Guzmán fue caudillo absoluto (1870-1878), se acentúa el carácter anticlerical que en parte había privado durante la República. Entre el conjunto de decisiones tomadas por Guzmán Blanco destacan la expulsión del Arzobispo Silvestre Guevara y Lira por manifestar que las leyes de la República eran contrarias a la religión católica, se ordena el cierre de los conventos, seminarios y colegios religiosos, confiscándoles los bienes, y se expulsan varias congregaciones misioneras. Por otra parte, se establece el matrimonio civil y el registro civil.

En la última década del siglo pasado, debido quizás al ascenso a la presidencia de un eminente católico, el doctor Juan Pablo Rojas Paúl (1888), observamos cómo la Iglesia comienza un lento proceso de recuperación. El clero establece un órgano periodístico, el diario *La Religión* y además ingresan nuevas órdenes y regresan algunas de las que habían sido expulsadas.

Si realizamos un balance hasta aquí, se puede decir que, a diferencia de otros países del continente en los cuales la cuestión religiosa formó parte cosustancial del devenir histórico y político, para el caso de Venezuela, como vimos durante tres siglos, la dinámica de la Iglesia y del clero se presenta como accesoria de los procesos sociales. Por ello el Estado venezolano, perfectamente tolerante en materia religiosa, es un estado que difiere en mucho de alguno de sus hermanos nacidos junto con él a la vida independiente (Olivares Figueroa 1951).

Siglo XX: renacer de la iglesia

Durante el gobierno de Juan Vicente Gómez (1909-1936), se inicia la era de mayor advenimiento entre la Iglesia católica y el gobierno civil. "Se construye una atmósfera de prudente tolerancia de las autoridades eclesiásticas... y sensatez de casi todos los magistrados venezolanos en la materia" (Carta Pastoral del Episcopado Venezolano 1964). Con Gómez regresa al país la Compañía de Jesús, expulsada en 1769 de todo el dominio español en América. A estos se les entregó el Seminario de Caracas, las parroquias más ricas y la educación de la niñez. Ingresan, además, las órdenes siguientes: Padres Carmelitas (1922), los Benedictinos (1923), los Redentoristas, los Eudistas, Maristas, Pasionistas y los Hermanos de San Juan de Dios (1924), los Padres Paúles (1926), entre otros.

Durante este período el Vaticano convierte la delegación Pontificia en Internunciatura (1916), que cuatro años más tarde se eleva a Nunciatura. Además se amplía considerablemente la labor de los seminarios existentes, y el colegio Santa Rosa de Lima es convertido en Interdiocesano (1927). Al mismo tiempo se crean las Diócesis de Mérida, la cual pasa a ser Silla Arzobispal. Se crean el Vicariato Apostólico del Caroní (1923) y la Prefectura Apostólica del Alto Orinoco (1932). Con todo esto se fortalece la estructura interna de la Iglesia, en la cual prevalecerá el clero regular sobre el secular, el foráneo sobre los nacionales. Así mismo, en el sector educativo se observa una singular expansión.

El Benemérito, como llamaban al gobernante que durante más tiempo ha dirigido los destinos de nuestra nación, recibió innumerables muestras de agradecimiento por parte del Episcopado nacional y de la propia Silla Romana, que lo distinguiera con su inclusión en la Orden Piana de Primera Clase con el título de Gran Cruz, una de las más preciadas condecoraciones otorgadas por la Iglesia a las autoridades

civiles. A la Iglesia el dictador le daba lo que pidiera pues, como decía, "los curitas sirven para distraer a la gente".

Escasos incidentes, rápidamente superados, alejaron al clero y al gobierno gomecista. Tal es el caso de lo ocurrido entre 1929-1931, cuando se decidió aplicar el artículo 39 de la Ley del Patronato Eclesiástico, relativo a la permanencia de sacerdotes extranjeros. El sobresaliente ministro gomecista, doctor Rubén González, que ocupaba el Ministerio del Interior, se mostró intransigente porque "[...] el día en que el templo y la educación se hallen en manos extrañas, se habrá perdido o debilitado mucho el sentimiento de nacionalidad" (Memorias de Relaciones Interiores 1929: XIV). El ministro enfrentó resueltamente la oposición del clero, quien no solo acudió al general Gómez, sino también al Vaticano, con el fin de mantener en el país gran parte de los curas de parroquias, que eran de origen extranjero y se negaban a nacionalizarse. Pese a diferencias circunstanciales, el gobierno favoreció la Iglesia y continuó erogando contribuciones fiscales de ayuda a parroquias, iglesias y catedrales, como también para los seminarios diocesanos y en becas de estudios para los venezolanos que tuvieran vocación sacerdotal.

A pesar del apoyo que la Iglesia recibe a lo largo del período, el clima de tolerancia religiosa se mantuvo debido a la defensa que de esta hacen los más importantes ideólogos del régimen, quienes comulgan con la corriente más importante en la época, el positivismo, para la cual la religión es una institución aliada del Estado, pero que debe mantener la fisonomía laica que distingue al Estado moderno. El dictador, quien mantuvo una vida absolutamente contraria a los postulados cristianos, motivo de tímidas censuras por parte de la Iglesia, era defensor de brujos y curanderos algunos de los cuales se hicieron famosos por su relación directa con él. Estos testimonios de la tradición oral sostienen también que fue un defensor del culto a María Lionza porque era creyente. Como comentábamos cuando nos referimos a la imaginería sobre María Lionza, abundantes testimonios dan cuenta de la existencia del mito y culto desde principios de siglo en la región de Yaracuy y los estados vecinos. En la prensa diaria de la época, encontramos las reseñas de nuevos grupos que ingresan al país, fundamentalmente espiritistas, cabalistas y de otras sectas esotéricas.

Un hecho muy importante que comienza a perfilarse a partir de estos años, y que se recoge en la propuesta que hiciera el más brillante ideólogo de la corriente positivista en el país, Laureano Vallenilla Lanz, fue el planteamiento que este hiciera acerca de la necesidad de crear un nuevo culto, un culto a los héroes que conformaría una especie de "religión patriótica" que mantuviera vivo el sentimiento nacional del pueblo y que se convirtiera en uno de los pilares en los cuales se apoyaría el Estado en el ejercicio de su poder. Este culto a los héroes encontrará plenamente su concreción durante la dictadura de Marcos Pérez Jiménez en la década del cincuenta, utilizando para ello el culto a María Lionza.

A la muerte del dictador Gómez, en 1936, le sucede en la presidencia el general Eleazar López Contreras y luego el general Isaías Medina Angarita, períodos durante los cuales la Iglesia católica continuará organizándose y fortaleciéndose interna y externamente. Períodos en los que observamos, debido a las nuevas condiciones políticas, un clima de más tolerancia y libertad de las expresiones religiosas autóctonas y foráneas.

Durante el período democrático conocido como el trienio Acciondemocratista, entre 1945 y 1948, por motivos derivados de la filosofía política de algunos de sus líderes y debido quizá a la inexperiencia en la cuestión educacional y religiosa, junto con el surgimiento del partido socialcristiano COPEI, el gobierno enfrentó la oposición de un clero pugnaz, recuperado y en expansión. El motivo central del conflicto fue el histórico decreto 321 sobre la enseñanza pública y laica, y la enseñanza privada y católica. La Iglesia había ido apoderándose del sistema educativo y pretendía imponer la religión católica como enseñanza obligatoria. Durante estos años el gobierno enfrentó a los elementos clericales más reacios al cambio.

A lo largo de los años cuarenta, debido a un conjunto de factores que señalamos al comienzo, se da un decisivo apoyo al mito y culto de María Lionza, que se tradujo en los comienzos de la popularización del culto y su expansión nacional. Popularización que se hace sobre todo a través de la prensa en la que, como dijimos, se publican numerosos artículos sobre la historia mítica de los orígenes de María Lionza, descripciones acerca del ritual, las formas de leer el tabaco, los poderes que representan los espíritus de su corte, etc. La participación de un numeroso grupo de artistas e intelectuales en lo que Carrera Damas llama reconstrucción nacional, conllevó a una toma de conciencia acerca de los valores autóctonos y propios que identifican al país, que se tradujo en el estudio antropológico y desde el folclor de las diversas expresiones culturales de los grupos indígenas, negros y campesinos. Fue en el mito de María Lionza donde se proyectó esa necesidad de identidad, de reconocimiento de los valores nacionales y a partir de estos años María Lionza comienza a configurarse como símbolo de lo autóctono y de la integración de las razas.

El derrocamiento del presidente Rómulo Gallegos en noviembre de 1948 es recibido por los jesuitas con beneplácito y al mes escriben en la *Revista SIC*:

> Ha empezado a brillar, bajo la mirada providente de Dios, el amanecer de este nuevo día [...]. Fueron tres años de postradora gravedad [...] Si las páginas de nuestra historia están saturadas de múltiples hechos que nos hablan de la manifiesta protección de María, podemos desde ahora añadir uno más: éste con que sin duda nos ha querido demostrar la

> realidad de su protección y su complacencia al ver como confiamos en ella. (Colmenares Díaz 1961: 8).

En las fraudulentas elecciones de 1952, en las que el general Marcos Pérez Jiménez, desconoce el triunfo en las urnas del partido URD (Unión Republicana Democrática), la Iglesia llama a los electores a que escojan entre los distintos partidos que se presentaban a la contienda electoral, siempre que sus programas ofrezcan serias y firmes garantías a la Iglesia. Durante la campaña electoral la Iglesia, apoyando el gobierno militar, se da a la tarea de programar a lo largo de todo el año 1952 los festejos con motivo de la coronación de la Virgen de Coromoto como Patrona de Venezuela. El gobierno participa activamente, costeando los cuantiosos gastos de las Juntas de Festejos en todos los estados, por los que la sagrada reliquia fue pasando hasta recorrer todo el país días antes de las elecciones. El carácter impositivo y coercitivo que se ejercía sobre el pueblo para que asistiese a estas celebraciones queda testimoniado en los programas que cubrían la celebración en cada estado.

El peregrinaje de la Virgen de Coromoto por todos los estados del país transcurre mientras el fraude electoral se preparaba. Marcos Pérez Jiménez desconoce los resultados y asume la presidencia provisional en nombre de las Fuerzas Armadas el 2 de diciembre, con un mes de diferencia de la coronación de la Patrona.

La Iglesia recibió todo el apoyo de los militares a lo largo de los diez años de la dictadura, lo que le permitió consolidar su poder. Como advertía el padre Mariano Parra León en Maracaibo, en 1951: "sería un crimen que no nos perdonaría la Iglesia de Venezuela si no aprovechamos el momento que vivimos" (*Revista SIC* diciembre 1951). Se erigen seis nuevas Diócesis, y se abren las puertas para dar entrada en forma masiva al clero extranjero. El crecimiento de la población de religiosos, de sacerdotes y monjas, durante este período, sobresale a lo largo de toda la historia de la Iglesia católica en el país.

El obstáculo y la mayor preocupación del clero extranjero es cómo llevar a cabo la conversión al cristianismo del pueblo venezolano, en el que predominaba la ignorancia religiosa que se mezcla con la superstición y que explican por la falta de asistencia espiritual debido a la escasez del clero. "La gran mayoría de los religiosos que ingresan al país se incorporan al sector educativo. La Iglesia logra, casi inmediatamente, el Estatuto Provisional de Educación con el que se invoca la obligatoriedad de la enseñanza de la religión católica en todas las escuelas, la cual ¡estará a cargo de personas idóneas que serán propuestas por la autoridad religiosa competente [...]" (Colmenares 1961: 60). Ambos puntos abrían la puerta a la intervención eclesiástica en las escuelas y colegios públicos. A los pocos años

los jesuitas, agustinos, salesianos, dominicos y paúles monopolizan casi todos los institutos educacionales en el país.

La hegemonía que ejercerá la Iglesia en el ámbito religioso se tradujo en: 1) El 90% de los institutos escolares pasaron a manos de los religiosos. 2) La celebración litúrgica con misa y alocución patriótico-religiosa, en homenaje a una Virgen que se escogía cada año como patrona de la celebración. 3) El extenso calendario de festividades religiosas católicas va a ser aprovechado por el clero que se da a la tarea de realizar masivos bautizos, matrimonios y comuniones, y para lo cual encontró siempre la autorización y el apoyo del Ejecutivo nacional y regional. La Iglesia en estos años hace de la Semana Santa, de la Navidad y de las Fiestas tradicionales, o "folclóricas" de cada región, el espacio para el proselitismo, incorporando en forma coercitiva la población.

A las actividades religiosas que abarcan un gran espacio en el tiempo se suman a partir de 1953 las celebraciones anuales de las llamadas Semana de la Patria, mediante la cual el régimen perseguía objetivos de distinto orden, pero fundamentalmente era la oportunidad para exaltar un culto a los héroes forjadores de la nacionalidad y para demostrar a nacionales y extranjeros las potencialidades y progreso de las Fuerzas Armadas.

Así tenemos que durante la dictadura perezjimenista (1948-1958), al lado del culto mariano, el régimen militar promueve un culto a los héroes por medio de: 1) La celebración de la Semana de la Patria. 2) La imposición oficial en los programas de educación primaria y secundaria, del texto *Caciques Aborígenes de Venezuela*, del escritor Antonio Reyes, expositor de una extraña mezcla de positivismo con romanticismo, quien escribe este texto sobre los caciques aborígenes de Venezuela, distorsionando la historia y dando una visión del indígena como un pasado muerto, lo que trajo como consecuencia el distanciamiento de la realidad, es decir, de las sociedades indígenas vivas. 3) Se erigen esculturas de los caciques que pasan a ornar plazas, así como un conjunto de murales alegóricos de la conquista y la gesta de la independencia se incorporan en las edificaciones oficiales y, además, la nueva red hotelera que se desarrolla en el país llevarán los nombres de los caciques aborígenes. 4) La escultura de María Lionza, montada sobre una danta, ubicada en la principal artería vial de la capital, centra el símbolo de María Lionza como representación de la integración de las razas.

En la prensa de estos años encontramos, además, un impresionante número de artículos sobre iluminadas(os) y sobre apariciones de vírgenes, lo que expresa parte del conflicto religioso vivido en la población que incorpora a su manera las formas religiosas católicas. Creemos que la profundización dentro de este período nos puede llevar a entender la impregnación del catolicismo en la población y las expresiones del llamado catolicismo popular en el país.

El clima de tolerancia religiosa que había permitido la sobrevivencia de prácticas no católicas y que en la década precedente recibe un gran empuje, durante los años cincuenta, debido a la intolerancia religiosa ejercida por la Iglesia con el apoyo del gobierno militar, se tradujo en la aplicación de la Ley de Vagos y Maleantes, la persecución y el envío al Dorado, el centro penitenciario al que eran consignados los presos de más alta peligrosidad en el país, de los brujos y curanderos o mojanes.

El complejo proceso histórico que hemos expuesto a lo largo de esta exposición nos provee de una amplia visión del vivir religioso en la sociedad venezolana hasta la década del cincuenta. La profundización en los hechos aquí señalados se hace necesaria para no seguir cayendo en los esquemas reductores que bien poco nos permiten comprender los aspectos socioculturales y políticos que históricamente intervienen en la configuración de los sistemas religiosos. Creemos que las estructuras teóricas y firmemente delineadas en el curso de los siglos descansan inseguramente sobre un sustrato religioso en el que perdura la originalidad de una cosmovisión, identificada con los mitos, ritos, creencias y costumbres, que engloban los modos de ser y de vivir de diferente grupos étnicos: indios, negros, mestizos y criollos.

Referencias citadas

Archivo General de la Nación. 1995. *Encomiendas. T. 5*. Caracas: Imprenta Nacional.

Barreto, Daisy. 1987. "María Lionza. Mito e historia". Trabajo de ascenso para la Escuela de Antropología, UCV. Caracas.

Colmenares Díaz, Luis. 1961. *La Espada y el incensario. La Iglesia bajo Pérez Jiménez*. Caracas.

Flores Díaz, Diógenes. 1989. "La Casa de Santo: la relación de los hombres y los Dioses en la Santería Cubana en Venezuela". Tesis de grado para la Escuela de Antropología, UCV. Caracas.

Izard, Miguel. 1987. *Tierra Firme. Historia de Venezuela y Colombia*. *Madrid:* Edit. Alianza.

_____. 1988. *La Liberación de la Iglesia Venezolana del patronato Eclesiástico*. Caracas: Colección América cinco siglos de evangelización, no. 3, Edic. Paulinas.

Olivares Figueroa, Rafael. 1951, 9 de septiembre. "Animismo, Sección folklórica". *El Nacional*.

Ramírez, Alexia. 1987. "Un Syncretisme Religieux Venezuelien: Le Culte a María Lionza". TD de la Université de Toulouse. Francia.

Veracochea T., Ermila. 1984. *Historia de El Tocuyo Colonial*. Caracas. Edic. UCV.

Fuentes consultadas

Fuentes oficiales

Academia de Ciencias Políticas. 1821-1888. *Leyes y decretos de la República de Venezuela*. Caracas, 8 tomos.
Boletín del Archivo Histórico de Miraflores. Año 9. (49-51).
Carta Pastoral del Episcopado. Caracas, 1964.
_____. 1930. *Carta Pastoral del Episcopado Venezolano sobre el Matrimonio y la Instrucción Pública*. Caracas: Edit. Venezuela.
_____. 1970. CISOR y CONVER. Caracas: Edit. Nuevo Mundo.
Secorve. Secretariado Conjunto de Religiosos. 1985. *Los Religiosos en Venezuela. Levantamiento Sociográfico*. Año XV. (1).
SPEV (Secretariado Permanente del Episcopado Venezolano). 1987. *Anuario Católico de Venezuela*.
La obtención de datos de estos documentos fue posible por la colaboración prestada por las instituciones arriba citadas, que nos entregaron el material o, en otros casos, nos orientaron en la revisión de sus archivos.

Hemerografía

La Religión, Caracas, 1950-57.
Últimas Noticias, Caracas, 1950-55.
Revista SIC, Caracas. 1948-58.

Cuerpos tiernos y abiertos: embarazo y parto entre las mujeres campesinas de Mucuchíes[1]

Belkis Rojas Trejo[2]

> [...] los dotores no le hacen caso a las costumbres, o será que no conocen. Fíjese, sacan a la mujer recién dada a luz y al niño recién nacio, los sacan di'una vez de la pieza [habitación] y eso los mandan pa' la casa al otro día de ber pari'o la mujer; coge sol en el camino, coge aires, le dentra yelo hasta en el mismo hospital, se enferma la mujercita, coge pasmo, se le debilita la "madre". Digame usté eso ¡hasta bañan al niño recién nacio! No, no, no, y a la mujer la mandan a bañase tamien, con agua cruda, fría, ¡ay, no, no, no! Eso es dañino, por eso es que las mujeres de ahora se enferman, es claro,

1 Original tomado de: Rojas, Belkis. 2000. Cuerpos tiernos y abiertos. Embarazo y parto entre las mujeres campesinas de Mucuchíes. *Boletín Antropológico*. (49): 75-92. El presente artículo forma parte del proyecto de investigación "Cuerpo y enfermedad en Mucuchíes, Estado Mérida", financiado por el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico (CDCHT), de la Universidad de los Andes.

2 Belkis Graciela Rojas Trejo (Caracas) es licenciada en Historia, mención Historia de América y Venezuela, de la Universidad de Los Andes (ULA); magíster en Etnología, mención Etnohistoria, de la ULA; diplomada en Estudios Avanzados en Antropología Social por la Universidad de Sevilla, España; y doctoranda en Antropología, en la ULA. Es docente investigadora jubilada de la Escuela de Historia de la ULA. Trabaja las líneas de investigación en antropología de la salud y la enfermedad, identidad étnica y memoria histórica, y religión e identidad en los Andes de Venezuela. Ha publicado artículos en revistas científicas, además de capítulos de libros. Entre sus publicaciones se encuentran: el capítulo "Comadronas o parteras y curanderas: Guardianas de la salud y de la tradición en Mucuchíes" (en el libro *El discurso de la salud y la enfermedad en la Venezuela de fin de siglo (Enfoques de Antropología)*, compilado por Jacqueline Clarac, B. Rojas y Omar González Ñáñez, 2000, ULA), el capítulo "Condiciones de construcción, articulación y usos de la identidad étnica. Caso de los indígenas de Lagunillas (Estado Mérida-Venezuela)" (en el libro *Estudios Latinoamericanos: Pueblos originarios hacia el siglo XXI. Nuevos enfoques*, coordinado por Jorge Magaña, B. Rojas, León Enrique Ávila Romero y Agustín Ávila Romero, 2015, CLACSO, UNACH), el artículo "Territorio y Memoria territorial sagrada entre los indígenas de Lagunillas, Mérida, Venezuela" (en la revista *Presente y Pasado*, no. 41, 2016), entre otras.

> se les debilita la "madre". ¿Bañase?, como no, pero con baños cocidos, de mejorana, de matas calientes...
>
> Estefanía Castillo (†), comadrona y curandera
> (Los Apios-Mucuchíes, 1995)

Entre las representaciones que los campesinos de Mucuchíes tienen del cuerpo humano, se examinarán aquí las concernientes al embarazo y al parto, procesos que forman parte de los trayectos del cuerpo femenino. La información etnográfica para el tema se obtuvo fundamentalmente entre las comadronas y sobanderas así como entre otras mujeres de Mucuchíes y sus aldeas y caseríos. Pero, indudablemente, son las comadronas las mejores exégetas de las prácticas y teorías acerca de la procreación el embarazo y el parto. El trabajo de campo se llevó a cabo en varias estadías realizadas entre 1995 y 1999.

Según las comadronas y sobanderas, el embarazo es el producto del "congelo" de la naturaleza masculina (semen) y femenina (sangre) en el útero de la mujer. Este implica un período de equilibrio muy precario en el cual la mujer entra en un proceso de "cocción" ("cocina una vida"), por tanto necesita más calor del que comúnmente tiene y debe protegerse de la introducción de "hielos" en su cuerpo, debe ser especialmente cuidadosa con su salud y alimentarse muy bien en cuanto a calidad y cantidad pues en ese momento ella es "dos" (ella y su hijo) y necesita "comer por dos", debe evitar ciertos alimentos de índole estrictamente caliente o fría, su alimentación debe ser "cordial" para mantener el equilibrio corporal suyo y del feto. Se produce la suspensión de sus menstruaciones con lo cual mantiene dentro de sí el calor que en períodos normales de su vida ella expulsa, esta sangre retenida se va aportando para la formación del cuerpo de su hijo y, a través de su sangre va pasando también parte de su alma al niño, con cada embarazo y parto logrado su alma se fortalece al igual que su órgano del equilibrio y de la reproducción, denominado "madre".[3] Pero no es suficiente la sangre de la madre para formar al niño, hasta los seis e inclusive siete meses de embarazo es

3 La "madre" es descrita como un "bicho vivo, un animal ponzoñoso que tiene muchas patas" o como "una pelota de sangre, blanda y flexible, con muchas patas por medio de las cuales se desplaza libremente dentro del cuerpo de la mujer" (ver Clarac 1981: 56-71, Rojas 2000: 91-99). Esta descripción responde a una mitificación de la matriz, que funciona como órgano femenino de la reproducción y del equilibrio, aun cuando las comadronas más ancianas y por tanto más apegadas a la tradición, afirman categóricamente que "la madre y la matriz son dos cosas aparte, relacionadas, como hermanadas pero aparte", para ellas, "la 'madre' es una cosa superior pues en ella se contiene el cuerpo y ella es la vida de la mujer, su naturaleza" (Eulalia Rangel, comadrona de El Royal, Mucuchíes, 1997). En cuanto al alma, una informante de Clarac le explicó que "[…] la mujer sin hijos es nadie, tiene poca alma porque no tiene para dar a sus hijos, porque no tiene hijos", en cambio la mujer con hijos tiene alma como el hombre, "desarrolla el alma al tener hijos y más hijos

recomendable tener relaciones sexuales para "completar el niño" con los aportes del semen del padre pues, de este aporte depende la formación ósea y parte de la formación de la carne del niño, además, parte de este semen se va transformando en la leche con la que posteriormente la madre alimentará a su hijo.

Después del nacimiento el niño o la niña continúan fortaleciendo sus huesos –que, en este momento son blandos– con la ayuda del semen paterno que aun tienen acumulado y el que les produce el consumo de leche materna, el cual, por medio de una desconocida alquimia dentro del cuerpo del niño va transformando y fortaleciendo sus huesos. En este proceso de fortalecimiento óseo, los huesos de la niña deben acumular fuerza, pero menos que los del niño. Se considera que los huesos de la mujer son más pequeños y huecos, mientras que los del varón son llenos de una "gelatina" que es la "calidad" o la "energía" del hueso, la mujer necesita menos de esta "energía" que viene de la leche de la madre, por eso las niñas son amamantadas durante menos tiempo que los niños, para ellas es suficiente su energía sangrina.[4] Se piensa que las niñas deben ser amamantadas solo hasta los seis o siete meses, máximo un año, de lo contrario, cuando sean adultas tomarán actitudes propias de los hombres, serán mujeres con "cabeza, patas y culo calientes", es decir mujeres que no se apegarán al ideal cultural de "mujer de su casa y de su familia". El niño, en cambio debe mamar por todo el tiempo que sea posible (hasta que "aburra la teta") para que llegue a ser "un hombre de fuerza y energía" y pueda dar "buenos hijos".

Con cada embarazo la mujer entra en un proceso de acumulación interna de calor-energía, acumula su sangre y el semen de su pareja, ambos fluidos considerados calientes, debido a lo cual se convierte en un ser liminar, es, al igual que su hijo en el vientre, un ser peligroso sobre todo para los niños más pequeños que no están dotados de suficiente "energía" y para las otras embarazadas que también se encuentran en estado de sobre acumulación de calor-energía. Si la embarazada toma en sus brazos a un niño de meses le puede causar un malestar denominado "pujos", el niño está pujando constantemente y le da hipo porque su pequeño cuerpo se enfría a causa de que la embarazada y el feto que lleva dentro le "roban su calor". También puede ser causante de mal de ojo debido al choque de su sangre o la de su feto con la del niño y, si toca el vientre de otra embarazada, una de las dos o ambas pueden llegar a sufrir malestares, fiebres altas, conato de aborto e incluso aborto.

---

tiene, más alma tiene, porque el alma tiene que crecer para pasarla a los hijos" (Clarac 1981: 57).

4 Se considera que el cuerpo femenino está formado fundamentalmente de sangre, más una "gota de agua" (semen) que pone el padre, mientras que el hombre está formado fundamentalmente de semen, más "una gota de sangre" que pone la madre. Con la expresión "una gota" se quiere decir "un poco", bastante menos que... Esta es la razón por la que se considera que la mujer es "sangrina".

La noción de corto circuito planteada por Héritier (1997: 252), que implica las nociones de contagio y transmisión por la presencia de cúmulos de idénticos, es útil en este caso para explicar el estado de contaminación que se produce por la sobre acumulación-transmisión de calor-energía. Tanto la embarazada como el niño que lleva en su vientre se encuentran en un estado de transición indefinible que los convierte en peligrosos para sí mismos y para los demás. El feto de cierta manera está provisto de un poder energético que lo hace estar siempre presente en un "mundo de afuera" aun cuando está en el vientre materno, pues él se encuentra junto a, o en, "la madre" (órgano del equilibrio y de la reproducción) que lo acoge y desde allí él también emana sus energías. Por ejemplo, se piensa que es obligatorio satisfacer los antojos sufridos por las embarazadas para evitar que la madre sufra un aborto, o que, si el niño nace, lo haga con la boca abierta, la lengua afuera y sufra de copiosa salivación. Las comadronas explican que los antojos deben ser complacidos pues en realidad no son las embarazadas quienes se antojan sino el feto y la "madre" que se "alborotan con la vista y el olor de una buena comida" y al no ser satisfechos "embocan a nacer", produciéndose así los conatos de aborto, los abortos y los prolapsos.

Muchas culturas manifiestan actitudes ambiguas hacia el niño por nacer, o recién nacido, se le considera a la vez vulnerable y peligroso al igual que su madre, ambos son seres marginales, seres impregnados de poder y capaces de atacar y producir daño a los otros, según Wisdom (en López García 2000: 65) los chortis de Guatemala pensaban que las mujeres embarazadas debían escupir después de ver a un pequeño con el fin de mitigar su "calor" y eliminar su peligro. Por su parte, Douglas cita ejemplos entre los lele y los nyakyusa. Los primeros le atribuyen a la criatura por nacer una mala voluntad caprichosa que lo hace peligroso para los demás, si la mujer embarazada se acerca a los enfermos, la criatura que lleva en su vientre puede provocar que la enfermedad se agudice. Por su lado, los nyakyusa no permiten que la mujer embarazada se acerque a los campos de cultivo de grano porque el feto que tiene dentro es de mandíbulas abiertas, por tanto voraz y lo arrebata (Douglas 1973: 130-131).

En Mucuchíes, no solo los niños y las otras embarazadas corren peligro sino también el futuro padre puede enfermarse al contacto con su hijo recién nacido porque "el niño es débil y enferma al hombre", es como si la debilidad del niño pudiera transmitirse al padre de alguna forma, o como si el recién nacido que necesita obtener calor-energía (por lo cual todos los cuidados que se le proporcionan tanto a él como a su madre están destinados a la obtención de esa energía) fuera capaz de obtener parte de la energía de su padre.[5]

5 Cuando las mujeres de Mucuchíes afirman que "el niño enferma al hombre" no saben explicar las causas de esto, solo afirman que algunas veces "los debilitan".

El parto constituye uno de los momentos máximos de desequilibrio, contagio y peligro. Es muy común escuchar que la mujer "ya se enfermó" cuando entra en proceso de parto y que "ya se alivió" o, en tono de descanso se dice que "ya despachó", cuando sale de él, lo cual no es extraño si pensamos en la cantidad de calor-energía que pierde la mujer en este proceso: de su cuerpo salen líquidos y sólidos connotados como de "naturaleza caliente", tales como el líquido amniótico, la sangre, el niño y la placenta. El cuerpo de la mujer queda "abierto" y en un estado de "calor precario" o "casi frío" sumamente peligroso. ¿Cómo puede entenderse que los doctores del hospital saquen a la mujer recién dada a luz y a su hijo recién nacido de la habitación y luego los manden a su casa y que, además, les exijan que se bañen para que "limpien" sus cuerpos?

Esta es una situación y una actitud completamente incomprendida por las mujeres campesinas que, aún cuando deciden parir en el hospital, miran con asombro y cierto recelo tanto a los médicos como a la institución, porque allí "no conocen las costumbres de los campos"; una mujer y su hijo, en ese momento tan precario de sus vidas, deben ser cuidadosamente atendidos y protegidos, pues en sus cuerpos débiles, tiernos y abiertos puede penetrar cualquier elemento patógeno de índole natural o sobrenatural, por esta razón, las mujeres confían los cuidados del posparto y del recién nacido a las comadronas. En este momento todas las atenciones van dirigidas a la protección de la mujer y del niño contra la entrada de "hielos" y "aires" así como a la recuperación de calor-energía. Para lograr tal propósito se mantiene a la mujer y a su hijo en una habitación cerrada, casi en penumbra, se le practican vahos y limpiezas con plantas aromáticas de naturaleza caliente, nunca se les permite a la madre y a su hijo bañarse el cuerpo completo y menos aun con agua fría. Se recomienda el consumo de "bebedizos" (infusiones) destinados a expulsar impurezas del cuerpo, a "limpiar la madre", a recuperar el calor, evitar la entrada de frío y aumentar y "sustentar" la leche; con estos mismos objetivos la mujer es sometida a una dieta especial: guarapos calientes de panela[6] con ruda (*Ruta graveolens*), mistela,[7] cacao (*Theobroma cacao L.*), caldo de gallina criolla, caldo de pichón de paloma, caldo de pata de res, queso y carne asados y otras comidas "sustantivas" (energéticas).

El hospital es percibido, por la mayoría de las mujeres, como un lugar frío en el cual ellas y sus hijos recién nacidos recogen "hielos" que los enferman, a esto se suman las actitudes despóticas de algunos médicos y enfermeras y a la frecuencia

6 Pasta dulce, dura, fabricada en base a jugo de caña hervido durante varias horas.

7 La mistela es una bebida considerada "caliente" que se utiliza en pequeñas tomas para que tanto la parturienta como la comadrona "boten el pasmo" o cualquier "hielo" que hayan recogido durante el proceso de parto, la parturienta tomará esto en pequeñas dosis, durante 48 días. La bebida se elabora con una mezcla de agua de "ramas calientes, aguardiente de caña y panela de caña". También se brinda con esto a las visitas que acuden a saber del estado de salud de la madre y de la "criatura".

con que se practican las cesáreas. La frecuencia de enfermedades como el "mal de madre" debido al "hielo que recogen las mujeres en el hospital" y el hecho de que tanto el cordón umbilical como la placenta "se botan", son cuestiones aun más inconcebibles y criticables, pues, como veremos más adelante, ambos tienen connotaciones especiales para el mantenimiento de la "cordialidad" o equilibrio en la vida de las personas.

Las comadronas recurren a ayudas que ellas consideran naturales para la mujer en el momento del parto, tales como la ingestión de infusiones de manzanilla (*Matricaria chamomilla*) y pequeñas dosis de aceite de comer y, en casos muy difíciles, se les proporciona una toma de infusión de "un par de cinceles":[8]

> Cuando las mujeres están esperando cama, que les empiezan los malecitos, se les da una cucharada de aceite de comer y se les da el bebedizo de manzanilla y es rápido que tienen el muchacho. Cuando el parto es bravo es bueno tener el cincel, esa matica es muy poderosa pa' eso, pa' las mujeres... es descasa eso sí... (Modesta Balza, comadrona, Mucuchíes, abril, 1997).

Algunas comadronas, en situaciones de parto difícil, recurrían a prácticas "secretas" tales como "amarrar el rabo de un alacrán en el dedo gordo del pie derecho para aligerar el parto", el rabo del animal debía ser obtenido mientras éste aún estaba vivo, según la señora Narcisana (comadrona de Misteques, abril, 1997), estos son "bichos muy bravos", "tienen secreto" y su picada es "muy caliente", es posible que, ateniéndonos a la lógica campesina, se espere que el contacto con el calor del animal –cuya ponzoña se obtuvo mientras este estaba vivo– se produzca una sobreacumulación de calor-vida que propicie la rápida expulsión del niño del vientre de su madre.

Inmediatamente después del parto la parturienta debe ingerir pequeñas dosis de miche[9] con mostaza o mistela para evitar los "pasmos", además se le practican masajes con ungüentos en los pies para que le "baje la sangre" y no sufra de varices y de inflamaciones del vientre:

---

8 Planta del páramo a la cual se le atribuyen cualidades medicinales y poderes mágicos, pues aparece y desaparece en la medida que "ella quiere ser vista o quiere esconderse", cuando "aparecen" lo hacen en par hembra y macho, al igual que los díctamos, "es una matica brillante", pero el cincel " brilla blanquito como la luna" mientras que "el díctamo brilla con el primer sol del páramo", sería de mucha utilidad un trabajo etnobotánico que permitiera conocer las propiedades de las plantas utilizadas por las comadronas en la atención a las mujeres en los distintos períodos de su vida.

9 Nombre andino para el aguardiente destilado de caña que se encuentra en las tiendas expendedoras de bebidas alcohólicas. Algunas veces se compra el "miche" fabricado en alambique y se guarda para usos terapéuticos, por considerar que es mejor que el comercial.

> Cuando pare una mujer lo primero que uno hace cuando la arregla en la cama es agarrar un poco de ungüente y untale en la planta del pie pa' que la sangre le baje, no la retenga, porque de esa sangre es que se le hacen variz y barriga y se enferma uno mucho. Cuando les da pasmo, eso es un sarpuido muy grande por todo el cuerpo y hay que estar tomando el miche con la mostaza o mistelita que es muy güeno (Narcisana Dávila de Monsalve, comadrona, Misteques, abril, 1997).

Una vez que el niño nace se procede a que la madre expulse la placenta (denominada también "placiente" o "plana"), vienen nuevas contracciones que la despegan del revestimiento del útero y la deslizan al exterior. La placenta se origina a partir del óvulo, como parte del feto y a los tres meses de la gestación, es como un disco unido al niño por el cordón umbilical. Su base está adherida a la pared interior del útero, su expulsión es denominada "sobreparto". Una vez expulsada, debe ser enterrada y quemada: la comadrona la "aliña" con "matas aromáticas calientes" como el cilantro (*Coriandrum sativum L.*), la ruda (*Ruta graveolens L.*), la manzanilla (*Matricaria chamomilla L.*), la altamisa (*Ambrosia cumanencis H.B.K.*), el ramo bendito (*Ceroxylum klopstockia M.*), la viravira (*Gnaphalium antennarioides D.C.*), la mostaza (*Brassica nigra L.*), el anís estrellado (*Illicium verum L.*), el perejil (*Petroselinum crispum M.*) y la alucema (*Lavándula officinalis Chaix*). Se prepara un hoyo en una esquina de la cocina, en el centro del fogón o en cualquier sitio de la casa donde no haya humedad y allí se deposita la placenta que es tapada con más hierbas, brazas y cenizas, encima se monta un fogón en el que se cocina el primer caldo de gallina criolla, que tomarán tanto la madre como la comadrona, lo cual les ayudará a recuperar las fuerzas utilizadas en "traer el niño al mundo".

Esta práctica asegura la salud de la madre y del niño, pues la placenta se encuentra temporalmente en un lugar "caliente" como cuando ambos, placenta y niño, se encontraban con la "madre" (órgano del equilibrio y de la reproducción) en el vientre de la madre, y también brinda apoyo psíquico a la recién parida pues esta se queda tranquila al cumplir con el ritual que evitará enfermedades, peligros de brujería y actitudes futuras de desarraigo y desamor en su hijo. Además, se produce el consumo simbólico de la misma tanto por la madre, a través del consumo del caldo de gallina, como por el niño, a través de la leche materna, ya que se considera que todo lo que consume la madre lo consume el niño cuando mama.

El tratamiento especial dado a la placenta se encuentra en la etnografía de otras partes de Venezuela (Pollak-Eltz e Istúriz 1990: 112, Wilbert 1983: 30-31)[10] en el

10 Entre los arawakos de Río Negro, estado Amazonas de Venezuela, tienen una práctica contraria a la de los campesinos de Mérida, ellos arrojan la placenta al río porque así lo contempla el mito desde los tiempos de Amarru, la primera mujer, esposa del

mismo sentido de protección de la salud de la madre y del niño. Los pobladores de Pueblo Nuevo de Paraguaná (estado Falcón) refieren que "antes":

> El cachube (ombligo) después que se caía había que enterrarlo dentro de la casa, debajo del fogón o de la piedra de moler, porque si se perdía el muchacho tendría visiones, no dormía y andaría como ido. La placenta había que enterrarla también, pero fuera de la casa, aunque algunos la enterraban debajo del fogón (López 2000. Mimeografiado, en prensa).

Para los Andes merideños las reportan autores como López de Pedrique (1978: 49) quien señala en Lagunillas el ombligo y la placenta son enterrados y quemados con hierbas para evitar que la madre y el niño se enfermen. De Robert señala:

> ...le cordon et le placenta sont enterrés dans un coin d'unes des pièces de la maison, en génerel la cousine, c'est à dire dans une androit où ils se dessécheront sans risquer d'être éclabousés. On peut égalment abandonner la placenta entre les pierres de l'ediffice sur lequel repose le foyer sauf s'il est en boue car la boue aspire i'eau. Si de l'eau venait toucher l'endroit où est enterrée la matiére qui liait l'enfant à sa mère, ou son nombril, celui-ci mourrait (Robert 1995: 356).

Por otra parte, entrevistas realizadas a comadronas de otros pueblos del estado Mérida (Canaguá, Chacantá, Mucutuy y Tovar), asistentes al II y III Encuentro de Parteras y Curanderos en Mucutuy, organizado por Fundaser, en 1997 y 1999, confirman la existencia de esta práctica, adjudicándole el mismo sentido que tiene en Mucuchíes.

Grupos indígenas como los guambiano de la cordillera central de Colombia, los ica de la Sierra Nevada de Santa Marta o los Waunana del Departamento del Chocó y los Cuna de Caimán Nuevo, al noroccidente del Departamento de Antioquia, en Colombia (Duque y Salazar 1994: 95 y 148), y campesinos mestizos mexicanos (Faguetti 1998: 83) y de la zona entreriana del Paraná argentino (Jiménez de Puparelli 1984: 253) también tienen prácticas de secamiento y entierro de la placenta con el fin de evitar enfermedades.

Para algunos, la placenta es considerada como el doble del niño, tal parece ser el caso para la familia real de los Incas, según Cabello de Valboa:

> (Guayna Capac) hizo construir suntuosos edificios (en Quito) y puso cimientos de un palacio llamado Mullu-cancha. Hizo colocar allí una

creador, quien, una vez que dio a luz a Kúwai (divinidad primordial y héroe cultural) inmediatamente la placenta fue arrojada al río donde se convirtió en raya (Omar González Ñañez, información personal).

> estatua del oro más fino, que representaba a su madre Mama-Ragua-Ocllo y ordenó que se colocara en el vientre de esta estatua la placenta que había arrojado al darlo a luz, pues era uso el conservarlas cuando una princesa tenía un hijo varón [...] (Cabello de Valboa 1586, citado en Chávez Hualpa 1997: 126).

Para otros, en cambio, la placenta constituye uno de los lugares de asiento del alma, tal como lo refiere Durkheim para los habitantes de las costas de Pennfather, al noroeste de Australia central, allí se piensa que todo hombre tiene dos almas: una reside en el corazón y la otra en la placenta, por lo que inmediatamente al nacimiento de un niño la placenta es enterrada en un lugar sagrado, un espíritu la guarda para luego reintegrarla en partes iguales a los hijos que este niño tendrá al llegar a su edad adulta (Durkheim 1992: 241).

Al parecer, la relación que establecen las sociedades entre madre-hijo-placenta está asociada con la protección de la salud de ambos así como con relaciones de pertenencia e identidad del individuo con un lugar, una tierra, una familia.[11]

En Mucuchíes esta relación se pone de manifiesto en el ritual de aliño, enterramiento, quema-cocimiento y posterior ingestión simbólica de la placenta. El objetivo explícito de esta práctica es, por una parte, evitar que la madre y el niño se enfermen, por otra, se pretende preservar el destino futuro de ambos. Se cree que una placenta "sin destino" (que se pone en cualquier lado, que se echa a la basura o que se lanza al río) produce lo mismo en el niño, este "no tendrá destino cierto" o "futuro cierto" y si la placenta cae en manos de personas "mal intencionadas" el niño y su madre pueden ser embrujados. Si la placenta se pierde y no es enterrada con el debido ritual, el niño va creciendo "despegado" de su madre, de su familia y de su tierra, además se encuentra siempre en grave peligro de brujería, enfermedad y muerte.

El cumplimiento del ritual de enterramiento y consumo de calor/energía debe cumplirse y es la comadrona quien debe velar porque se cumpla, pues así garantiza no solo la salud de la mujer campesina sino también su fertilidad, pues si la energía y el calor de la placenta regresan a la madre a través del fuego, del humo del fogón y del consumo del caldo de gallina, la "madre" (órgano femenino del equilibrio y de la reproducción) "se pone contenta" y "se queda tranquila", de lo contrario, se produce el llamado "mal de Madre",[12] e incluso la infertilidad.

---

11 En el *Diccionario de Hispanoamericanismos no recogidos por la real Academia* (Renaud 1997) se lee en la entrada: Ombligo**.** (3) Tener (o: dejar) el ombligo enterrado en algún lugar. Fr. Tener cariño al lugar donde se ha nacido, porque en él se enterró el ombligo de uno al nacer, muchas veces con la placenta de la madre.

12 Enfermedad de las mujeres con hijos debida a descuidos y desacatos de los mandatos culturales en relación al cuidado de su cuerpo en momentos tales como la menstruación,

Cumpliendo con este ritual la comadrona aplica el "don que Dios le dio" y cumple con el doble mandato de su cultura: el mandato de la religión cristiana "creceos y multiplicaos" y el mandato de su cultura tradicional según el cual una mujer es completamente humana, mujer con "alma" y "sentido" cuando tiene varios hijos vivos y sanos.

El recién nacido, considerado como un ser sin "calidad de persona completa", debe pasar por una serie de prácticas de protección y de fortalecimiento. Su cuerpo es caliente, tierno y abierto, por lo tanto está expuesto a la entrada de "bichos", "aires" y "hielos"; puede ser fácil presa para los "encantos", las brujas, las "locas" y las personas envidiosas que pueden echarle mal de ojo. Para su protección es mantenido en la habitación cerrada y en semipenumbra junto a su madre, ambos son atendidos por la comadrona. Las prácticas de protección van dirigidas a "cerrar" orificios como el ombligo, la mollera o fontanela, la planta de los pies y la palma de las manos.

El *muñón umbilical* es especialmente protegido con "grasos" (graso de res o cebo criollo), pues por allí, dicen las comadronas, "entran las enfermedades y se escapa la vida", es en este centro donde se ubican los órganos del equilibrio corporal, es en el ombligo donde "se recoge y termina el cuerpo". Al cordón umbilical se le adjudican cualidades mágicas, es utilizado para la adivinación y la protección. Antes de aplicar el corte que separa a la madre del niño, las comadronas realizan prácticas onfalománticas, pueden ver a lo largo del cordón una serie de nudos que indican el número de hijos que la mujer tendrá, el sexo y la distancia entre los nacimientos:

> eso se ve en la placiente [...] se ve unos ñuditos. Los que van a ser seguidos no tienen ni dos deos (de separación) y los que van a ser retardaos tienen más ñuditos, como unas peloticas. El varón se ve clarito la pelotica. Los morochos están allí pegadas las peloticas. La hembra es más disuelta la pelotica (Raymunda, comadrona, El Royal, Mucuchíes, 1995).

De igual manera, el niño puede usar su propio muñón seco como "contra" para la enfermedad denominada "mal de ojo", llevándolo en el interior de una pequeña bolsa de tela roja, acompañado con una prenda o un trozo de oro, uno de plata, un trozo de azabache y una semilla de peonía.[13] Esta "contra" debe ser conjurada por un buen curandero para que sea plenamente efectiva.

---

el embarazo, el parto y el posparto. La mujer sufre de dolores de vientre y abdomen, escalofríos, fiebre debido a que la "madre" se debilita, se sube, se "cae" (ver Rojas 1998, 2000: 91-99, Clarac 1981: 56-71, 2000: 193-207).

13 Planta leguminosa, especie de bejuco trepador de flores pequeñas, blancas y rojas, semillas en vaina, esféricas duras, de color rojo vivo con un lunar negro.

El otro orificio a cerrar es *la fontanela*. Esta se sopla y se le coloca un poquito (una "pellita") de chimó.[14] Según indican las comadronas, este orificio debe protegerse con sahumerios y chimó hasta más o menos los dos años cuando se piensa que ya está cerrado. También *los pies* del niño son frotados con una mezcla de ajo y aceite de comer para "corregir, calentar y mover la sangre", luego se protegen de la entrada de "hielos" con plantas "calientes" puestas entre sus medias. Finalmente, se protegen *las palmas de las manos* con "pellitas" de chimó. Las comadronas hablan de esto como prácticas del pasado, pero me consta que siguen llevándose a cabo en el presente, solo que ahora son muy discretas para no tener problemas con los médicos y la policía.

> Cuando nacía el muchacho se cortaba el ombligo, pero antes pa soplale la mollera, le soplaba uno la mollera y le ponía uno un plastón de chimó en la mollera porque el viento los pone mudos o algo. Y le cortaba el ombligo, se lo quemaban con velas de cebo y se amarraba con un hilo crudo que es el hilo blanco de torno, pero se cortaba el pedacito, se le untaba de cebo y se le enrollaba y ahí si se le cortaba la punta del ombligo y con eso se les caía el ombligo... por el ombligo les dentra la muerte cuando queda mal curao. Los niños es con un cuido especial mire, ese ombligo bien tapao, se les pone el fajero bien tapao, ahorita no les ponen sino un gancho en el hospital ¿ve?, ¿quién ha visto? Los de aquí sino, bien tapao el ombligo que no dentre bicho, yelo... y bien abrigaitos y eso sí a los cinco días bañalos con puras ramas: orégano o flores de jardín, con eso se les cocinaba la agüita pa' bañalos, y pura teta, esa era la alimentación de ellos, la pura teta... bien abrigaitos, con ramitas en los pies pal frío, no ve. (Narcisana Dávila de Monsalve, comadrona y sobandera, Misteques, abril, 1997).

Hasta que no se produzca la "caída" (cicatrización) del muñón umbilical el niño no podrá ser bañado, solo se aplicaran limpiezas con aceites comerciales aromáticos: aceite "Menen" para la limpieza externa y la ingestión de "la punta de una cucharada pequeña de aceite de comer" con el fin de "corregir" o limpiar de flemas su interior. Una vez que el ombligo cicatriza, se practica el baño completo con agua hervida con flores y hierbas clasificadas como "aromáticas-calientes", tal como señaló la señora Estefanía Castillo:

---

14 El chimó es una pasta a base de extracto de tabaco mezclado y cocido con sal de urao, que los campesinos mantienen en la boca, escupiendo constantemente. Es un elemento perteneciente a la categoría de lo caliente y usado también como protección para la picada de insectos, serpientes, alacranes y como protección contra los ataques de los "Arcos", divinidades de los páramos que algunas veces "roban el espíritu de las personas", sobre todo el de los niños.

> [...] los niños no se bañan mire, hasta que no botan el ombligo, se limpian, como no [...], con un algodón con aceite pero menos echales agua cruda, no señora. Después que botan el ombligo se bañan con agua cocida, agua de flores, rosa y todito lo que sea flores, el baño e las siete flores, las rosas blancas, rojas, rosa criolla, berbena [...] matas aromáticas, todo caliente... cogollitos de yerva buena, malva, hinojo, oreganote, romero, rosa criolla, leche o suero y brandy. La leche, el suero y el brandy ayudan a la inteligencia y le alimentan el celebro, le ayuda cuando empieza a caminar, lo ayuda a movese mejor. (comadrona y curandera de Los Apios-Mucuchíes, 1995).

Es necesario que durante el primer mes de vida el cuerpo de los niños se mantenga bien abrigado y alejado de la presencia de personas extrañas, solo se admite la presencia de la comadrona y algunos familiares femeninos más cercanos. Las visitas no son permitidas hasta tanto el niño no es sometido al ritual de la "puesta de las aguas", el cual es realizado alrededor los quince días o un mes de nacido, se encarga de ello un hombre mayor de la comunidad que es quien conoce y sabe realizar este y otros rituales.[15] El ritual consiste en ponerle un poco de agua bendita en la cabeza y algo de sal en los labios, esto los protege de las brujas hasta la celebración del bautismo, y, en caso de muerte, el niño "con aguas" tendrá oportunidad de ir al cielo y no permanecer en "la oscuridad del limbo". El niño sigue considerándose como un ser frágil hasta más o menos los nueve años, con períodos especialmente peligrosos antes de los cinco años, corre el riesgo de sufrir enfermedades como "cuajo caído", que "el pecho se abra y se caiga la paletilla", que se "abran los huesitos de las costillas" o que sufra un "susto", le "entre sereno" o le caiga "mal de ojo". Lo ideal es que el primer corte de cabello no se realice antes de los dos años, cuando ya su fontanela está cerrada, de esta forma se mantendrá la fuerza, podrá caminar y hablar bien y se evita el riesgo de entradas de aires y hielos por la fontanela.

Como se puede ver, las teorías y las prácticas campesinas en torno al embarazo y al parto, se asocian a aperturas y debilidades corporales, a procesos de desequilibrio, contagio y peligro. Tanto la mujer, después del parto, como el recién nacido deben salir de su estado ambiguo y pasar a formar parte nuevamente de la configuración simbólica del orden, por esto deben ser "cerrados" y fortalecidos contra estos peligros. Son estas prácticas de cierre y fortalecimiento, las que permiten a la madre recuperar su personalidad social y al hijo ser incorporado al grupo familiar y social.

---

15 Como los cantos y rezos en los "velorios de angelitos" (rituales que se realizan cuando muere un niño), en las "Paraduras de Niño" (ritual que se realiza en honor al Niño Jesús de los pesebres andinos, a partir del primer día de enero) y, generalmente este señor "sabe" rezar y cantar la Novena de San Benito, santo patrón de Mucuchíes.

Referencias citadas

Clarac de Briceño, Jacqueline. 1981. *Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*. Caracas: Fundarte.

_____. 2000. "La representación del cuerpo y la enfermedad. Su relación con el espacio físico de la cordillera y el cosmos". En: Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*. Madrid: Casa de América.

Chávez Hualpa, Fabiola. 1997. Embarazo y parto en los cronistas de los siglos XVI-XVIII. *Anthropologica*. 15 (15): 97-134.

De Robert, Pascale. 1995. "Gens de l'amont. Usages e represéntations de l'environnement dans les hautes Andes du Venezuela". Thése de doctorat de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Socials. París.

Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.

Duque, María Claudia y Edy Salazar. 1994. "Cuidados de las personas en los procesos de salud y enfermedad en comunidades indígenas y negras". En: *Terrenos de la gran expedición humana, serie Reportes de Investigación, Nº 2*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Durkheim, Emile. 1992. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

Faguetti, Antonella. 1998. *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Plaza y Valdés.

Héritier-Auge, Françoise. 1997. *Masculino y femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.

Jiménez de Puparelli, Dora. 1984. "Función de la medicina popular en la comunidad entreriana y su relación con la medicina oficial". En: Ministerio de Educación y Justicia, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología (comp.), *Cultura tradicional del área del Paraná medio*. Buenos Aires: Fundación Federico Guillermo Bracht (edit.).

López de Pedrique, Luisa. 1978. *Magia y medicina en Lagunillas*. Mérida: Junta pro-documentos de Lagunillas.

López García, Julián. 2000. "Valores culinarios e ideología social entre los mayas-chortís de Guatemala". En: Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*. Madrid: Casa de América.

López, Isaac. 2000. "El nacimiento de un ángel". En: *Pueblo Nuevo en la memoria de los siglos*. Coro: Instituto de Cultura del Estado Falcón (en prensa).

Pollak-Eltz, Angelina y Cecilia Istúriz. 1990. *Folklore y cultura en la Península de Paria (Sucre), Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Renaud, Richard. 1997. *Diccionario de hispanoamericanismos no recogidos por la Real Academia*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Rojas, Belkis. 1998. "La conceptualización del cuerpo entre los campesinos de Mucuchíes". En: Lino Meneses, Jacqueline Clarac y Gladys Gordones

(eds.), *Hacia la antropología del siglo XXI, T.I.* Mérida: Museo Arqueológico, CIET, ULA.

_____. 2000. La madre no es una sola. Consideraciones etnográficas acerca de la matriz y/o la madre en poblaciones andinas merideñas. *Tierra Firme (Revista de Historia y Ciencias Sociales)*. XVIII.

Wilbert, Johannes. 1983. "Los añu (paraujano)". En: *Los aborígenes de Venezuela, V. II*, Nº 29. Caracas: Fundación La Salle.

La Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero: construcción de identidades en una comunidad de migrantes colombianos en Maracaibo[1]

Carlos Adán Valbuena Chirinos[2]

La vida urbana propone una cotidianidad acelerada en la cual confluyen todos los espacios y momentos interrelacionales del hombre contemporáneo, en este sentido, las fiestas de una comunidad citadina se hilvanan en la vida diaria, dando matices múltiples al transcurso de los sucesos, sean religiosos, civiles, íntimos, públicos, personales y colectivos; marcando de algún modo la sucesión y las rupturas.

---

1 Original tomado de: Valbuena Chirinos, Carlos. 1999. "Fiesta, simbolización del espacio y construcción de identidades en la ciudad de Maracaibo. La Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero". En: *Lecturas antropológicas. T.II*, pp. 70-78. Mérida: ULA.

2 Carlos Adán Valbuena Chirinos (Maracaibo, Zulia) es licenciado en Comunicación Social, Mención Desarrollo Comunal, de la Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA); con Maestría en Antropología Social y Cultural de la Universidad del Zulia (LUZ) y Doctorado en Antropología en la Universidad de los Andes. Es profesor de la Facultad de Humanidades y Educación y coordinador de la Maestría en Antropología, en LUZ. También es docente en la Maestría en Historia de Venezuela y la Maestría en Ciencias de la Comunicación de LUZ. Es investigador adscrito al Laboratorio de Antropología Social y Cultural de LUZ y asociado al Laboratorio de Neurociencias del Instituto de Investigaciones Biológicas, de la Facultad de Medicina de LUZ. Ha participado en los proyectos de investigación: "Mitos, ritos, haceres y decires en la construcción de las identidades en el estado Zulia" (CONDES/ LUZ); "El pueblo wayuu: dinámicas de vida y negociación de identidades" (CONDES/ LUZ, FONACIT); "Representaciones y prácticas de las demencias en familias zulianas" (Instituto Nacional de Salud de los Estados Unidos, en convenio entre LUZ y la Universidad de Columbia); entre otros. Trabaja las siguientes líneas de investigación: desarrollo de estrategias didácticas y herramientas para la construcción dialógica de conocimiento; exploración y promoción de formas de dinamización local afirmativa en comunidades, como procedimiento para enfrentar amenazas multifactoriales y multisectoriales para enfrentar la vulnerabilidad sistémica y la condición sindémica de la inseguridad; creación de contenidos interculturales en diversos formatos comunicacionales en contextos urbanos y periurbanos. Cuenta con artículos científicos, capítulos de libros y libros publicados. Entre su obra enumeramos: *Nuestra Gran Venezuela* (coautor), *Pueblos indígenas, territorio y demarcación* (co-compilador, 2007, FONACIT, LUZ, CENDIC), *Barranquitas Entre el lago y la tierra* (coautor, 2009, FUNDACITE).

Recíprocamente, la solidaridad se enhebra en las fiesta, tiñendo lo religioso de secularidad o civilidad, construyendo de este modo unidades temporales definidas tal como lo refiere Nelly García Gavidia (1991): "La fiesta es el momento en que las relaciones interindividuales se organizan en una estructura mental coherente; momento también de libertad que se desarrolla en un espacio histórico concreto, y que al mismo tiempo recupera y seculariza aspectos de las más antiguas manifestaciones de los sagrado", tal definición la creemos válida para lo que podrán considerarse microespacios sociales donde se construyen narrativas particulares, como es el caso de las numerosas comunidades que conforman las ciudades como Maracaibo.

En el Barrio Negro Primero están presentes diversas prácticas, personajes y ritos como manifestaciones de lo sagrado, el culto a María Lionza y a Negro Primero, el ejercicio de las iglesias católicas y evangélicas y muy especialmente la "Fiesta de la Purísima", adjetivo que en la mencionada comunidad recibe la Virgen María en su advocación de la Inmaculada Concepción, y en cuyo homenaje se realiza una celebración que tiene como eje central la vigilia de la Purísima, en torno a la cual se estructura la fiesta objeto de la presente investigación.

La esperanza después de los caminos verdes

La condición portuaria y fronteriza de la ciudad de Maracaibo, y el hecho de ser la capital del principal estado agropecuario de Venezuela, además de la presencia en él de las industrias petroleras, petroquímicas y del carbón, son hechos decisivos para convertir al Zulia en un importante atractor para los inmigrantes de distintas nacionalidades e incluso del interior del país, quienes en gran número fundaron barrios urbanos, tal como se señaló anteriormente.

Durante el último tercio del siglo XX, en Maracaibo, como en muchas otras ciudades de Venezuela, la estrategia de asentamiento por invasión permite que emerjan literalmente de la noche a la mañana barrios completos, tanto en propiedades privadas (en menores proporciones) como en terrenos ejidos y baldíos, pertenecientes a las municipalidades los primeros y a la nación los segundos, los cuales son ocupados por pisatarios quienes levantando ranchos, apoderándose de parcelas e instalándose en las mismas día y noche permanecen en ellas aunque estas no cuenten con ninguna clase de servicio o equipamiento urbano, tal es el caso de barrios como Angélica de Lusinchi, La Lucha, Los Pescadores, Reyes Magos, Los Planazos, Canchancha, Mi Esperanza, Integración Comunal, Padre de la Patria y más de quinientos barrios extendidos a lo largo y ancho de la ciudad.

Para 1995 el 63,64 % de la población de Maracaibo se localiza en los diferentes barrios que la constituyen, la mayor parte de estos surgidos como corolario de ese

patrón de asentamiento que se conoce como invasión, cuya característica principal es la ocupación y distribución de lotes de terreno sin ningún tipo de planificación ni autorización de los propietarios o de las instancias gubernamentales a los que pertenecen, siendo otro elemento característico la alta tasa de inmigrantes que integran los grupos de "invasores".

Un caso específico es el de los migrantes colombianos de la década del setenta, época en la cual Venezuela fue receptáculo de la migración, localizada y espontánea proveniente de un solo país y constituida por los migrantes colombianos que entraron a Venezuela por el occidente, más concretamente por el estado Zulia.

Siguiendo a Urzúa (1979: 83) "la migración es entendida como un modo de poblamiento caracterizado por el desplazamiento", y este es el caso de los contingentes colombianos que se trasladaron hacia Venezuela y específicamente hacia Maracaibo, urbe que durante la década los 70 recibió la segunda corriente migratoria más numerosa de Latinoamérica (CEPAL-CELADE 1975), de hecho tal fenómeno motivo la aparición de un conocido tema musical interpretado por el no menos popular Rubén Blades, cuya única frase "voy cruzando la frontera pa' eheeheeheeeeh salvarme en Venezuela eheeheeheeeeh", es capaz de ilustrar desde la canción popular el sentimiento y la desesperación de la mayoría de los migrantes.

En consecuencia, es preciso manifestar aquí que el Barrio Negro Primero fue fundado en 1979 por pisatarios provenientes de la costa caribeña de Colombia y quienes, junto a otros grupos de pobladores (zulianos y wayuu), dieron forma y consolidaron esta comunidad de Maracaibo. Signo de esta consolidación, es el equipamiento escolar y vial, además de las 935 viviendas (hechas por Fundacomún en 1995) con que el barrio cuenta, las cuales están distribuidas en siete sectores llamados: Las Casitas, Las Barracas, Las Cabrias, Los Muros, Los Guajiros, La Redoma y el sector Maicao o sector central.

Es obligatorio entonces referir que la población del barrio está integrada por diversos constituyentes, en este caso, wayuu, costeño colombiano y maracaibero, quienes en el transcurso del tiempo y durante el proceso de consolidación del barrio han ido mezclándose, emparentándose y produciendo alianzas y vínculos de diferente estilo y naturaleza. En esta dinámica es donde los personajes sagrados como la Purísima han adquirido su significación en la vida colectiva, que se articula en el espacio social del barrio. En esta instancia es pertinente preguntar: ¿cuál es el papel que desempeña la fiesta de la Purísima como escenario donde se entretejen las narrativas particulares que permiten a los habitantes del Barrio Negro Primero la reinvención y negociación de sus identidades?

La mirada puesta en la fiesta

La Fiesta de la Purísima del barrio Negro Primero ocurre durante la madrugada del 8 de diciembre, fecha que se consagra en el calendario santoral católico a la conmemoración de la *Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María Madre de Jesucristo*. Según el dogma eclesiástico del catolicismo, la celebración se inicia la noche de la víspera; prácticamente comienza con el final de los preparativos para la vigilia, de modo que en la madrugada la mayoría de los vecinos duerme y las luces de sus casas están apagadas, algunos despiertos toman cerveza, terminan de hacer guirnaldas, cadenetas, banderines y banderitas de plástico verde y rojo, mientras otros sacan escaleras de las viviendas para colocar los adornos en las calles. Al pasar la medianoche, se escuchan ruidos provenientes del interior de las casas, paulatinamente se abren puertas, enciendes luces, sacan faroles de inusitadas formas, tamaños, materiales y colores, colocando siempre dentro de ellos velas encendidas… una casa, una calle, otra y otra despiertan en plena madrugada y la noche profunda se hace noche temprana, la actividad de la gente parece trastocar el tiempo, adelantarlo, detenerlo o atrasarlo, en cualquier caso convertirlo en un tiempo de actividad, de juego, de vida, en un tiempo de fiesta.

En la anterior precisión es posible entender cómo en las fiestas de una comunidad como el Barrio Negro Primero se logra apreciar una reafirmación de las personas y grupos con respecto a aquello que son y quieren ser en la sociedad que componen, de modo que el resultado principal de la fiesta sería, pues, la identificación de las personas y los grupos hacia sí mismos y hacia fuera, puesto que se hace evidente que:

> la fiesta es uno de los momentos cumbres, estratégicos, cálidos y significativos para el estudio de una comunidad. Vemos también que los individuos y los grupos se aferran a la fiesta y no quieren dejarla extirparse. Nos llama la atención especialmente el caso de los emigrantes como los primeros defensores de sus fiestas de origen. Finalmente, observamos en la fiesta la realidad de la competitividad y de la lucha de las personas y los grupos en torno al ritual y objetos simbólicos constitutivos de la fiesta; dicho de otro modo, la fiesta implica una pugna por el poder simbólico. (Briones Gómez 1991: 1).

Ahora bien, en el caso de la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero es necesario enfatizar que no estamos ante un "fenómeno" lateral a las sociedades, sino ante un evento que permite ver la sociedad en su complejidad, utilizando la terminología maussiana, es un "hecho social total" que pone en acción todas las demás instituciones sociales y por ende es crucial para la construcción de identidades y alteridades. Estas celebraciones son momentos cumbres, estratégicos,

cálidos y significativos para los grupos sociales, afirmación por supuesto válida, tanto para naciones completas como para comunidades pequeñas como la que es objeto de atención en el presente trabajo.

Es pertinente remarcar un conjunto de elementos que emergen de los diversos estudios socioantropológicos como rasgos comunes que dotan a la fiesta de su perfil como hecho social. Inicialmente podemos referirnos al tiempo de la fiesta como una temporalidad cuyas particularidades la diferencian del tiempo cronológico que marca la cotidianidad, anulándose la noción de linealidad temporal, y rompiéndose la homogeneidad del mismo.

Igualmente es posible subrayar su tenor lúdico como otro de los contornos con los que se perfila la noción de fiesta, apoyándonos aquí en el fundamento durkheimiano de los ritos representativos (Durkheim 1992: 345), abriendo una puerta para que lo imaginario domine la "realidad", permitiendo fluir al mito hacia los dominios del rito, a los elementos de lo sagrado al espacio-tiempo de lo secular y una vez allí mezclándose y constituyendo la fiesta misma, como espacio-tiempo donde se redefinen las identidades y se elaboran las narrativas que contienen las nociones primordiales sobre las que se construye el ser colectivo.

Acudiendo a Duvignaud (1989: 11) las fiestas pueden ser clasificadas en seis categorías: fiestas que solemnizan un acontecimiento de la existencia, fiestas de vuelta a los orígenes, fiestas rituales, fiestas urbanas, fiestas de conmemoración de aniversario y fiestas privadas. Se han conservado estas distinciones para formular la categoría de *fiesta de comunidad local*, reconociendo en ella justamente una ruptura del tiempo lineal, un carácter colectivo que permite la expresión de una comunidad local en un micro espacio social definido, poseedora de un carácter multicomprehensivo y global que le permite abarcar los elementos más heterogéneos dentro de una misma celebración, conjugando lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo civil en su sentido de participación colectiva, y conectando espacios íntimos y públicos en el interior de la comunidad, propiciando la cohesión y articulación social hacia la interioridad del mencionado microespacio social.

Para aproximarnos a la noción de fiesta, requeriremos las palabras de Velazco (1982: 8): "Fiesta es un contexto, un ambiente, un fenómeno cultural global, no reductible a ritual o ceremonia, ni tampoco a una actitud, aun cuando estos dos aspectos –más el de un tiempo diferente–, parezcan condensar el núcleo de significación de la fiesta". En párrafos anteriores se hizo referencia a la temporalidad de la fiesta y subrayamos las particularidades que hacen la diferencia en relación con el tiempo cronológico, anulándose la noción de linealidad temporal y rompiéndose la homogeneidad del mismo. Está presente también el aspecto lúdico de la fiesta y esa posibilidad de vehicular la expresión de una comunidad. Son de igual forma momentos en el que un grupo social pude verse a sí mismo en una de las maneras

particulares de contarse su propia historia al exponerse en "uno de sus modos favoritos de concebirse, a través de sus dramas y héroes más excitantes..." (Da Mata, citado en Klor de Alba *et al.* 1995: 66).

La relevancia de la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero como foco de investigación, reside en la cualidad de ser la única fiesta que se realiza en el barrio, de manera tal que está por sí misma dotada de particularidad por su característica de fiesta central, enmarcada en un ciclo festivo mayor, bajo la influencia de la Feria de la Chiquinquirá como figura dominante en el espectro festivo zuliano y las festividades propias de la navidad.

En esta investigación se comparte la idea de que durante la fiesta se abre:

> una grieta (o brecha) en la vida diaria porque tiene como objetivo capturar emociones, relaciones e ideas frecuentemente adormecidas en los innumerables quehaceres de lo cotidiano, cuando la vida va a remolque de los ritmos inevitables del día y la noche, de la producción y del consumo, del hombre y de la mujer, del niño y del adulto, de la compra y de la venta, del amigo y del extraño, del verano y del invierno, de los patrones del orden y de sus eventuales desvíos y rupturas. (Da Mata citado en Klor de Alba *et al.* 1995: 66).

Es por esta razón que la fiesta es el momento propicio para captar las narrativas que aporten la información sobre esas significaciones que entorno a la identidad/alteridad construyen las comunidades. En atención a lo anterior se entenderá la categoría narrativa como haceres y decires, historias contadas con palabras y acciones en el espacio y en el tiempo, capaces de dar cuerpo a los argumentos que proveen a un grupo una historia compartida y única a través de discursos y practicas propios, o como lo expresa Bertaux (1993: 34), "no solo historias de vida de gentes diversas, sino también la historia de cada una de las pautas, la historia de una cultura, de una institución de un grupo social".

Allí pues, en las "narrativas particulares de un grupo local", como lo es la comunidad del Barrio Negro Primero, en sus relatos y acciones, en su Fiesta de la Purísima, para visualizar aspectos vitales de hombres y mujeres que al ser recurrentes y observables desencadenan y permiten apreciar las relaciones sociales y simbólicas presentes en la cotidianidad y en la eventualidad.

Espacio y simbolización

Al referirnos al Barrio Negro Primero hemos emprendido un recorrido que hace posible avanzar y afirmar que un colectivo culturalmente diferenciado es capaz de

emprender la ocupación de un espacio, con lo cual este deja de ser una superficie, un lote cualquiera o unas coordenadas, porque, tal como lo expresa Fiore (1985: 3), "un espacio objetivo, un espacio *en sí*, de hecho no existe, siendo el espacio ante todo una creación cultural", por lo cual es posible la creación de un espacio por parte de un grupo local como el que nos ocupa.

La sociedades entonces serán creadoras del espacio desde distintas representaciones compartidas colectivamente; por eso algunas "nacen de la geometría, pero las hay también provenientes de la construcción física del espacio e igualmente de un mundo cromático de color urbano, o de símbolos vernaculares" (Silva 1998: 21), de hecho van mucho más allá. Como se refirió al principio, algunos pueblos han creado sus espacios en su historia y religión, como la tierra prometida de los hebreos, para luego legitimar e incluso materializar su creación cultural, otros han concebido su espacio atendiendo a sus relaciones de parentesco o a sus técnicas de pastoreo y posesión de ganado como los pueblos del África nilótica; otros como los aimaras han constituido su espacio de acuerdo a una cosmovisión particular y se relacionan con él de igual manera; tal como lo ilustra la siguiente cita: "Es la Pachamama, la tierra que da sus frutos y protege a las comunidades. La relación con ella es de individuo a individuo y no de individuo a cosa" (Amodio 1993: 35), de lo cual se puede inferir que dondequiera que un grupo emprenda la creación de sus espacios, allí estarán sus símbolos siempre como herramientas de distinción, estarán allí para el ordenamiento de la experiencia y la construcción de lo real, allí cuando un grupo gane o construya un espacio y también cuando lo abandone o pierda.

Debe considerarse también que, "como no existe espacio sino en cuanto creación cultural, el espacio por definición no puede ser nunca neutro: es sobre él que se proyectan todos los sistemas de clasificación simbólica que la sociedad adopta y sobre él se refleja el sistema social mismo, en el espacio el sistema se materializa y se refuerza continuamente" (Fiore 1985: 3).[3] La creación cultural del espacio se presenta entonces como un "hecho social total" (Mauss 1967), "por su riqueza en interrelaciones sociales y por influir prácticamente en todos los aspectos de la vida de las sociedades" (Kottak 1994), a partir del cual es posible extraer consideraciones sobre otros elementos de la cultura, considerando que la creación del espacio es un proceso continuo y necesario que se produce con la participación de todas las posibilidades de ejercicio de la facultad humana de simbolización.

El espacio "culturizado" acoge para algunos autores la categoría de territorio y se convierte entonces en un poderoso elemento capaz de estimular la construcción de identidades puesto que "El territorio en su manifestación diferencial en un espacio vivido, marcado y reconocido así en su variada y rica simbología" (Silva 1998: 52).

---

3 La traducción es responsabilidad del autor del presente trabajo.

Es en el soporte territorial[4] donde comienzan las negociaciones de identidad que interesan a esta investigación, unas se realiza mediante la "asignación de nombres" y otras mediante la colocación de "marcas" , algunas en el espacio doméstico, otras en el espacio público, unas designan al espacio propio, otras al espacio ajeno, y siempre estos procesos se caracterizan por la realización de prácticas simbólicas utilizadas por los diferentes sectores sociales para negociar sentidos, valores y fronteras respecto de "unos" y "otros". De hecho, siguiendo a Marc Augé:

> Si la tradición antropológica ha vinculado la cuestión de la alteridad (o de la identidad) a la del espacio, es porque los procesos de simbolización puestos en marcha por los grupos sociales tendrían que comprender y dominar el espacio a fin de que estos se comprendiesen y se organizasen a sí mismos (1994:17).

Partiendo de esto, intentaremos visualizar en el Barrio Negro Primero las estrategias utilizadas por los inmigrantes colombianos para lograr su posicionamiento en el espacio social del barrio mediante diversas prácticas de apropiación como paso inicial para el recorrido de la diferencia a la identidad, entre las cuales la Fiesta de la Purísima emerge como referente principal.

En este sentido, una de las estrategias mencionadas es la simbolización del espacio, la cual "se da a diversas escalas: se aplica a la casa, a las agrupaciones de casas, a las reglas de residencia, a las divisiones de la aldea (en barrios, en zonas profanas y sagradas), al terruño, al territorio, a la frontera entre espacio cultivado y naturaleza salvaje" (Augé 1994: 17), razón por la cual a continuación se busca presentar algunas distinciones en torno a dicho proceso, puesto que "en especial la simbolización del espacio, es el medio, y no necesariamente la expresión, de la unidad" (Augé 1994: 16).

El espacio nombrado

En este trabajo se hará referencia en primer lugar al ejercicio denominativo, pues, justamente asignar, asumir o recibir un nombre es una acción identificatoria, de hecho, "Nombrar el territorio es asumirlo en una extensión lingüística e imaginaria; en tanto que recorrerlo, pisándolo, marcándolo de una u otra forma, es darle entidad física que se conjuga, por supuesto, con el acto denominativo" (Silva 1998: 48) , acto que, además, por tratarse de la ocupación de unos terrenos

4 Se utiliza la expresión "soporte territorial" intentando tender un puente de sentido con el soporte gráfico o plástico en el cual los artistas de la pintura ejecutan su obra, construyen su relación con superficies que transforman a través de la expresión, en este sentido los habitantes de un territorio desempeñan su acción cultural en el espacio territorializado, en el territorio como soporte.

en condición de pisatarios ilegales es también de una extensión política; valga aquí aclarar que en los primeros intentos de ocupación de las áreas que hoy constituyen el Barrio Negro Primero, se buscó por parte de los pisatarios asignar un nombre que fuera por sí mismo una jugada favorable a su permanencia, como lo corrobora el testimonio del señor Rolando Sequera, fundador del barrio y uno de los actuales miembros directivos de AVENEPRI, quien evoca los momentos fundacionales del barrio:

> [...] en esos tiempos había invasiones por todos lados y muchas se las tumbaban, (señalando en distintas direcciones) entonces llamamos a esto, a la invasión aquella, a la invasión, Betty de Herrera que era la esposa de Luis Herrera [presidente de la república de la época], pero ni así.

En el testimonio anterior, se recoge el primer paso denominativo como acto fallido, como estrategia de posicionamiento equivocada por los pisatarios, error que fue remediado con la asignación de un nuevo nombre para el barrio; con el subsiguiente aprovechamiento de tal denominación. Se hace interesante la reivindicación del nombre de Pedro Camejo (prócer de color nacido en Morichal y protagonista de un emotivo episodio en el cual compartió roles estelares con Simón Bolívar, padre de la patria para venezolanos y colombianos), con lo cual sería más que suficiente para trazar un puente asociativo y argumentar quizá el intento de definir un antepasado común y por ende un "derecho a la tierra" o un nexo de parentesco simbólico entre el origen africano del héroe de la gesta libertadora y el origen afrocolombiano de las familias fundadoras del sector Maicao, quienes al invadir los terrenos que hoy ocupan levantando ranchos, distribuyendo parcelas y ocupando las mismas día y noche, afrontando tanto enfermedades como violencia física bien de parte de la delincuencia como de parte de la represión oficial, harían una demostración de la valentía, el arrojo y el estoicismo que caracteriza tanto al prócer mencionado como a sus descendientes simbólicos.

Pero por más convincente que resulte el párrafo anterior, ese trayecto sería poco viable, pues el nombre propio de Pedro Camejo no es el elegido por los pisatarios para su futuro barrio, sino su seudónimo, es decir, Negro Primero, denominación que en vez de emerger de los anales de la historia patria, con lo cual se descarta una estrategia de enraizamiento de "carácter histórico" como en el caso de otros barrios con nombres de próceres, si no de las jerarquías espirituales del Culto a María Lionza, donde Negro Primero es una figura igualmente protagónica y en este caso encabeza la Corte Negra en dicho sistema religioso con los correspondientes atributos de heroicidad y africanidad, si no su "potencia protectora" y capacidad estratégica de articulación en la esfera religiosa, sobre todo si tomamos en cuenta, de acuerdo con muchos de los testimonios aportados, que se llegó a destacar el alto número de "brujos" que constituían el grupo de pisatarios, independientemente

de que los mismos se dedicaran o no a prácticas de la brujería o el culto a María Lionza.

De manera que opera en la denominación fundacional del barrio una avenencia que atañe a un personaje sagrado con el cual desde el principio se establece una negociación, en este caso una sustitución, donde uno de los nombres, en este caso el de la esposa del presidente de turno, pierde valor, a pesar de ser un denominador de tipo político, y otro cobra valor aún viniendo del sistema religioso, puesto que permite tejer una narrativa conexa a la intimidación de aquellos que podrían amenazar a los pisatarios del Barrio Negro Primero, pues al adquirir el nombre de Negro Primero también reciben, según los distintos testimonios:

- Protección espiritual.
- Respeto por ser brujos.
- Fuerza física.
- Un buen padrino.

Todos estos atributos pertenecen entonces al nuevo denominador, al cual se le incorpora debido a su éxito un alcance político conveniente a los fines de los pisatarios.

El nombre de los sectores

En el barrio Negro Primero se distinguen claramente los sectores que lo componen; a saber: La Redoma, Las Casitas, Las Barracas, Las Cabrias, Los Muros, Los Guajiros, y el sector Maicao o sector central, este último asumido como corazón del barrio y núcleo de la fiesta de la Purísima. El primero es básicamente un área de transición entre el barrio y un parcelamiento despoblado perteneciente a INAVI [Instituto Nacional de Vivienda], una área donde se ubica una improvisada terminal de transporte "pirata" la cual recibe su nombre gracias a una especie de comparación llena de sarcasmo con las otras terminales de transporte de acceso al barrio (como lo son la redoma del Kilómetro 4 de la Carretera de Perijá y la redoma de la Plaza de las Banderas), con escasas viviendas por la parte del Barrio Negro Primero y contiguo a la confluencia de las cañadas El Silencio y Cujicito.

Los sectores siguientes reciben su nombre de acuerdo a características de construcciones presentes, en el caso de Las Casitas se trata de la cercanía de unas pequeñas casas construidas en el lindero de la contigua urbanización San Felipe III; se llama Las Barracas por unas barracas construidas como solución habitacional y posteriormente abandonadas por su inhabitabilidad; Las Cabrias por la presencia de cuatro torres de electricidad de alto voltaje llamadas cabrias; y Los Muros por los muros de contención de la Cañada el Silencio en su parte superior.

En lo concerniente al sector Los Guajiros, la denominación es atribuida por los otros pobladores del barrio debido a que se trata de un asentamiento wayuu surgido después del establecimiento del barrio, mientras que el sector Maicao o central es reconocido como el corazón del asentamiento y es desde donde se puede apreciar una marca determinante espacial relativa a la relación centro/ periferia del barrio, la cual obedece por una parte a la densidad de familias colombianas y, por otra, por tratarse del lugar donde se inició el asentamiento como se expresa en el siguiente testimonio:

> Bueno desde que invadimos este barrio, desde el año, te voy a decir, hace 19 años, en este sector empezamos el Negro Primero, le pusimos Maicao porque mas allá llegaron unos riohacheros y a casi todos los sacaron los guardias y los de Maicao nos quedamos, después latas y latas allá por fuera y allá los guajiros que llegaron después.

Llamar el centro del barrio "Sector Maicao" es por sí misma una marca de procedencia, una afirmación de origen colombiano y de hecho una refundación de la cual se espera lo benéfico de la "referencia", que motiva la denominación en idéntico caso que con el epónimo del barrio. El centro es un bastión ante el resto de los pisatarios, puesto que siendo lo más profundo del adentro es capaz de dar asilo a lo esencial, desde allí:

> parte el movimiento de lo uno hacia lo múltiple, de lo interior hacia lo exterior, de lo no manifestado hacia lo manifestado de lo eterno a lo temporal, procesos todos de emanación y de divergencia donde se reúnen como en un principio todos los procesos de retorno y de convergencia en su búsqueda de la unidad. (Chevalier y Gheerbrant 1993: 273).

El centro, entonces, más que un "punto desde donde se mira al resto", como lo refiere Armando Silva, es el emplazamiento desde donde se irá construyendo el resto del barrio hacia la periferia, pero también donde se recibirá cada reporte de nuevas presencias, y también desde allí se procesará, reactualizará y se responderá hacia lo diverso, siendo esta una práctica identificatoria que permitirá, de acuerdo con la distancia del núcleo simbólico geográfico y discursivo, establecer diferencias, en algunos casos sutiles y en otros tal vez no tanto.

Con lo cual encontramos que existe la asunción de una identidad como colombianos y una conciencia de la diferencia en primer lugar hacia los demás sectores del barrio donde se establecieron los "otros cercanos" con quienes se convive en la cotidianidad como lo son "los guajiros" o " los maracuchos" ; en segundo lugar hacia los otros menos cercanos en los barrios contiguos y en la

ciudad de Maracaibo como ciudad que les acoge como inmigrantes y ante la cual son ellos los que se perciben como diferentes.

La casa y la calle como espacios festivos

La distinción centro/periferia y la distinción fundacional se mantienen y expresan en las marcas que tienen lugar durante la Fiesta de la Purísima: el recorrido de los jóvenes pateando bolas de fuego ilumina la madrugada en el barrio desde el sector Maicao hacia el sector La Redoma, una y otra vez los pateadores imprimen velocidad a las masas de trapo encendido que refulgen en medio de la oscuridad, recorriendo las calles y los callejones, perdiéndose en la oscuridad de las cañadas, y luego emergiendo de estas para seguir entre unos y otros disputándose las bolas de fuego, algunos con los pies descalzos corriendo siempre hacia el este, hacia el sector la Redoma, hacia la profunda oscuridad del exterior del barrio, donde se dejan morir en tímidas hogueras de trapo las bolas de fuego consumidas a fuerza de patadas.

Las distinciones nombradas se advierten también en los testimonios:

> El 8 de diciembre se hace la celebración de la Purísima allá en Colombia, allá tenemos esa tradición, entonces hemos llegado aquí, hemos hecho lo mismo. Y ese mismo día se hace una bola de trapo que se llama la bola e'candela, algo de tradición para ese mismo día y la bola e'candela, es algo que se prende y se tiene en la carretera y se patea, se le da juego, se van caminando de aquí p'allá y de allá pa'ca, calzado uno porque si no le va a doler el pellejo, pero se pasa por donde se comenzó el barrio, porque así se sabe que fue por aquí por donde fue el principio.

De lo cual se puede inferir que las marcas del espacio expresan formas de presencia en el entorno real y simbólico, tal como en el caso de las anteriores, puesto que en el marco de la fiesta la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero dichas marcas delimitan el espacio festivo que queda señalado y en el cual se reactualiza una apropiación a partir de la acción ritual; ya que "Una conquista territorial sólo se convierte en real después del –o más exactamente por el– ritual de toma de posesión, el cual funciona como una copia del acto primordial de la creación del mundo" (Silva 1998: 51). De manera que a través de la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero permite tomar cuerpo en las calles del barrio la re-creación del mundo en el territorio que reivindican como propio los *antiguos invasores*, convertidos ahora en *fundadores*, pues consensualmente han transformado su estatus y fijado los significados sociales de su permanencia remarcando la acción fundacional y dejando señales de su conciencia de centralidad y por lo tanto definiendo las fronteras territoriales y su control sobre el ámbito público del barrio

con una práctica que pudiera ser considerada una marca espacial que exhibe la potencia de la fiesta y de sus protagonistas, como lo son las bolas e'candela, hecho paroxístico de gran carga emocional y simbólica donde "... las bolas de fuego son los ángeles que le fueron a anunciar a la Inmaculada, ellos se presentaban como fuego, como bolas así que la verdad a mi me da hasta miedo".

El testimonio anterior presenta una imagen cuyo contenido es dar aviso de un acontecimiento milagroso (la Inmaculada Concepción de la Virgen). El encendido de las bolas de fuego reactualiza el anuncio de la presencia de la comunidad y de su festividad en honor a la Virgen, pero también se sintetiza una marca de espacio, pues al ser iniciado por adultos se propicia e involucra en el rito la participación de los más jóvenes, quienes se esfuerzan en demostrar pericia, resistencia y valor al dominar el fuego, por frente a la comunidad espectadora ante la cual se enarbolan garantías de fuerza para la resistencia de cualquier amenaza, aparece evocando un ritual de iniciación que involucra a los adolescentes masculinos . Emerge aquí una reminiscencia de aquella *topofilia* sostenida en el "valor humano de los espacios de posesión, de los espacios defendidos contra fuerzas adversas, de los espacios amados" (Bachelard 1975: 28).

Más allá de la relación centro/periferia o de la ocupación espacial, existe un nivel de apropiación del entorno en el cual la intensidad de las relaciones interindividuales es crucial, es justamente el espacio doméstico, ya que en él se estructura la vida familiar e igualmente se hilvana el tejido de las identidades, recuérdese que:

> la macrovisión del mundo pasa por el microcosmos afectivo desde donde se aprende a nombrar, a situar, a marcar el mundo que comprendo no sólo desde afuera hacia adentro, sino originalmente al contrario, desde adentro, desde mi interior psicológico o los interiores sociales de mi territorio, hacia el mundo como resto (Silva 1998: 48).

Es la casa el lugar donde residen los individuos, en ella también suele estar el domicilio afectivo de las personas, allí está su hogar, y un hogar puede ser muchas cosas; incorporando un giro de la sociología, puede ser una posesión, un lugar donde expresar a otros las preferencias propias o los gustos y propiedades personales, la sede de una suerte de industria familiar, un sitio de retiro y aislamiento, un centro de actividades familiares o de interacción con los amigos o puede ser un refugio emocional donde guarecerse de las amenazas de un mundo demasiado rápido, complicado o peligroso.

Establecer una residencia es la más importante de las razones por las cuales se fundan barrios como Negro Primero, puesto que ellos se convierten en el espacio vital de los grupos sociales y esto a su vez requiere de transformaciones que se realizan a través de rituales puesto que "ese habitar no sólo debe significar la

construcción material de la morada, sino habitar el mundo, lo que quiere decir vivirlo desde unos patrones psíquicos y culturales que atraviesan los ambientes materiales" (Silva 1998: 128), de manera que el hecho de ocupar un espacio y luego construir una casa demandan la ejecución de rituales que sirvan de vehículo a la realización de un recorrido del caos al orden. "Esto significa que por efecto del ritual se le confiere *una forma que convierte lo imaginado en real*" (Silva 1998: 52), y así lo verifica en sus dimensiones de desolación la siguiente referencia:

> Cuando llegamos aquí no había ni monte, yo pasaba la noche donde una hermana mía que tenía una pieza aquí cerca en San Felipe, yo me iba a pie y me venía a pie, en el día lo pasaba en el rancho, sin agua ni nada, puro sol, y mi marido llegaba en la tarde y yo estaba con él hasta que me iba y no había sábados ni domingos, puro trabajo. (Comunicación personal, Bruniquilda Periñón, fundadora del barrio Negro Primero).

El esfuerzo de los habitantes del barrio requirió entonces de acciones en el nivel simbólico, sencillamente porque los grupos sociales[5] no pueden vivir sin símbolos, sin ritos, sin aquello que en antropología se denomina ritos de paso, como los bautizos, casamientos, entierros o sin fiestas, aún en condiciones en las que haya opiniones adversas, como la que se ilustra a continuación, relatándonos los inicios en el espacio doméstico de la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero:

> Al principio los promotores d'esto por este lado éramos Juancho y nosotros, *al principio nos decían brujos, nos decían locos, estos colombianos sí tienen vainas*, pero ya, con el pasar del tiempo la gente se ha ido adaptando y tú te das cuenta cómo ha sido, tanto venezolanos como colombianos estamos unidos, no solamente aquí en esta parte, si no en la parte de allá abajo también, porque para nosotros es muy grande la luz de estas velitas, que es la luz de la Inmaculada que uno prende con fe de que todo este en armonía, *primero en la casa de uno* cuando uno se despierta en la madrugada, con fe, después los farolitos que uno los pone en la calle y la gente los ve y después la bola de fuego.

Se verifica en el testimonio anterior la existencia de una primera distinción espacial, la doméstica, teniendo la casa como espacio nuclear de la fiesta, pues como dice Bachelard, "la casa es un cuerpo de imágenes que dan al hombre razones o ilusiones de estabilidad". Allí se arman los dispositivos que durante la fiesta se utilizan para singularizar la presencia de cada familia y de la comunidad de creyentes que participa de la fiesta, pues es en cada hogar donde los niños realizan los farolitos, las cadenetas, las bolas e'candela y es desde allí que emerge,

---

5 Esto es pertinente a todos los grupos humanos y no tan solo los grupos locales constituidos por población inmigrada.

tal como lo presenta el informante, la luz que representa a la deidad (Inmaculada Concepción) emergiendo desde el interior de la morada, desde la oscuridad de la cual se habla en un principio. En la intimidad de la casa es donde toma cuerpo un pequeño rito de manifestación doméstica, de evocación íntima del caos que se organiza con la inclusión de la luz, de las velitas, como referente empírico de la esperanza y simultáneo a la oración y elevación de peticiones a la virgen. La precondición de oscuridad, al despertarse en medio de la noche, influye en el estado emocional de los participantes de este rito donde el mundo es recreado desde el caos.

El fuego se enciende en la oscuridad, en su ineludible oposición bipolar naturaleza-cultura.[6] Evoca en su desplazamiento la ascensión de la Inmaculada, su tránsito por la oscuridad hacia el cielo y su compromiso de traer a sus fieles la luz de Dios. "Elevación y poder son efectos sinónimos" (Durand 1986: 127), por eso la ascencionalidad simboliza los logros, los triunfos sobre la adversidad, condición clave en el personaje de la Purísima, mujer-virgen-madre festiva y flameante que desde el espacio doméstico recupera , organiza y define la presencia de quienes la veneran.

Una segunda distinción es la del ámbito colectivo, los farolitos que marcan el entorno, las calles. En los relatos está presente el cuidado de las velas, su colocación y traslado en faroles hasta las aceras y calles del barrio, lo cual nos permite compartir el juego metafórico que nos presenta Bachelard (1975: 22) cuando dice "de la vela a la lámpara, hay, para la llama, algo así como una conquista de la sabiduría. La llama de la lámpara está ahora disciplinada gracias al ingenio del hombre. Es, totalmente, por su oficio, simple e importante, dadora de luz", imágenes que nos refieren a la reafirmación colectiva que significa la conquista del espacio común, a la sabiduría guardada en el hecho de lograr equilibrio en la vida de una comunidad urbana como el Barrio Negro Primero.

La tercera distinción tiene que ver con la que pudiera ser considerada una marca de la potencia de la fiesta y sus protagonistas, el encendido de las bolas de fuego, hecho paroxístico iniciado por adultos y en el cual participan los más jóvenes, promesas de permanencia en el futuro, jugadores, esforzándose en demostrar pericia, resistencia y valor, por una parte frente al fuego y por otra de cara a

6 El fuego es la única fuerza de la naturaleza que el hombre ha conquistado pudiendo reproducirla a voluntad y desatar su poder. En el ámbito antropológico marca la distinción entre lo crudo y lo cocido y en las diversas mitologías existen numerosos héroes y dioses que por mediación del fuego aportan la civilización a los humanos, como por ejemplo Prometeo, portador del fuego, civilizador de la humanidad, Agni, dios hindú de los cinco fuegos que escalando el cielo se libera del pecado y a los hombres de la maldición de su animalidad, Cristo y el fuego de pentecostés sobre los apóstoles y la virgen, Moisés y las tablas de la ley recibidas de un dios que se presenta como el fuego de una zarza ardiente.

la comunidad espectadora, algunos relatos aluden a esta marca diciendo: "Las bolas de fuego son los ángeles que le fueron a anunciar a la Inmaculada, ellos se presentaban como fuego, como bolas, así que la verdad a mí me da hasta miedo".

Es interesante recordar que la circulación de las bolas de fuego se inicia en el sector Maicao del barrio, el sector central cuya constitución poblacional está conformada por inmigrantes a quienes correspondió afrontar en un determinado momento la segregación y la violencia de los organismos oficiales, en los ámbitos del barrio en los que pudieron permanecer.

Es interesante para finalizar recordar que "Los hombres pueden variar, pero lo que evocan es siempre la interrupción controlada y deliberada de la rutina, la pausa que permite reflexionar y reordenar los valores y las relaciones sociales y de poder más profundamente arraigadas en la sociedad. Por lo tanto es en las fiestas es donde se puede entrar en contacto con una igualdad sustantiva" (Da Mata, citado en Klor de Alba *et al*. 1995: 67). Aquellos migrantes que lograron configurar la cohesión en el Barrio Negro Primero, alcanzaron la posibilidad de reconocerse entre ellos como iguales, construyendo la diferencia simbólicamente con el otro, estableciendo efectivamente su definición en el juego de las identidades.

A manera de conclusiones

En el presente trabajo se ha podido constatar, que a través de la fiesta de un grupo local, como es el caso de la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero, es posible estudiar a diferentes niveles la construcción y negociación de identidades de una comunidad.

Los migrantes colombianos han presentado a la comunidad sus rasgos culturales propios como contribución a la constitución y afirmación del colectivo, mientras que simultáneamente han definido como propio un espacio crucial marcándolo a través de las prácticas simbólicas proyectadas desde el espacio doméstico hasta el ámbito social del barrio.

Las dinámicas de ocupación, simbolización y apropiación espacial y en torno a la Fiesta de la Purísima han permitido al investigador verificar el valor de dicha fiesta como narrativa compleja y distintiva de los habitantes del Barrio Negro Primero.

Se considera también concluyente que el establecimiento y crecimiento del barrio ha resultado exitoso para los migrantes razón por la cual la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero es una oportunidad para evidenciar sus logros, frente a los diversos sujetos que se presentan como alteridades diversas, con quienes interactúan en la fiesta siempre en un marco de cordialidad por tratarse de un

acontecimiento particular del barrio, evento que crea las condiciones propicias en el ánimo colectivo para que la población colombiana exprese su asunción de una nueva identidad como colombo-venezolanos y la haga notar en espera de aceptación colectiva, lo cual consigue en un contexto festivo que facilita la tolerancia.

Se ha podido realizar una aproximación a ciertos elementos que podrían ser significativos como instancias comprometidas en la construcción de identidad de los habitantes del Barrio Negro Primero, los juegos del espacio y el tiempo así como la asignación de pertenencia compartida de las prácticas de la fiesta, junto a la eficacia simbólica de la misma, que sirven para estimular la solidaridad y permitir la negociación de identidad a sus protagonistas.

Es posible afirmar también que es el soporte territorial donde se enfatizan las negociaciones de identidad que interesan a este documento, unas se explicitan mediante la "asignación de nombres", y otras mediante la colocación de "marcas" , algunas en el espacio doméstico, otras en el espacio público, unas designan al espacio propio, otras al espacio ajeno y siempre estos procesos se caracterizan por la realización de prácticas simbólicas utilizadas por los diferentes sectores sociales para negociar, sentidos, valores y fronteras respecto de "unos" y "otros".

De manera que la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero funciona como el espacio-tiempo en el cual emergen algunas maniobras distintivas desde las narrativas y dinámicas espaciales que permite a los habitantes del Barrio Negro Primero construir sus identidades.

Referencias citadas

Amodio, Emanuele. 1993. *Formas de la alteridad*. Quito: Ediciones ABYA-YALA.

Augé, Marc. 1994. *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.

Bachelard, Gastón. 1975. *La llama de la vela*. Caracas: Monte Avila Editores.

Bertaux, Daniel. 1993. "De la perspectiva de la historia de vida a la transformación de la práctica sociológica". En: José Marinas y Cristina Santamarina, *La Historia oral: Métodos y experiencias*. Madrid: Edit. Debate.

Briones Gómez, Rafael. 1991. Identidad y poder en las fiestas patronales de Los Guájares. *Gazeta Antropológica*. (8).

CEPAL-CELADE PEA. OIT. 1976. *Indicadores del desarrollo económico y social de América Latina*. Buenos Aires: Edit. CEPAL.

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. 1993. *Diccionario de los símbolos*. Madrid: Herder.

Durand, Gilbert. 1986. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Tauro.

Durkheim, Emile. 1992. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Edit. Anal Universitaria.
Duvignaud, Jean. 1989. *El tiempo de fiesta*. París: El Correo de la UNESCO, año XLII, no. 12.
Fiore, Bárbara. 1985. Antropologia dello spazio. *La Ricerca Folklorica*. (11). Grafo Edizioni. Brescia, Italia.
García Gavidia, Nelly. 1991. Persistencia de lo sagrado. Notas para la comprensión de la fiesta. *Opción*. (11).
Klor de Alba, Jorge *et al*. 1995. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. T. IV*. Madrid: Siglo XXI.
Kottak, Conrad. 1994. *Antropología*. Madrid: Mc Graw Hill.
Mauss, Marcel. 1967. *Introducción a la etnografía*. Madrid: Ediciones ISTMO.
Silva, Armando. 1998. *Imaginarios urbanos*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
Urzúa, Raúl. 1979. *El desarrollo y la población en América Latina*. DF México: Siglo XXI.
Velazco, Honorio. 1982. *Tiempo de fiesta*. Madrid: Edit. Tres-Catorce-Diecisiete.

El culto a Hugo Chávez en Venezuela: ¿santo, ser vergatario o muerto poderoso?[1]

Luis Alonso Hernández[2]

El contexto

El 23 de Enero es una populosa parroquia ubicada en uno de los cerros del oeste de Caracas conocida por su irreverencia. En este lugar abundan los murales en honor al Che Guevara, Simón Bolívar, el comandante Hugo Chávez y hasta una plaza se inauguró para recordar a Manuel Marulanda, alias Tirojifo, fundador de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia. Además, es el epicentro del culto al líder de la revolución bolivariana, a quien se le erigió una capilla que lleva por nombre *Santo Hugo Chávez del 23,*[3] lo que evidencia

---

1 Original tomado de: Hernández, Luis Alonso. 2018. El culto a Hugo Chávez en Venezuela: *¿santo, ser vergatario o muerto poderoso? Ciencias Sociales y Religión*. (28): 114-128.

2 Luis Alonso Hernández (El Vigía, Mérida) es licenciado en Comunicación Social, mención Periodismo Impreso, de la Universidad del Zulia (LUZ); magíster en Investigación Educativa, por la Universidad de Carabobo; y magíster en Antropología Social, por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Buenos Aires. Es profesor asociado adscrito al Departamento de Humanidades de la Facultad de Ingeniería, de la Universidad de Carabobo, y de la Escuela de Comunicación Social de la Universidad Arturo Michelena, de la cual es director. Durante su carrera ha hecho desplazamientos entre el periodismo y la antropología cultural, lo que lo ha llevado a realizar trabajo de campo en sectores populares urbanos de la ciudad de Caracas, investigando isomorfismos entre religiosidad popular y política, línea de investigación que desarrolla desde hace cinco años. En este contexto, uno de sus artículos sobre la sacralización de Hugo Chávez le valió en 2018 un premio de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur. Actualmente se encuentra culminando su tesis doctoral en Antropología Social y Cultural, estudios realizados en la Universidad Nacional de San Martín en la República Argentina, gracias a una beca de finalización de Doctorado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

3 El 23 hace referencia a la parroquia 23 de Enero, ubicada en uno de los cerros que bordean la capital venezolana. Su nombre a la vez conmemora el 23 de enero de 1958, día en que fue derrocado el dictador Marcos Pérez Jiménez. En lo más alto del cerro está el Cuartel de la Montaña, instalación militar donde reposan los restos de Hugo Chávez. El

que en Venezuela, al igual que en otros países de América Latina, es común apreciar la construcción de altares populares para venerar a difuntos considerados excepcionales por la gente.

Estos personajes en vida e indistintamente de la esfera en la que se desenvolvieron, ejercieron un poder e influencia considerado fuera de lo común, en la que se pliega la excepcionalidad de sus propias áreas con lo sagrado, como es el caso de Evita Perón (Taylor 1981), la cantante de cumbia argentina Gilda (Martin 2007). el ícono del tango Carlos Gardel (Carozzi 2003, 2004) o, en el campo de la medicina venezolana, el doctor José Gregorio Hernández (Ferrándiz 2004).[4]

Sobre el caso de Hugo Chávez en particular, esta textura sagrada que tuvo en vida se afianzó tras su fallecimiento, en especial, por las acciones que emprendió en beneficio de los más pobres y excluidos, lo que parece ser una constante en algunas elevaciones populares venezolanas, como el caso de Jacinto Plaza, muerto en 1901 y considerado padre de los pobres (Franco 2011) y Machera, especie de Robin Hood criollo que robaba casas de gente rica para ayudar a los más necesitados en su comunidad.[5]

Volviendo a Hugo Chávez, la forma peculiar en la que apareció en la esfera pública, tras protagonizar un intento de golpe de Estado contra el gobierno del presidente Carlos Andrés Pérez el 4 de febrero de 1992 –en momentos de fuerte crisis económica y sonados hechos de corrupción– representó para algunos una especie de Mesías.[6] En términos de María Julia Carozzi (2003), se trata de un

---

23 de enero pertenece al municipio Libertador, jurisdicción del Distrito Capital y para 2011 tenía una población de 77.434 habitantes, de acuerdo al Instituto Nacional de Estadísticas. Es considerado un baluarte revolucionario por las victorias electorales alcanzadas en ese lugar por las fuerzas que agrupan al chavismo.

4 El doctor José Gregorio Hernández es el santo popular más emblemático de Venezuela. Fue un médico venezolano nacido en el pueblo de Isnotú, estado Trujillo, en 1864. Se crió en una familia conservadora y rigurosamente católica. Era considerado un médico piadoso o médico de los pobres. El 29 de junio de 1919 fue atropellado por uno de los escasos carros que circulaban por Caracas, conducido por un paciente suyo.

5 Jacinto Plaza vivió en la ciudad de Mérida. Era ateo y anticlero, por eso la iglesia católica le negó la santa sepultura, pero sus devotos afirman que, por un prodigio, su cuerpo fue depositado en el cementerio. Tenía una tienda, compraba a buen precio la cosecha de campesinos y pagaba entierros a los más pobres. Por su parte, Machera es un muerto milagroso muy famoso en los Andes venezolanos. Murió en 1977 a los 21 años tras una fuerte persecución policial en la que le propinaron más de 30 balazos. Se hizo conocido por sus andanzas criminales, era temido pero bondadoso.

6 Una singularidad de algunos santos populares o muertos milagrosos en Venezuela es la rebeldía frente a poderes establecidos. En los casos de Plaza, Machera y Chávez, sus biografías míticas destacan su bravura y carisma, además del lugar de origen: familias pobres oprimidas por los ricos. En el caso de Chávez, su discurso tuvo un fuerte componente de lucha de clases en el que mezclaba pasajes bíblicos en los que los más precarizados eran

ser excepcional que en parte del imaginario popular fue y sigue siendo único, insustituible, "con los que es posible identificarse, de los que es posible recibir desde favores, alegrías, a los que es posible imitar y cuyo contacto directo es considerado siempre numinoso" (Carozzi 2003: 59).

Esta sacralización temprana sobre la figura de Hugo Chávez[7] fue vista por el antropólogo Michael Taussig, quien recorría Venezuela a principios de la década de los noventa y observó, tras la insurrección militar y posterior encarcelamiento del líder rebelde, cómo se pronunciaba en las barriadas de Caracas una plegaria dedicada al teniente coronel Hugo Chávez:

> Chávez nuestro que estás en la cárcel, santificado sea tu nombre, venga a nosotros tu pueblo, hágase tu voluntad, de la nuestro país, la de tu Ejército, danos hoy la confianza ya perdida y no perdones a los traidores, así como tampoco perdonaremos a los que nos traicionan, no nos dejes caer en la corrupción y líbranos del presidente. Amén. (Taussig 2015[1997]: 128).

Tras su muerte siendo presidente, se afianza el culto a Hugo Chávez Frías. Gobernó desde el 2 de febrero de 1999 hasta que perdió la lucha contra el cáncer el 5 de marzo de 2013, apenas a tres meses de su reelección. Algunos relatos nativos afirman que el cáncer del presidente fue inoculado por sus enemigos, lo que acentúa la muerte trágica y temprana, otra característica de muchos santos populares o muertos milagrosos en Venezuela. Para sus seguidores no murió, sino fue "sembrado", es decir, todo su legado echa raíces y se expande, lo que es interpretado por devotos y simpatizantes como una forma de energía viva que se mantiene operando entre los vivos.

Durante el quinto aniversario de la muerte del comandante Chávez –2018– evidencié que en los espacios de la televisión pública venezolana, periodistas

---

los buenos, los que estaban con él y los malos, el demonio encarnizado en la oligarquía (Pollak-Eltz 2000).

7 Tomo sobre prácticas de sacralización la posición de Eloísa Martín quien se refiere a prácticas que comprenden los diversos modos de hacer lo sagrado, de inscribir personas, lugares y momentos en esa textura diferencial del mundo habitado. La autora destaca que hablar de prácticas de sacralización nos permite: evitar las concepciones dualistas que dividen en sagrado y profano y definen lo popular en contraposición a lo institucional, lo oficial o lo dominante; permite acceder a los híbridos: las prácticas nativas combinan religión con política, arte, música o economía, de forma que exceden al modelo modernocéntrico de división en esferas; volver visibles los conflictos, no apenas entre la iglesia y los laicos, sino con el propio núcleo de las prácticas de sacralización: así no es necesario descartar los casos que no se adecuan al modelo clásico de devoción ni imponerles definiciones o lógicas ajenas; designar una práctica específica (lo que es diferente a afirmar que "todo es religión") pero no abstracta: su contenido es definido por los devotos (Martín 2007: 78-79).

e invitados a programas se referían a este aniversario como el de la siembra del comandante eterno y supremo. Además, en la pantalla apareció durante todo el día la figura de un árbol con múltiples y profundas raíces.

Además, se le llama el santo-presidente de los pobres, los desamparados, negros e indígenas, tal como me informó Elizabeth Torres, guardiana de la capilla ubicada en el 23 de Enero, específicamente en el sector La Planicie, a unos 200 metros del Cuartel de la Montaña, instalación militar donde descansan los restos de Chávez y que sirvió de cuartel para las tropas sublevadas en febrero de 1992.

Entidad polisémica

Como en otros casos de la llamada religiosidad popular en América Latina, el mundo de los muertos continua interactuando con el mundo de los vivos. En el caso de Hugo Chávez, esta devoción se expresa de distintas maneras. Durante mi estadía en el 23 de Enero en el primer cuatrimestre de 2018, escuché a devotos y simpatizantes referirse al ex mandatario de diversas formas, lo que evidencia que estamos frente a una entidad que es polisémica.

Por ejemplo, la ya mencionada Elizabeth Torres le llama un ser *vergatario* que está al lado de Dios con cierta licencia para interceder y actuar en el plano terrenal. En vocabulario venezolano *vergatario* representa a una persona excepcional, fuera de lo normal. La Real Academia Española la define como un venezolanismo para referirse a alguien que sobresale o destaca por alguna cualidad, sobre todo por su valor o fuerza. Incluso, la palabra fue popularizada por Chávez en vida cuando impulsó el ensamblaje nacional de un teléfono celular para competir frente a las grandes corporaciones mundiales. Este aparato fue denominado "*el vergatario*".

El ser vergatario, entonces, es una categoría en la que la forma sacralizada de Hugo Chávez tendría cierta autonomía para actuar, de acuerdo a la cosmovisión de Elizabeth,[8] quien reafirma que Chávez fue un ser divino enviado con permisología para "enderezar" a Venezuela, "para que el pueblo desprotegido despertara, así como Simón Bolívar fue enviado hace 200 años". Igual, se nota un imaginario sobre la muerte en el que *seres vergatarios* no mueren, sino que siguen interactuando en la tierra así como algunos héroes patrios, entre ellos el Libertador, a quien se le rinde culto en algunos estados del país.

Adicionalmente, otro de mis informantes, un sargento de la Milicia Bolivariana –integrada por civiles– que le adjudica poderes sobrenaturales a Chávez, lo

8 Elizabeth se considera católica no practicante. Crítica a los curas y no va a misa porque, según ella, se han politizado y la mayoría de los sacerdotes está en contra del ideal bolivariano.

denomina un muerto poderoso que le ha hecho algunos favores pero que no tiene nada que ver con Dios ni la iglesia católica. Pollak-Eltz (1987) indica que en Venezuela un muerto milagroso –o poderoso– es una noción popular que se designa a aquellas personas que luego de su muerte hacen favores y milagros a los vivos, distinguiéndose así de los muertos comunes y de otros muertos públicos. Observo que por su condición de ateo se cuida de vincularlo a categorías propias del catolicismo. Mientras que devotas católicas con quienes compartí en la capilla están seguras que Hugo Chávez es un santo mediador con facultad para obrar milagros, por lo que acuden en agradecimiento regularmente a rezar, llevar ofrendas y a "hablar con el comandante eterno". Estas tres formas evidencian un imaginario en el que la muerte juega un rol importante en la vida de los vivos, estableciéndose una relación casi humana entre sujetos comunes y entidades con cierta textura sagrada.

Esa presencia impulsó, como pude constatar en varias santerías de la avenida Baralt de Caracas, la proliferación de toda una cultura material-religiosa: bustos de la imagen del comandante Chávez elaborados con yeso vestido de civil y militar; rosarios católicos y estampitas con su rostro acompañadas de una adaptación del Padre Nuestro y una oración propia. Además de la capilla en el 23 de Enero, también observé en hogares de algunas devotas la imagen del mandatario colocada en altares al lado del Sagrado Corazón de Jesús, la Virgen María, el doctor José Gregorio Hernández y el Libertador Simón Bolívar, acciones que han sido condenadas por la Conferencia Episcopal Venezolana, instancia que acusa de idolatras a quienes veneran a esta controversial figura.

En estas prácticas se aprecian manifestaciones profundas en las que intervienen toda la subjetividad del devoto y/o simpatizante en relación con el santo, muerto poderoso o ser vergatario, lo que implica procesos de identificación, autoentrega, confianza y amistad entre los creyentes y esta entidad polisémica. Las descripciones y afirmaciones de los nativos evidencian en este caso, como también lo muestran algunos trabajos recientes de la antropología latinoamericana –Carozzi (2003), Martín (2007a, 2007b) y Calavia (2009)–, que se va consolidando una forma devocional hacia la imagen de Hugo Chávez basada en la confianza, con potencia para operar en el mundo de los vivos y en algunos casos interceder ante Dios para conseguir favores divinos. De esta manera, en términos de Renata Menezes (2009) se consolida el prestigio de la figura sacralizada por la manifestación de poder y la fe expresada por devotos y simpatizantes.

Esta confianza y expresiones de fe las detallé con las oraciones que se pronuncian en la capilla, en especial, la Oración al Comandante Chávez, quien María del

Carmen,[9] una de las devotas de *Santo Hugo Chávez del 23*, me invitó a repetir durante una de sus visitas semanales a la capilla y que, en honor a la observación participante, acepté sin problemas:

> Señor y Dios nuestro, tú escogiste a nuestro comandante Chávez como el hijo del pueblo de Bolívar, para que nos guiara hacia un futuro mejor. Fue hacedor de la patria socialista con espíritu justiciero y libertario, y nos lo presentas como Cristo de los pobres, el guerrero del amor, prócer de la nueva independencia. Ángel que bajó a estas tierras, a estos mares, a estos vientos. Creo en Chávez en comunión con todas las religiones. Creo en Chávez en comunión con todos los pueblos de Dios. Creo en su mano milagrosa, amiga y socialista, en su verbo santo que cura los males de los más pobres. Creo en Chávez y en el milagro de nuestra patria grande, por su sacrificio hoy es viento sabanero y nuestro protector eterno. Somos con él. Todos somos con Chávez. Creo en Chávez como hermano, él es mi comandante y yo también soy Chávez y tengo el poder del amor por la patria, por el prójimo. Creo en Chávez, creo en el pueblo, creo en Dios todopoderoso. Amén.

Pero no todos en el 23 de Enero consideran que la figura sacra del líder político obra para el bien. Al enterarse de mis indagaciones en esta barriada caraqueña, me abordó una anciana de unos 70 años. Muy enérgica me dijo: "tengo que hablar con usted". Le dije que me interesaba escucharla. La anciana, una evangélica pentecostal, se quejó por la santificación popular de Chávez, a su juicio, se trataba del "mismísimo demonio". Interpretaba bíblicamente lo que ocurría en Venezuela y advertía que las cosas se pondrían peor mientras el pueblo no rectificara, mostrando las tensiones que surgían en el lugar entre católicos practicantes y no practicantes que veneraban a *Santo Hugo Chávez*; simpatizantes del chavismo –no católicos– que le adjudican cierto poder y, católicos practicantes y evangélicos que señalan al resto como idólatras. En este sentido, la anciana evangélica me comentó:

> Mire, Chávez fue puesto por Dios en la presidencia, yo voté por él, pero se alejó del camino de Dios, en el Palacio de Miraflores se hacía brujería, se invocaba el mal, por eso Dios lo quitó. Ahora pagamos el castigo. Claro que hace milagros, pero detrás de todo está el Diablo, agrega (nota de campo).

9 No se usa el nombre real. María del Carmen se considera una buena católica, va eventualmente a misa, simpatiza con la revolución y cree que la iglesia no puede cuestionar la veneración pública al Santo Hugo Chávez del 23.

La capilla

La visibilización del culto a Chávez se dio tras la construcción de la capilla en el 23 de Enero, apenas a veinte días de su muerte. Fue levantada por vecinos con apoyo de los llamados colectivos. Los colectivos y grupos humanistas son agrupaciones vecinales que en teoría se encargan de profundizar el legado de Hugo Chávez en la promoción de la democracia, los grupos políticos y las actividades culturales. Igualmente prestan ayuda en programas educativos, centros de cuidado infantil, centros de rehabilitación de drogas y programas deportivos. También organizan a los vecinos para proteger a las comunidades de delincuentes comunes. Sin embargo, la oposición venezolana e instituciones como Human RightsWatch los catalogan de bandas armadas que utilizan la violencia con impunidad y acosan a opositores políticos del gobierno venezolano.

Hasta ahora es la única capilla pública que se conoce. De esta manera, el padre de la llamada revolución bolivariana hizo su aparición en el espacio público de otra forma muy distinta a la de 1992: revestido de cierta textura sagrada con licencia divina para actuar en el mundo de los vivos.

La pequeña instalación mide unos 4 por 4 metros aproximadamente. En sus inicios era azul, pero la pintaron de beige con ocre para estar en sintonía con los colores del Cuartel de la Montaña. En la parte externa tiene una pequeña cerca de unos cuarenta centímetros con una puertita. En las noches se cierra la puertita pero no es garantía de seguridad. Cualquiera la puede saltar. La idea es que esté abierta al público las 24 horas. Desde hace un año (marzo de 2017) se colocó un nuevo busto del presidente Chávez. Lo tuvieron que pegar a una repisa de vidrio ya que el anterior se lo robaron. A los costados se colocaron dos palmas para adornar la entrada. Siempre han estado y lucen muy cuidadas. Del lado derecho de la entrada cuelga un cuadro con la imagen de Simón Bolívar que dice: 23 de Enero. Comuna Socialista Simón Bolívar.

En la parte superior de la capilla, el nombre que recibe: *Santo Hugo Chávez del 23*. Ya dentro de la capilla se evidencian formas propias del sincretismo religioso venezolano, es decir, rostros de Hugo Chávez entremezcladas con imágenes de santos y vírgenes propias del catolicismo oficial. Al fondo de la capilla una gigantografía impresa en vinil muestra a la izquierda la imagen del Nazareno de San Pablo, advocación de Jesucristo cargando la cruz en la séptima estación del viacrucis, venerado en Caracas en especial durante el miércoles santo en una procesión que dura unas cuatro horas. Del lado derecho está Hugo Chávez con uniforme y en saludo militar. Al fondo de ambas imágenes el 23 de Enero. En la parte superior con signos de admiración la frase: ¡Dios con nosotros!, y seguidamente en pregunta: ¿Quién contra nosotros?

De la parte superior cuelga un enorme rosario, hecho a mano por un artesano y donado a la capilla. Debajo de la gigantografía Elizabeth colocó una repisa de vidrio. Al centro de la repisa un cuadro de Hugo Chávez con uniforme. Delante del cuadro, la taza de café y un vaso de agua. Todas las mañanas Elizabeth le sirve café al comandante. También está un pequeño busto de Chávez con el uniforme del ejército venezolano. No hay imágenes del expresidente vestido de civil. De izquierda a derecha ocho vírgenes acompañan el busto y cuadro del comandante Chávez. Dos imágenes de la Virgen del Carmen, en Venezuela esta advocación es la patrona del Ejército. Se dice que Chávez era devoto de la Virgen del Carmen.

Al lado, una pieza de la Virgen de Coromoto, patrona de Venezuela; seguidamente la Virgen del Valle, patrona de los pescadores y cuya procesión congrega a decena de miles de personas en la isla de Margarita cada 9 de septiembre; la Virgen de Fátima; el Divino Niño de Atoche; la Virgen de la Paz y la Rosa Mística. Desconozco la advocación de la octava virgen. Debajo de la repisa hay varias plantitas, a los costados también hay jardineras con varias matitas ornamentales. Son cuidadas por Elizabeth. Me cuenta que a veces las vecinas le ayudan a mantener la capilla en orden, "pues los fines de semana sube mucha gente".

En las esquinas de las jardineras se instalaron plataformas de metal en forma de escalera para que las personas enciendan sus velas. Sin embargo, Elizabeth es cautelosa para evitar incendios. En la plataforma del lado izquierdo quedó grabada con la cera de una vela derretida una curiosa imagen. Elizabeth y visitantes aseguran que es la Virgen María con la espada de Bolívar. Según ella, detrás de la virgen se aprecia también el rostro del Libertador. Al lado de la misma plataforma ubicada del lado izquierdo está un cuadro de Bolívar, pero no el clásico, este es el Bolívar con rasgos mulatos elaborado tras la exhumación de los restos del Libertador en el año 2010. Según los seguidores de Chávez, ese es el verdadero Simón Bolívar. Fue llevado por estudiantes de bachillerato que suben a pedir para aprobar los exámenes.

Elizabeth decidió colocarlo a la vista de todos. También colocó una cartulina con imágenes de Hugo Chávez, en especial de sus ojos vigilantes, muy usados en las campañas electorales del Partido Socialista Unido de Venezuela tras la muerte del presidente. Esta imagen de los ojos de Chávez se ha comercializado en Caracas, hasta en tazas de café aparecen. Pintado con creyones, dentro de la cartulina se ven varias banderas, entre ellas la venezolana, de Cuba, Ecuador, Argentina, Bolivia y Palestina. Sobre la cartulina, una especie de plato de metal con el escudo venezolano. Fue un regalo de Elizabeth a la capilla que cuida con tanto recelo. La cartulina la dejaron unos colegiales.

Del otro lado (derecha) la bandera de Argentina, un regalo de una pareja proveniente de Buenos Aires que quiso pasar a saludar. Según Elizabeth, pidieron

perdón a Chávez porque los argentinos se alejaron de su proyecto para unificar a la América Latina y escogieron en 2015 a Mauricio Macri como presidente. Comenta que Diego Armando Maradona visitó la capilla y también dejó la bandera de su país, pero está guardada en la casa de Elizabeth. La expresidenta Cristina Fernández también habría pisado la capilla. Debajo de la bandera albiceleste, un recuadro hecho a mano dice: "¡Chávez vive, la lucha sigue! El gigante Chávez es nuestro líder mundial. Hasta la victoria siempre". Lo llevó un hombre del interior del país en agradecimiento por un favor recibido por Chávez. Le pregunto a Elizabeth sobre el milagro y me dice que le curó un cáncer de próstata y le consiguió una casa de la Misión Vivienda. Tenía dos años solicitándola y nada que le asignaban, pidió a *Santo Hugo Chávez del 23* y a los dos meses le dieron apartamento en Fuerte Tiuna, instalación militar a la entrada de Caracas.

Sobre la bandera un pequeño recuadro o plaquita tiene la imagen de un Chávez pensativo, al lado un texto que afirma: "Gracias mi presidente eterno Hugo Chávez por el favor concedido". Las siglas NYGV. 2014. Esta placa fue un obsequio de una devota, habitante del 23 de Enero y le adjudica a Chávez haberse levantado de la silla de ruedas, cuando el discurso biomédico la condenó a estar postrada el resto de su vida a consecuencia de un aparatoso accidente de tránsito. Cerca de la placa, otros recuadros de Chávez y una oración al Nazareno de San Pablo.

También cuelga una especie de manta del Movimiento Proyecto Popular. Elizabeth no me supo explicar de quienes se trata, igual dejaron ese obsequio. El techo de la capilla reafirma la mezcla de símbolos patrios y religiosos, lo engalana la bandera venezolana, el tricolor nacional: amarillo, azul y rojo.

A pesar de los señalamientos de algunos sectores conservadores sobre la presencia en el espacio público de la capilla, los devotos y simpatizantes afirman que este espacio es tan válido como la propia catedral o cualquier templo católico. Defienden el derecho que tienen de adorar y llevar al panteón de los santos a quien consideran el "comandante eterno y supremo", retando las jerarquías institucionales y reconfigurando acciones religiosas consideradas antihegemónicas en términos de Otto Maduro (1977).

Elizabeth Torres cuenta que algunos sacerdotes del 23 han oficiado misas y que sube mucha gente a rezar y conversar con Chávez. No duda que el pequeño espacio es una especie de portal que facilita la comunicación entre el la tierra y el cielo, evidenciando el componente cosmológico que Pablo Semán (2001) adjudica a la religiosidad popular, pensada por el autor como expresiones en contraposición a la tendencia propia de la modernidad, que instauró categorías occidentales con carácter universal tal como lo ha expuesto Chakrabarty (2008). En el caso religioso, la modernidad legitimó a unos credos por encima de otros, específicamente aquellos que divorciaban a los hombres y los dioses.

En este sentido, "la visión cosmológica está más acá de las distinciones entre lo trascendente y lo inmanente, entre lo natural y lo sobrenatural, y supone que lo sagrado es un nivel más de la realidad" (Semán 2001: 54). Esta situación hace que en los sectores populares como en el 23 de Enero el contacto con lo divino forme parte de la cotidianidad y se establezca una relación menos rígida que las impuestas por las jerarquías institucionales que por lo general son inflexibles.



La capilla en el 23 de Enero. Fotografía del autor

Relación entre iguales

En las prácticas de sacralización en torno a la figura de Hugo Chávez, a pesar de los rangos militares jerárquicos que aún lo recuerdan como "*el comandante eterno y supremo",* devotos y simpatizantes lo ven como el presidente amigo que sigue gobernando desde el más allá, vínculo en el cual, las fronteras entre lo terrenal y celestial parecieran desvanecerse.

> Lo llamamos el santo presidente, el presidente amigo que sigue ejecutando desde el cielo las misiones que fueron creadas por la revolución en beneficio de los más pobres, nos sigue cumpliendo, nos concede lo que pedimos con fe, es nuestro comandante eterno y supremo, por eso defenderemos este proceso bolivariano hasta con la propia vida, la oligarquía jamás volverá a gobernar este país. Chávez vive y la lucha sigue (conversación con Elizabeth, 24 de enero de 2018).

Además del aspecto político de las afirmaciones de Elizabeth, vemos que se acorta esa distancia impuesta por las religiones hegemónicas en donde el contrato entre

Dios y el creyente está a una distancia equivalente a la que existe entre sujeto-objeto, como lo afirma en sus trabajos Oscar Calavia (2009), mientras que, por el contrario, en el culto a los santos –vistos históricamente con reticencia por la misma iglesia católica– se establece una relación con formas similares a las que rigen la sociabilidad común, es decir, entre sujetos sin la lejanía impuesta por la modernidad entre hombres y seres sagrados.

En esta relación pueden surgir rupturas del acuerdo tácito o expreso. La relación con Dios es distinta, está por delante un protocolo especial que marca su alejamiento con respecto a la sociabilidad común. Vemos entonces que los santos pasan a formar parte de un sistema de redes en donde el santo se convierte en una especie de mediador. En el caso de los institucionalizados el mismo clérigo les endosa "virtud divina", principio activo que los fieles deben reconocer por las hazañas y favores concedidos.

En el caso de los santos populares, la convivencia rutinaria con los milagros le asigna ese principio o atributo sin la anuencia de la jerarquía eclesiástica, pues en los sectores populares se apropian y reinterpretan símbolos que de alguna manera quiebran el monopolio de la interpretación, llevando a los altares a sus propios santos o reconfigurando aspectos del catolicismo oficial como ocurre con *Santo Hugo Chávez del 23,* que como lo vimos anteriormente, tiene sus propias oraciones.

Desde esta perspectiva, Agamben (citado por Calavia 2009) refiere que los santos estarían del lado de lo profano, es decir, no están al nivel sagrado de los objetos, están en el mundo relacional de los fieles. No obstante, los santos son los protagonistas más comunes en la creación constante de nuevas asociaciones, no solo en la construcción de santuarios, sino también como vínculo para la comunicación y el procesamiento de historias míticas, rituales y lógicas devocionales, por lo que estas figuras pueden contribuir a redefinir un campo religioso en el que los agentes no son las iglesias establecidas –tomando en consideración que la actividad religiosa ya no es un epifenómeno ideológico de su lucha por la legitimidad– sino el conjunto de todo lo que los nativos hacen en su acción religiosa.

En el caso que nos ocupa, observamos que figuras sacralizadas como la de Hugo Chávez se convierten en un actor dentro de un sistema de redes fugaces de actores que se centran en la mediación y en donde los objetos también tienen capacidad de agencia e interceden para conseguir favores de carácter divino pero que, en la mayoría de los casos, tienen que ver con carencias de la población ante la crisis del Estado como veremos más adelante. Calavia explica que los santos son el ejemplo más fiel y clásico de objetos –de barro o madera, narrativas o fetiches– que se comportan como mediadores, a los cuales se les asigna la tarea

de transmitir fielmente un mensaje, sus imágenes son activas, están ahí y tienen poder, facilitando de esta manera una lógica de reciprocidad santo-devoto.

En esta dirección vemos que se va consolidando un sistema de dones entre devotos simpatizantes y el comandante Hugo Chávez. El presidente en vida ayudó a la gente más humilde económicamente hablando, la misma que hoy día lo llevó a los altares populares y le devuelve el gesto con ofrendas, promesas, tatuándose el cuerpo, cuidando su capilla y manteniendo viva su memoria. A la vez piden favores y en algunos casos Chávez cumple, estableciendo un régimen de confianza que fortalece la interacción entre fieles y figura sacralizada, lo que supone eficacia en la comunicación y una relación entre sujetos que también se va fortaleciendo con rituales públicos y privados de devoción.[10] Se puede afirmar entonces que Hugo Chávez se ha convertido, en términos de Turner (1999: 30), en una figura que es "un símbolo, muchas cosas y acciones".



Elizabeth Torres es la guardiana de la capilla. Fotografía del autor

Los milagros

Al comandante Chávez se le adjudican una serie de milagros en su mayoría vinculados a la curación de enfermedades, sin embargo también ha demostrado

10 La relación con Chávez no es exclusiva. En el caso de Elizabeth, se confiesa creyente de la Virgen del Carmen. El sargento miliciano no cree en santos ni en Dios, solo en Chávez y Bolívar. Las devotas Yolanda y María del Carmen confiesan que también son devotas de José Gregorio Hernández.

eficiencia principalmente en la adjudicación de viviendas y trabajo, por lo que decenas de personas suben mensualmente a dejar cartas en la capilla. Mis observaciones en el 23 de Enero dan cuenta que, para pedir un favor, es necesario subir a la capilla y estar en contacto con el presidente. María del Carmen (no es su nombre real), quien sufrió un accidente de tránsito que la dejó por meses en una silla de ruedas, afirma que el primer paso es creer ciegamente en el "comandante eterno y supremo", rezar la oración, visitarle en el 23 y prenderle una velita cada vez que se pueda.

Es necesario, según me cuenta, tocar el busto de Chávez que está en la capilla, el cual "transmite una energía indescriptible". Luego, es recomendable caminar unos doscientos metros hasta el Cuartel de la Montaña, donde reposan los restos del presidente, pero en ese lugar está prohibido manifestar abiertamente devociones, no se pueden dejar flores ni encender velas. Relata su historia y milagro:

> Los médicos me operaron varias veces, estuve años en silla de ruedas, me decían que yo no caminaba más nunca, aunque me mantenía en terapias. Dios mío, no iba a caminar más nunca. Yo tengo dos hijos y dije: no puedo estar postrada toda la vida. Siempre fui fiel creyente del comandante Chávez, fue mi líder político y ahora es mi líder espiritual. Había escuchado de la capilla pero nunca había venido, también escuché de varios milagros, así que le dije a mi esposo que me trajera. Conseguí la oración al comandante eterno y supremo y comencé a pedirle con mucha fe. Me traían todas las semanas, eso fue como en mayo de 2015. El accidente fue en diciembre de 2014. Siempre me mantuve positiva y asistía a mis terapias con los médicos cubanos que son muy buenos, ellos me alentaban, pero el resto me decía que yo no caminaba… A los tres meses dejé la silla de ruedas, me levanté y usé andadera. Ya eso fue un milagro. Reafirmé mi fe al comandante Chávez. Hablaba con él con mayor fuerza. A toda hora repetía su oración, me la aprendí de memoria (nota de campo. 26 de enero de 2018).

Elizabeth también cuenta que por dos años subió mensualmente al 23 de Enero una señora colombiana, a dar gracias porque *San Hugo Chávez del 23* le hizo un favor. Su hijo fue secuestrado por la guerrilla colombiana, no tenía como pagar rescate. "Ella le ofreció un corazón de rosas rojas si el muchacho llegaba sano y salvo a casa… y el muchacho llegó a la casa. Chávez le hizo el milagro" (entrevista a Elizabeth, 25 de enero de 2018).

Otros creyentes en la fuerza del comandante Chávez como el sargento de la Milicia, quien según me cuenta fue electo constituyentista en los comicios del 30 de julio de 2017 en representación de los jubilados y pensionados, no duda que llegó a esa instancia con la ayuda de Chávez, quien para él es un *muerto poderoso*.

Le adjudica poder pero se niega a llamarlo santo. En cualquier caso, le atribuye características propias de las divinidades como la potencia y presencia (Brown 1982).

> Te voy a decir una vaina, yo no quiero convertir a Chávez en un santo, pero tiene poder, es un muerto con poder. Siempre le pido en las mañanas, en las noches antes de acostarme, en todo momento. Yo le dije a Chávez que quería ser constituyentista, que me permitiera recoger las firmas para postularme como candidato a la Asamblea Nacional Constituyente y representar a las bases, al pueblo… En dos días recogí las 500 firmas que necesitaba para ser candidato. Soy representante de los jubilados y pensionados en la Asamblea Nacional Constituyente. Me puso ahí Chávez. (nota de campo. 26 de enero de 2018).

Política y religiosidad popular

Algunas de las concepciones nativas sobre religiosidad en este caso están fuertemente articuladas con la política. La mayoría de los devotos y simpatizantes de *Santo Hugo Chávez del 23* ven con buenos ojos el proceso revolucionario que emprendió el fallecido presidente y algunos como Elizabeth –la guardiana de la capilla– están dispuestos a dar su vida por defender el proceso bolivariano, porque para ellos Chávez no ha muerto y sigue siendo presidente desde otro plano, "sigue pendiente de los pobres", quizá esa sea la razón por la cual muchos de los pedimentos están relacionados a la adquisición de viviendas, trabajo, operaciones quirúrgicas y hasta "iluminación para Maduro para que no siga metiendo la pata y lo haga quedar mal", como me lo manifestó Yolanda, una devota del 23 de Enero que reza diariamente en su altar casero para que la revolución se "enrumbe de nuevo porque tiene sus fallas". De vez en cuando lo hace directamente en la capilla.

Flores Martos refiere que algunos cultos en América Latina tienen una especie de dimensión política. Afirma que los solicitantes recurren al santo o muerto milagroso en momentos críticos de la vida para pedir favores, por lo que las cartas y pedimentos muchas veces parecen a la "retórica expositiva de una instancia u oficio administrativo que en realidad se podrían considerar servicios a prestar por un Estado convencional, en una lógica popular de la reciprocidad" (2014: 17).[11]

11 Flores Martos (2014) reemplaza la noción de fiel y devoto por solicitante. Considera que así se pone en primer plano la demanda, relación e intercambios pragmáticos establecidos con la muerte o los muertos.

En el caso de *Santo Hugo Chávez del 23*, la capilla parece transformarse en la oficina presidencial en el Palacio de Miraflores, donde la gente deja cartas, solicitudes y regalos en agradecimiento a los favores concedidos. Si bien la mayoría de los devotos y simpatizantes afirman apoyar electoralmente al presidente Nicolás Maduro, algunos manifiestan que se están cometiendo errores graves y que ya el funcionamiento de las grandes misiones creadas por Chávez para beneficiar al pueblo, no funcionan como antes. La mayoría de los estudios sobre esta temática señalan que quienes piden favores a entidades canonizadas por el pueblo son personas precarizadas por gobiernos neoliberales, pero en este caso, las observaciones y/o críticas provienen de las mismos devotos/simpatizantes que apoyan a la revolución bolivariana, quienes también piden a esta entidad polisémica que "ayude a Maduro para que todo sea como antes".

Vemos entonces, en términos de Pávez y Kraushaar (2010: 447), cómo se va estructurando sobre la imagen milagrosa de Hugo Chávez, la de un presidente de una "teocracia biopolítica" que dispensa protección de la vida e interviene con milagros y favores sobre personas precarizadas que no están recibiendo atención "como antes", pero se mantienen fieles al ideario chavista y firmes a pesar de las debilidades del propio proceso revolucionario y a las amenazas que han representado las protestas de sectores de oposición escenificadas en 2014 y 2017.

En este sentido y por lo inobjetable de la presencia de los muertos en la cotidianidad venezolana, cobra fuerza las apreciaciones de Morín (1994: 46) quien afirma que "en el interior de esta patria, los muertos se hacen tan presentes como los vivos, más aun, los gobiernan. Son muertos consolidados, muertos que viven en el interior de los vivos, muertos que hablan".

Y esta presencia en el caso de Chávez se afianza cuando en vida ya se le adjudicaba cierta textura sagrada y consideraba por sectores populares como un enviado de Dios para reparar los males que padecía Venezuela a principios de la década de los noventa. Lo avisoró tempranamente Taussig (2015[1997]) y el español Francisco Ferrándiz (2004), al etnografiar el culto a la reina María Lionza,[12] durante su rastreo del espíritu del Libertador vio reflejado hasta qué punto la crisis económica, política e ideológica en la que estaba sumida Venezuela en esos años se filtró a la corporalidad del culto, "convirtiendo el trance en un espacio de crítica social y de duelo popular por el desmoronamiento de un ideal político" (Ferrandiz 2004: 27-28).

12 Deidad popular venezolana, figura central del culto que lleva su nombre. De acuerdo con la tradición oral fue una princesa indígena que habitó en la montaña de Sorte, epicentro de quienes la veneran e invocan. El culto se divide por cortes (médica, negra, militar, malandra, entre muchas otras), los espíritus son invocados en cada corte y toman el cuerpo de los médiums.

No es casual, entonces, que las reflexiones del espíritu de Bolívar observadas por Ferrándiz sirvieran de telón para que una vez materializado el intento de golpe por parte de Hugo Chávez contra el presidente Carlos Andrés Pérez en 1992, se iniciara un proceso de sacralización en torno a la figura de Chávez, como lo reza la plegaria descrita anteriormente por Taussig, en la que se le pide que libere al pueblo del presidente de la época. Volvemos a evidenciar esquemas en los que entremezcla la religiosidad popular y la política.

La etnografía hecha por Ferrándiz muestra cómo las diferentes tramas de los espíritus se activan, desactivan y transforman según la percepción popular de las circunstancias políticas y sociales del país. En relación con los escenarios políticos que, de acuerdo con Ferrándiz es la caja de resonancia más adecuada para examinar el espíritu de Bolívar, se pueden producir transferencias hacia el cuerpo de sentimientos colectivos de crisis, estabilidad, perplejidad o euforia.

Esto explica el por qué el espíritu de Bolívar tras la década de los noventas se manifestara a través de los médiums como un hombre angustiado y expresara críticas a un Estado venezolano que "le había traicionado de nuevo", preocupación que justifica la efervescencia que causó el intento de golpe de 1992 contra un gobierno neoliberal, cuyo protagonista, el teniente coronel Hugo Chávez Frías, fue objeto de oraciones en las que se le ruega por recuperar la confianza en el país y castigo para los políticos del momento, manifestaciones que de alguna manera estaban en sintonía con el Bolívar visualizado por Ferrándiz en el cuerpo de los médiums, que se quejaba por la forma en que los políticos tradicionales habían deshonrado a la tierra venezolana, situación que "***le quemaba los pies***" y le producía "tos muy violenta, casi furiosa y un sentimiento generalizado de asfixia y enfermedad aguda. El trance quedaba dominado por síntomas de la tuberculosis" (2004: 28).

Esta zozobra expresada por el espíritu de Bolívar es vista por Ferrándiz como una expresión elocuente del descontento de las clases populares con la deriva del Estado venezolano en la década del noventa, asociada al retroceso temporal de su versión triunfante. El investigador deja como tarea pendiente, el análisis de la evolución de este espíritu tras la llegada de la revolución bolivariana y el arribo del espíritu de Hugo Chávez a la corte militar de la Reina María Lionza, encabezada por Simón Bolívar.

Conclusiones

El culto a Hugo Chávez –aunque aún marginal en relación con otros expresiones populares en Venezuela– evidencia poco a poco cierta eclesificación que lo hace

visible no solo por la capilla del 23 de Enero en Caracas, sino por la proliferación de toda una cultura material en relación con esta figura: rosarios con su rostro, oraciones propias, estampitas, bustos en yeso, remeras. Además, el 5 de marzo, día de la "siembra del comandante", centenares de personas suben a la capilla a visitarle, orar, pedir favores, dejar una carta o llevar algún regalo, estableciendo una reciprocidad característica en las relaciones con los santos.

La misma polarización del país quizá impida la visibilización de otras capillas en el espacio público, pero hay evidencia empírica del crecimiento de altares familiares, lo que refuerza el culto en el ámbito doméstico en el 23 de Enero, en Caracas y otras poblaciones de país.

La figura sacralizada del presidente Chávez es polisémica. Los nativos la conciben de acuerdo con sus propias trayectorias. Es un ser vergatario, pero también un muerto poderoso y un santo tan oficial como los canonizados por el Vaticano, a pesar del conflicto que se ha generado con la Conferencia Episcopal Venezolana. Estas apreciaciones de nuestros interlocutores consolidan la presencia de los muertos en la vida de los venezolanos, tanto en lo público como en lo privado. Aunque la concepción de la muerte para los creyentes en el comandante Chávez en distinta, para ellos ¡Chávez vive!

Se aprecia un fuerte isomorfismo entre religiosidad popular y política. El compromiso de venerar al comandante Hugo Chávez se cruza en la mayoría de los casos con el compromiso revolucionario. Se trata de una investigación en curso y próximas incursiones en el campo arrojarán datos de interés sobre este particular, en el que interesa la consideración de los creyentes de que Chávez sigue siendo el presidente, por eso la capilla se ha convertido en una especie de oficina del Palacio de Miraflores. Además, también se hace seguimiento a las intersecciones de raza y clase social observadas durante el trabajo de campo, las controversias generadas en el país y el propio 23 de Enero, así como los vínculos de esta veneración con otras expresiones populares como el culto a la Reina María Lionza.

El culto resiste presiones desde las cúpulas eclesiásticas y los propios medios de comunicación social, frente a una veneración popular que les resulta incómoda, cuya trayectoria por la adjudicación de milagros, en especial, asuntos vinculados a la salud, cobra fuerza. Además, comienzan a visualizarse conexiones con otras expresiones devocionales como la Reina María Lionza, lo que vislumbra un reto para los cientistas sociales: adentrarnos en estas cosmovisiones distintas y comprender otras formas de vincularse con lo sagrado fuera del ámbito oficial.

Referencias citadas

Brown, Peter. 1982. *The cult of the saints*. Chicago: University of Chicago.

Calavia, Oscar. 2009. O que os santos podem fazer pela antropología? *Revista Religión y Sociedad*. 29: 198-219.

Carozzi, María Julia. 2003. Carlos Gardel, el patrimonio que sonríe. *Horizontes Antropológicos*. 9 (20): 59-82.

_____. 2004. Rituales en el horario central: sacralizando a Gardel en los homenajes televisivos. *Ciencias Sociales y Religión*. 6: 11-29.

Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa*. España: Tusquets.

Ferrándiz, Fernando. 2004. *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao: Publicaciones Universidad de Deusto.

Flores Martos, Juan Antonio. 2014. Iconografías emergentes y muertes patrimonializadas en América Latina: Santa Muerte, muertos milagrosos y muertos adoptados. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*. 9 (2): 115-140.

Franco, Francisco. 2011. El culto a los muertos milagrosos en Venezuela: ¿santos, espíritus o héroes? *Márgenes*. 9 (10): 25-34.

Martín, Eloísa. 2007a. Gilda, el ángel de la cumbia. *Religiao e sociedade*. 27 (2): 30-54.

_____. 2007b. "Aportes al concepto de religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina". En: César Ceriani y María Julia Carozzi (coord.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, pp. 61-86. Buenos Aires: Biblos.

Menezes, Renata. 2009. "San Antonio de Rio de Janeiro: dimensiones de la santidad y devoción". En: Faustino Teixeira (coord.), *Catolicismo Plural. Dinámicas contemporáneas*, pp. 109-133. Rio de Janeiro: Vozes.

Morín, Edgar. 1994. *El hombre y la muerte*. Barcelona: Edit. Kairós.

Pávez, Jorge y Lilith Kraushaar. 2010. Nombre, muerte y santificación de una prostituta. Escritura y culto de Botitas Negras. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. 5 (3): 447-492.

Pollak-Eltz, Angelina. 1987. *Las ánimas milagrosas. Aspectos del catolicismo popular en Venezuela*. Caracas: Ediciones UCAB.

_____. 2000. Religión y Política en la Venezuela de hoy. Conferencia presentada en *Congreso Internacional de Religión*, Universidad de Buenos Aires. 3-6 de octubre.

Semán, Pablo. 2001. Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión*. (3): 45-74.

Taylor, Judith. 1981. *Evita Perón. Los mitos de una mujer*. Buenos Aires: Edit. Belgrano.

Taussig, Michael. 2015 [1997]. *La magia del Estado*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Turner, Víctor. 1999. *La selva de los símbolos*. España: Siglo XXI.

ANTROPOLOGÍA DEL PARENTESCO

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA •

ANTROPOLOGÍA DEL PARENTESCO

El cartodiagrama de parentesco: una herramienta de investigación para la integración del conocimiento antropológico

Jacqueline Vílchez Faría[1]

Introducción: los estudios de parentesco en la coyuntura actual

Desde el nacimiento de la antropología, los trabajos de parentesco constituyeron el eje vertebral de la disciplina que vio crecer su literatura y su prestigio década a década sobre la base del estudio sistemático de unos elementos focales centrados en los fenómenos de la organización social (terminologías de parentesco, principio de filiación, reglas de matrimonio, patrones de residencia, etc.) (Bossert, Sendón y Villar 2012).

Los estudios del parentesco nacen en la segunda mitad del siglo XIX en un marco especulativo y de la mano de investigadores que tenían algunos puntos de confluencia: una formación en el campo del derecho y las leyes y, por tanto, un enfoque adaptado al análisis y comprensión de las normas, los principios, los aspectos reguladores y normativos, de las lógicas sociales, un enfoque evolucionista y un contexto epistémico de visión mecanicista e historicista (Lowie 1946, Fox 1985, Tokarev 1989, Bohannan y Glazer 1992).

---

1 Jacqueline Vílchez Faría (Maracaibo, Zulia) es licenciada en Educación, mención Ciencias Sociales, área: Historia, y magíster en Antropología, Mención Antropología Social y Cultural, de la Universidad del Zulia (LUZ). Ejerce como profesora titular de pregrado y posgrado en la Licenciatura en Antropología y la Maestría en Antropología, de la Facultad Experimental de Ciencias de LUZ, donde coordina las cátedras sobre parentesco desde hace veinte años. Ha realizado investigaciones y publicaciones en área de parentesco. Entre sus publicaciones encontramos: el artículo "Taliraai: Música, género y parentesco en la cultura wayúu" (revista *Opción*, no. 41, 2003), el artículo "Los eventos "amor y muerte" en la ópera Carmen de Bizet desde el análisis del discurso-texto musical" (coautoría, en la *Revista de la Universidad del Zulia, Ciencias Sociales y Arte*, no. 4, 2011), entre otros.

Desde sus inicios –y bajo los enfoques especulativos, mecanicistas, racionalistas, evolucionistas, difusionistas, empiristas y funcionalistas–, los investigadores del parentesco pretendieron analizar el conjunto de relaciones sociales, la lógica de las relaciones parentales, los aspectos normativos y el entramado de la estructura social. De allí que cobrara mucha importancia el desentrañar los orígenes de las formas parentales y explicar su evolución hacia las formas más contemporáneas mediante argumentos básicamente especulativos sin contar con la base etnográfica que posteriormente sería obligatoria y necesaria (nos referimos a los trabajos de Bachofen, Morgan, McLennan, Sumner Maine, Lowie 1946, Fox 1985, Tokarev 1989, Bohannan y Glazer 1992).

Las formas de asociación de los grupos parentales están presentes en todas las culturas y constituyen uno de los *universales humanos*. En algunas sociedades, este universal parece "ordenar", determinar, marcar o controlar otras áreas de expresión social. Desde sus inicios, la antropología ha estudiado estos fenómenos parentales como sistemas en los cuales cada parte se encuentra interconectada. De allí que su teoría clásica defina su objeto como el análisis de los sistemas de parentesco en las diversas sociedades humanas (De la Cruz, Jociles, Piqueras y Rivas 2002, López-Sanz 2002)

El parentesco se convirtió en un núcleo denso dentro de los estudios y las cátedras de antropología en el mundo (Bossert, Sendón y Villar 2012) y sus grandes teóricos, desde Radcliffe-Brown (y Forde 1982) hasta Leach (1972) y Lévi-Strauss, desarrollaron esquemas explicativos y modelos de análisis cuyos niveles de abstracción eran crecientes.

A partir de 1972, las críticas de Schneider, Needham (1971) y otros fueron de carácter lógico, ontológico y epistemológico (González Echevarría 2012) y se dirigieron al desmontaje de los sistemas de parentesco y su tradicional orientación hacia los procesos de organización social. Así, una fuerte polémica se desarrolló en torno a los estudios del parentesco y se hizo patente la necesidad de afrontar la caducidad de los viejos enfoques de los autores clásicos (Parkin y Stone 2010). Durante algunas décadas, especialmente durante los años setentas a noventa del pasado siglo, los "difíciles" y casi "abstractos" trabajos de parentesco disminuyeron su número y en algunos lugares del mundo casi fueron abandonados por completo.

Estamos convencidos de que el problema no residía tanto en el objeto de estudio (el ámbito de las relaciones e interacciones parentales reales) sino en la abrumadora dificultad de las teorías del parentesco que habían llegado a ser consideradas como la "lógica" de la antropología y el "álgebra" de la disciplina (Fox 1985), así como en la relativa caducidad de las formas tradicionales de abordaje hasta ahora regidas por enfoques epistemológicos que ya no parecían cubrir la complejidad

del mismo ni podían acompasarse con el "giro cultural" que había sufrido la disciplina.

En la actualidad, el estudio del parentesco comienza a sobreponerse a la turbulencia generada por esta crisis; como respuesta a la misma se produjo un giro desde el estudio de los fenómenos parentales como formas de expresión de la organización social hacia el abordaje de los procesos culturales vinculados al parentesco, viraje que ha sido denominado "el giro cultural" del parentesco (Parkin y Stone 2010).

Este viraje fue acompañado, en la figura de Raymond T. Smith (catedrático de la Universidad de Chicago), por una sutil variante que podríamos denominar el "giro critico ideológico", que logró identificar (desde su lectura marxista) la influencia de los procesos ideológicos y los prejuicios de los investigadores occidentales, así como la imposición de construcciones ideológicas erradas para interpretar las realidades de las organizaciones parentales de las sociedades tradicionales caribeñas –y por extensión las no occidentales– con sus efectos "distorsionadores" de la realidad (Smith 1984, López-Sanz 1993, 1995).

Es necesario destacar que, muy en el fondo, lo que estaba en juego en todo este proceso era una potente critica a las formas de representación del "otro" por parte de un aparato científico occidental que había cultivado una "comunidad de investigadores" y una "comunidad de lectores" (Chartier 1992) interconectados a través de la elaboración de un sistema de representaciones discursivas y visuales sobre la organización social y el parentesco.

La influencia de Smith apuntaló la labor de su discípulo venezolano Rafael López-Sanz quien introdujo consistentemente las categorías "matrifocalidad" y "clase social/color" o "clase/color" en sus trabajos sobre las sociedades de la zona centro costera venezolana y las cuales difundió en sus distintas cátedras de parentesco en la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela (UCV), en la Maestría en Antropología de la Universidad del Zulia (LUZ) y en la Maestría en Etnología, mención Etnohistoria, de la Universidad de los Andes (ULA), en Venezuela.

Otra sensible influencia de los investigadores de Chicago en el trabajo de López-Sanz –nuestro especial mentor–, fue el énfasis de ciertos temas culturales y su vinculación con el abordaje de los estudios de parentesco que él promovió e intentó cristalizar en su labor docente e investigadora en Venezuela: se trata de "la conexión inmersa entre los principios de estructuración social y la compleja riqueza de los mitos y ritos" (López-Sanz 1993: 9). Adicionalmente, no podemos dejar de destacar aquí el peso de los temas "familia" y "genealogía" en la obra

de López-Sanz y sus posteriores discípulos, como una consecuencia del ya mencionado "giro cultural" del parentesco.

En la actualidad, nuestra visión de la naturaleza de la investigación parental prevé la conjunción de múltiples enfoques que, desde la antropolingüística y la antroponimia, la antropología simbólica, la antropología política, la demografía histórica, la antropología histórica, la teoría del parentesco, los estudios de género y muchas otras áreas conjuguen sus perspectivas para abordarla más fructíferamente. La multiplicidad de ciencias auxiliares y de enfoques metodológicos en las ciencias sociales ha enriquecido también el ámbito de los estudios de parentesco. He aquí que los aportes de la genealogía, de la demografía histórica y del método de reconstrucción de familias de Henry-Fleury han marcado nuevos caminos para los especialistas en parentesco y para los historiadores preocupados por las variables "familia" y "genealogía".

Algunas consideraciones teóricas

Sobre la noción del parentesco

La experiencia de nacer en el seno de un grupo social enmarca a todo ser humano en un conjunto de relaciones interpersonales cercanas/distantes y crecientemente complejas: estas tramas abarcan desde el ámbito de lo biológico, lo reproductivo y las representaciones del cuerpo, hasta lo sociocultural, lo comunicativo, lo afectivo, lo normativo, lo simbólico, lo racional e irracional, lo económico, la delimitación y el ejercicio de los espacios del poder; en suma, pareciera que nada escapa a esta dimensión de vida cargada de confluencias.

Este denso orden que tradicionalmente ha sido denominado "parentesco" envuelve tanto al actor social subsumido en el colectivo, como al individuo en su intimidad pero, aun así, portador de cultura. Por ello, el ámbito del parentesco deviene en espacio privilegiado para la mirada antropológica, tal cual si fuera una ventana que nos permite observar cualquier rasgo de lo humano.

Dada la amplitud de su uso y para una mejor comprensión del tema propondremos, avanzaremos y comentaremos algunas características o expresiones de la noción de parentesco. Así, y desde una perspectiva amplia, el término parentesco es usado para designar…

1. Un conjunto de fenómenos y relaciones de la realidad social asociados a las formas de organización parental (definición fáctica).

2. Un espacio académico destinado al estudio de dichos fenómenos y conocido como parentesco, teoría del parentesco o estudios de parentesco (definición socioacadémica).

3. Un conjunto de teorías o formulaciones teóricas que, desde distintos contextos epistémicos, intentan explicar los fenómenos y las formas de organización social del parentesco (definición teórica-categorial).

Según López-Sanz, el parentesco constituye una categoría muy estudiada en la historia de la antropología que "Ha alimentado el método analítico y comparativo y la teoría general típicos de la antropología" (López-Sanz 2002: 20). Como objeto central de una disciplina sujeta a cambios epistémicos, la visión del parentesco ha mutado desde un primer contexto evolucionista hasta la actualidad transformando en cada fase la perspectiva de la relación de conocimiento: sujeto-objeto / sujeto-sujeto.

> el parentesco, como categoría y fenómeno de estudio, ha pasado y recorrido el camino de todas las ciencias más conocidas: de positivista rígido, evolucionista y formalista, para ser fielmente, modernista y postmodernista. Y cada tránsito, por ser más histórico, preñado de sorpresas y génesis de otras conciencias de creación y contemporaneidad (López-Sanz 2002: 20).

A pesar de haber estado sujeto a las más acérrimas críticas a fines de siglo XX, el parentesco sigue siendo un área de estudio fundamental en función de los siguientes aportes:

1. Las teorías de la conducta humana han sido verificadas por medio del análisis del parentesco.

2. Conductas particulares determinadas por el parentesco son útiles para hacer reconstrucciones históricas.

3. Para el antropólogo que hace estudios de campo es indispensable la comprensión del parentesco ya que a través de él se puede dar explicación a la conducta del grupo en cuestión.

4. Por último, el análisis del significado de los términos de parentesco ayuda a comprender la visión del mundo que tiene el pueblo o al menos, de cómo lo clasifica o representa (López-Sanz 2002: 20).

Quizás podríamos atribuir a la movilidad epistémica de la disciplina el que, tal y como lo señala De la Cruz *et al.* (2002), a lo largo de siglo y medio de desarrollo

no haya sido posible establecer un consenso en torno a su definición. Por ello se nos impone el realizar un breve recorrido por la caracterización que nos brindan algunos autores:

Fox expone una definición pragmática en la que la biología, los ciclos vitales y las relaciones constituyen la base "El estudio del parentesco es el análisis de lo que hace el hombre con estos hechos básicos de la vida: apareamiento, gestación, paternidad, asociación, fraternidad, etc." (Fox 1985: 28). Para De la Cruz *et al.* (2002), el parentesco es un sistema de organización social (relaciones, conjunto de parientes, normas) y, al mismo tiempo, un sistema cultural (vivencias y expectativas compartidas). Se basa en una biología "ordenada culturalmente".

Para López-Sanz, el término define, en primer lugar, su universalidad, su proximidad, su cualidad racional y afectiva, su condición social y cultural, más allá de lo biológico. Implica no solo la mirada externa del observador sino la mirada del sujeto inmerso en la red de relaciones parentales

> La palabra "parentesco" tiene para todo lector significado y resonancias cercanas, tanto intelectivas como afectivamente. Designa y expresa la mayor o menor distancia social y afectiva que una(s) y determinada(s) persona(s) guardan respecto a quien emite y designa la relación parental. A este quien tan personal se le reconoce el papel de narrador en primera persona: más sencillamente se le llama Ego. Como Ego es complejo, dueño de un lenguaje pleno de orientación social y espacial, al mismo tiempo histórico, mítico y ritual, se convirtió desde el siglo XIX para el etnólogo y el antropólogo social en el puente metódico para la obra etnográfica, y hasta garante de su extensión crítica y técnica. (López-Sanz 1993: 17).

Las formas de la representación social y la ciencia como sistema de representación

El ser humano construye imágenes, conceptos, nociones, clasificaciones y representaciones del mundo como "mediaciones" que le permiten operar, interactuar consigo mismo, con los otros y con la "realidad". Estas representaciones se comparten socialmente a través del habla, del lenguaje, de las imágenes, los gráficos, los sonidos, los gestos y el lenguaje corporal (Chartier 1992, Potter 1998). Existen exquisitas formas de representación del mundo en las que las combinaciones de capacidades sensoriales y cognitivas han posibilitado obras maestras del arte o de las creaciones "expresivas", así como refinadas formas de conocimiento racional y lógico como las que pueblan las obras de la ciencia.

El conocimiento científico constituye una forma disciplinada, sistemática que, desde su constitución como empresa social en los inicios de la modernidad, ha privilegiado los elementos de la lógica, el lenguaje, la metáfora y la visión. Han sido comunes las representaciones escritas en las que se combinan un discurso lineal y racional con representaciones visuales o gráficas cuya función ha sido la transmisión de sentido lógico, metafórico o una combinación de ambos.

En su obra *Las palabras y las cosas*, Foucault discurre sobre la instauración, a partir del siglo XVI y XVII, de una tradición representativa que privilegió la palabra, la razón, la lógica, la visión y la cual fue distanciándose progresivamente de las "cosas" del mundo para propiciar la descripción y el análisis (Foucault 2008).

En el marco de esta tradición, las primeras representaciones sobre los hechos parentales surgieron en el ámbito de la genealogía a partir de la idea de: (a) consanguinidad y, por lo tanto, proximidad, y (b) derivación, ramificación o ascendencia/descendencia. No en balde la metáfora más utilizada fue la del "árbol" con sus elementos de unidad (lo troncal y el conjunto) y de derivación, ramificación o descendencia.

Consideraciones metodológicas

Los propósitos generales de esta investigación han sido: (1). Analizar antropológicamente las formas de representación de las estructuras de parentesco y las estrategias de reproducción biológica y sociocultural de las familias y grupos humanos por parte de la corriente de la antropología clásica; y (2). Proponer una herramienta de representación de los hechos parentales que responda a la actual concepción de su complejidad y multidimensionalidad.

Para su consecución, se identificaron las formas de representación de los hechos del parentesco desde los inicios de la disciplina antropológica hasta la crisis de la década del setenta; se determinaron los elementos que caracterizan la complejidad de los hechos parentales. Posteriormente se analizaron las posibilidades de representación de los hechos parentales o estructuras del parentesco desde un nuevo enfoque epistemológico capaz de abordar su complejidad y multidimensionalidad. Posteriormente se diseñó una herramienta de representación de los hechos bio y socioculturales vinculados al parentesco.

Análisis de los datos

Formas de representación de los hechos parentales (siglos XIX y XX)

Las primeras representaciones que se hicieron de las relaciones parentales desde la lógica occidental antropológica fueron los diagramas de consanguinidad y afinidad de Morgan publicados en su obra *Systems of consanguinity and affinity of human family* (1870). En esta obra, Morgan describe por vez primera los sistemas de terminologías de parentesco que consideraba la base de todos los sistemas de organización parental de las sociedades humanas. El trabajo grafico consistía en líneas que establecían relaciones o vínculos y círculos que permitían representar términos masculinos y femeninos en cada generación (véase figura Nº 1). Las líneas, usadas en posición vertical, enlazan los círculos de un estrato superior a otros estratos inferiores generando la idea de filiación entre varias generaciones. Se advierte un objetivo "modelizador" que intenta plasmar o representar gráficamente "abstracciones" de la realidad, y no sujetos concretos.

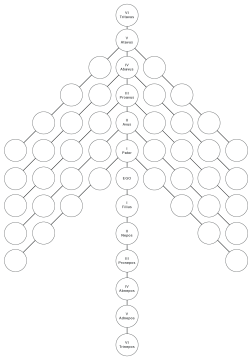


Figura 1. Representación del sistema de términos del parentesco romano (Morgan 1870: 591)

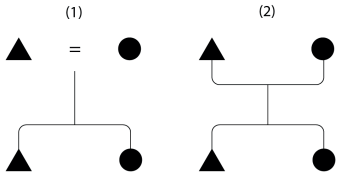


Figura 2. Explicacion de Fox sobre el uso gráfico de los signos en el diagrama de parentesco (Fox 1985: 34)

Cabe destacar que, desde sus inicios, el estudio del parentesco estuvo asociado a los sujetos de las sociedades "simples" o tradicionales. Los cambios de objeto en la antropología han impulsado el estudio del parentesco también en las llamadas sociedades "complejas".

El diagrama de parentesco y sus usos en antropología

Desde los inicios de la disciplina, el diagrama de parentesco se impuso como método grafico para expresar, de manera abstracta, los fenómenos observados en los sistemas humanos relacionados con las formas de organización parental. Más que representación de los hechos comunes en su historicidad, constituyeron modelos, conjunto de códigos, abstracciones, representaciones formalizadas en las que se quería mostrar la lógica de las estructuras "observadas" por los etnógrafos (Fox 1985: 10-11). Para tal fin, han sido útiles y eficaces herramientas; sin embargo, y dado su carácter representacional-modelar, la cantidad de datos "concretos" que pueden ser registrados es reducida. Básicamente, su uso estaba dirigido a la exposición de los sistemas de terminologías de las sociedades "tradicionales" y a la explicación de ciertos elementos de análisis (filiación matrilineal, patrilineal, intercambios y otros). Tal fue el uso dado desde Radcliffe-Brown (y Forde 1982), Malinowski, Evans-Pritchard (véase figura Nº 3), Leach (1972), hasta Fox (1985).

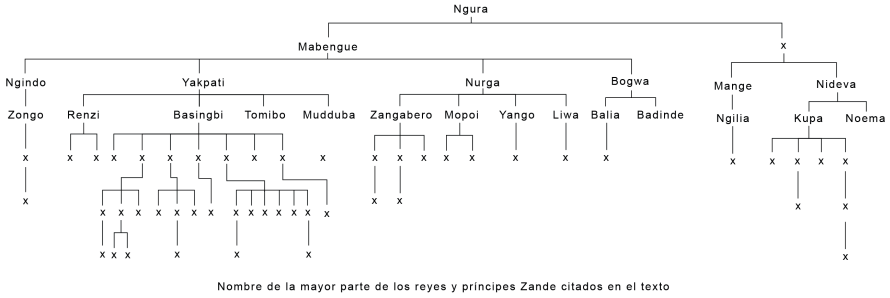


Figura 3. Representación de las relaciones genealógicas en un grupo africano (Evans Pritchard 1990: 93). Imagen de 1957

Signos utilizados en los diagramas

Tradicionalmente, el antropólogo utiliza el diagrama de parentesco a fin de representar tanto los hechos de la realidad parental como los modelos construidos a partir de la abstracción de la experiencia. Esta representación constituye un código que se realiza a partir de la construcción de un conjunto de signos que abstraen las relaciones humanas y nos permiten captar los elementos básicos de dichas relaciones. Así, los signos más comunes son los siguientes:

Símbolos	Significados
	Hombre. Varón de la especie Homo Sapiens. Genitor o Pater.
	Mujer Hembra de la especie Homo Sapiens. Genitrix o Mater.
	Persona de sexo desconocido. Se utiliza cuando se tiene información sobre una persona (ascendente, descendente o consanguíneo pero se desconoce su sexo).
	Filiación. Trata del lazo que une a los parientes a través de las generaciones, en una rama directa o ramas colaterales (sub-ramas) y en sentido ascendente/descendente.
	Descendencia/ascendencia. Trata de la relación anterior vista o enfocada en forma descendente (padres/hijos) o en forma ascendente (hijos/padres).
	Consanguinidad. Lazo o relación de "germanidad" establecida entre quienes son producto de la misma unión o alianza.
=	Alianza. Relación de unión o matrimonio entre dos personas. Puede o no originar descendencia, ser permanente o eventual.
≠	Separación. Una vez dada la unión eventual o temporal, desunión, separación o ruptura de la alianza.
	Fallecimiento, muerte. Colocado sobre una figura femenina o masculina, indica el deceso o fallecimiento del individuo en cuestión.
	Relación consanguínea gemelar

Figura 4. Representación de las relaciones genealógicas en un grupo africano (Evans Pritchard 1990: 93). Imagen de 1957

Con el trazado de líneas adicionales es posible, además, señalar conceptos más complejos, determinar áreas de influencia de un sujeto o grupo y otros fenómenos abordados por la antropología del parentesco que trataremos más adelante.

Complejidad de los hechos parentales

En el marco de nuestra propuesta, consideramos posible presentar los datos de manera que estos favorezcan una lectura densa, estructural o sistémica en la que varias dimensiones de la vida social puedan ser analizadas en su interconexión.

Se trata de representar en un mismo plano una ingente cantidad de información referida a los ámbitos biológico, histórico, genealógico-parental y, en suma, sociocultural. Es así que, al observar los hechos del parentesco como hechos sociales y totales (en el sentido durkheimiano); al hacerles el debido seguimiento etnográfico, podemos imaginar o "entrever" un diseño estructural que puede ser expresado por "áreas" o "dimensiones" constituyendo un modelo interpretativo del parentesco:

- Dimensión biológica-reproductiva: comprende la suma de eventos relativos a la reproducción biológica, la sexualidad, la corporalidad y el género.

- Dimensión biológica y médica: constitución física, enfermedades, padecimientos, y otros relacionados.

- Dimensión social reproductiva y organizacional: esfera que engloba todos los comportamientos, patrones y procesos que permiten la reproducción social y del grupo.

- Dimensión afectiva (distancia afectiva): datos relativos a la expresión afectiva.

- Dimensión ideológica-axiológica: expresión de valores y sistema de representación del mundo.

- Dimensión simbólica: datos relacionados con el manejo de los símbolos en el grupo.

En este punto es preciso analizar las posibilidades de representación de los hechos parentales o estructuras del parentesco desde un nuevo enfoque epistemológico que dé cuenta de su complejidad y multidimensionalidad. La vida social es un continuum de elementos interconectados que no pueden ser percibidos experiencial y analíticamente en su totalidad. Como analistas podemos construir trayectos de eventos cuya interconexión aflora a nuestra mirada y entendimiento; establecemos así estructuras, patrones, procesos cuya dilucidación nos permiten arribar a un estado de "comprensión" de los fenómenos estudiados.

En la actualidad, salvando la experiencia de las contraposiciones de las escuelas antropológicas del siglo XX, apreciamos que la complejidad de los hechos socioculturales se expresa en la mixtura de eventos catalogados en el orden de la organización social y en el orden de lo cultural. Sabemos que no existe límite ni ruptura en los tránsitos o recorridos posibles de esta multidimensionalidad. Como etnógrafos y analistas necesitamos emplear nuevas herramientas de trabajo que nos peritan procesar los "datos", identificar sus interconexiones y realizar lecturas

que nos permitan captar la complejidad y la multidimensionalidad de los hechos socioculturales ligados al parentesco.

El parentesco como "memoria social"

Las estructuras del parentesco constituyen una suerte de "memoria social" que ayuda a la conservación de las pautas del grupo y su transmisión a través del tiempo. Se trata de una memoria que puede conservarse con pocos cambios o que puede renovarse ante las transformaciones sufridas por las sociedades. Uno de los elementos fundamentales para su continuidad es la memoria oral y esta, por su propia dinámica, tiende a perderse o debilitarse al término de las tres generaciones que, básicamente, pueden mantener un contacto vital: padres, hijos y nietos (Thomas 1989, Le Goff 1991[1977], Prins 1996).

Sin embargo, en ciertos contextos y circunstancias, la memoria logra una prodigiosa extensión con la memoria oral o documental. Las sociedades de vida tradicional pueden conservar memoria de varias generaciones constituyéndose en portadoras de largas genealogías. También en el seno de los mundos occidentales y ligado a la conservación del estatus (desde fines de la Edad Media), la genealogía probó su eficacia para el estudio, la detección y el hallazgo de elementos que condujeran al establecimiento de las filiaciones familiares, desarrollando a la par un cuerpo de saberes sobre la relación entre historia, antroponimia, legislación y sociedad. En las últimas décadas, el estudio de la relación *genealogía/parentesco* ha mostrado sus bondades como ruta para dilucidar las complejas vinculaciones históricas de una sociedad en un período determinado.

El cartodiagrama de parentesco: una propuesta teórica-metodológica

El trabajo sistemático durante un lapso prolongado sobre los datos genealógicos nos condujo a múltiples reflexiones y propuestas. Una de ellas se centró en la elaboración de una "cartografía genealógica" o una "cartografía del parentesco", una representación de los diagramas de genealogía y parentesco que, a través del vaciado y la yuxtaposición de informaciones de carácter cultural y sociohistórico, condensasen gran cantidad de información con miras a procurar una lectura "densa" de la sociedad en cuestión.

Pretendemos proponer con ello una *cartografía social y de parentesco* que nos facilite la comprensión de los complejos fenómenos sociohistóricos de una pequeña sociedad facilitando la exposición de las reiteraciones, repeticiones o recurrencias que nos permitieran reconocer la presencia de regularidades, formas procesos o estructuras.

Sugerimos que este propósito cartográfico puede ser denominado CARTODIAGRAMA[2] DE PARENTESCO y es susceptible de ser desarrollado a través de la minuciosa elaboración de un cuadro de leyendas pormenorizado que facilite el vaciado de toda la información disponible, procedente de distintas fuentes y relativa a los más diversos aspectos de la vida social. Declaramos que se trata de una propuesta "abierta" que permite al etnógrafo manejar los datos, codificarlos y decodificarlos libremente ciñéndose al uso de un conjunto de símbolos convenidos y declarados en una leyenda cartográfica. Estos datos pueden ser los siguientes:

Dimensión biológica-reproductiva o bio-reproductiva:
- Eventos relativos a la reproducción biológica.
- Comportamiento sexual y/o reproductivo. Datos de fertilidad.
- Corporalidad (desde lo reproductivo).
- Asunción de género.
- Fenómenos de los ciclos vitales: edades, fechas de nacimiento y muerte.
- Alianzas y descendencia: uniones y fechas de las mismas, hijos, fechas de nacimientos de los mismos.

Dimensión biológica y médica o biomédica:
- Constitución física, enfermedades y padecimientos, enfermedades de transmisión.
- Parámetros biométricos, caracteres antropométricos: biotipo corporal, biotipo facial, estatura.
- Defectos o discapacidades corporales.
- Capacidades y talentos corporales. Técnicas corporales.
- Accidentes físicos y otros relacionados.

Dimensión social reproductiva y organizacional:
- Etnicidad: lugar de origen, grupo étnico, migraciones.
- Estructura social/posicionamiento social: roles, estatus, cargos ejercidos a todo nivel, posesiones materiales.
- Adopciones, alianzas, reclutamientos, afiliaciones, parentescos "ficticios".
- Constitución, integración u organización de grupos.

---

2 Propuesta-término que hemos relacionado y contrastado ontológica y epistemológicamente con los siguientes términos y recursos de representación de la realidad: (a). *Diagrama*: herramienta grafica que visibiliza relaciones; (b). *Diagrama de parentesco*: grafico que representa el conjunto de relaciones de filiación y alianza y otras relaciones y conceptos del parentesco; (c). *Biograma y genograma*: gráficos de información y representación de los caracteres biológicos humanos: anatómicos, fisiológicos, bioquímicos y patológicos, utilizado en el contexto de las ciencias de la salud y la psicología; (d). *Cartograma*: mapa que muestra información cuantitativa manteniendo un cierto grado de precisión geográfica en las unidades espaciales mapeadas; (e). *Gráficos* realizados sobre mapas en los que aparecen indicadas sobre las distintas zonas cantidades o colores de acuerdo con el carácter que representan. www.cebal.edu.uy/.../cartograma.html.

- Procesos de transmisión de saberes y de valores, nivel de instrucción, institutos de formación.
- Oficios, profesiones, desempeño profesional y otros relacionados.
- Técnicas corporales.

Dimensión afectiva (distancia afectiva):
- Cálculo y declaración de la proxemia física y afectiva.
- Emociones, expresión del afecto/desafecto, confianza, intimidad, "modelaje".
- Patrones de comunicación, solidaridad y apoyo.

Dimensión ideológica-axiológica:
- Juicios, ideas, creencias, representaciones, "visión del mundo".
- Credos religiosos.
- Hábitos familiares.
- Posturas políticas y otras características relacionadas.

Dimensión simbólica:
- Antroponimia.
- Símbolos familiares.
- Mitos y ritos familiares y otros caracteres relacionados.

Mucha de la información señalada en estos ítems tiene un perfil claramente biográfico y se presta al tipo de actividad que puede desarrollarse en el campo con la aplicación del método genealógico, en contacto directo con los informantes. En el caso de investigaciones de carácter histórico, y dada la dificultad para hallar los datos pertinentes, corremos la suerte de carecer de cierto tipo de información (ejemplo, datos biomédicos) en una multitud de casos de personas adscritas a bajos rangos o estatus y que escapan a la notoriedad social e histórica que caracteriza a aquellas familias y personajes ligadas a los altos puestos de la estructura social.

Procedimiento sugerido para la elaboración de un cartodiagrama de parentesco:

Fase de preparación
1. Identificar a los informantes.
2. Recabar la mayor cantidad de información sobre los sujetos del grupo familiar o comunidad estudiada.
3. Levantar un borrador del diagrama genealógico que se desea trabajar siguiendo la similitud con un diagrama de parentesco convencional (ver supra).
4. A partir de los relatos de los informantes, elaborar una descripción de los sujetos.

5. Identificar los caracteres de los sujetos en cada dominio.

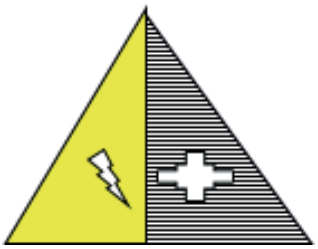
Codificación

6. Diseñar una leyenda provisional en la que aparezcan separados los dominios sugeridos (ver supra).
7. En cada dominio, discriminar con un signo específico (forma, color, trama interna, trazo, etc.) cada carácter identificado en cada dominio y en cada descripción de los sujetos estudiados.

Graficación

8. Una vez seleccionada una leyenda adecuada, se procede a volcar la información recabada y codificada en el conjunto de signos en el gráfico-borrador.
9. Para una graficación densa, pueden utilizarse: (a) los bordes (la totalidad o una fracción); (b) los espacios internos con colores; y/o (c) los espacios internos con signos o tramas.
10. Para una graficación adecuada, se sugiere dividir cada figura geométrica/genealógica (triángulos, círculos y/o cuadrados) en un mínimo de 4 a 6 partes. Así, tomemos unos triángulos y dividamos su área en tantas partes como necesitemos… insertemos o dibujemos los signos que hemos colocado en la leyenda correspondiente a cada dimensión sugerida. De esta forma, cada figura puede darnos la posibilidad de representar:
    a. BORDES: 3, 4 o más lados (según la figura).
    b. FONDO INTERNO: 3, 4 o más áreas separadas.
    c. TRAMAS SOBRE BORDE INTERNO: 3, 4 o más signos (tramas de acuerdo al número de áreas internas).
    d. ESPACIO EXTERIOR. Pueden colocarse signos adicionales.





11. De acuerdo con la diagramación seleccionada, es posible expresar de 9 o 12 caracteres mínimos y hasta 25 caracteres o más por sujeto.
12. Adicionalmente, otros caracteres, líneas o demarcaciones de áreas pueden posibilitar establecer: interacciones, flujos y relaciones adicionales (ver cuadros anexos).
13. Si el ejercicio etnográfico resulta acertado, una vez plasmados los signos y culminada la fase de diagramación, se puede iniciar el análisis y la interpretación.

14. El cartodiagrama de parentesco resultante permitirá hacer las siguientes lecturas:
    a. Una lectura por cada una de las dimensiones propuestas (ver supra).
    b. Al interior de cada dimensión, una lectura por cada carácter codificado o por cada grupo de caracteres relacionados (Ej: enfermedades, creencias religiosas, niveles de instrucción y formación en idiomas, etc.).
    c. Una lectura por cada estructura, patrón o proceso identificado y replicado en dos o varias generaciones.
    d. Una lectura del proceso histórico individual, familiar o grupal enmarcada o integrada al proceso histórico local, regional, nacional y mundial.
    e. Una lectura "densa" y global como producto de las relaciones del conjunto.
    f. Y, como producto del análisis, el cartodiagrama de parentesco promueve un proceso de interpretación hermenéutico-antropológico.
15. El cartodiagrama constituye un ejercicio personal; es, en sí mismo, una etnografía parental y total o multidimensional. Dado su potencial heurístico, no agota fácilmente sus posibilidades; por el contrario, excita y estimula la imaginación etnográfica y antropológica provocando diversos resultados de acuerdo con los talentos de cada etnógrafo.

Conclusiones

Luego de ser uno de los pilares de la antropología, el parentesco fue el blanco de duras críticas que lo colocan en la disyuntiva de su replanteamiento o desaparición. Su resurgimiento "cultural" no alteró en lo sustancial sus herramientas grafico-discursivas, que ahora son insuficientes para representar la complejidad de los fenómenos parentales.

Ante lo que captamos como un vacío teórico-metodológico, hemos propuesto una herramienta a la que hemos denominado "cartodiagrama de parentesco". Esta fue diseñada con el propósito de aproximarnos a la interpretación antropológica de las estructuras de parentesco, las estrategias de reproducción biológica y sociocultural de las familias y grupos, las relaciones genealógicas y los niveles de organización de una comunidad dada a la luz de su contexto sociohistórico.

Para su sustento ontológico partimos de la concepción de la vida sociocultural como una totalidad multidimensional cuya complejidad puede ser captada por nuevos enfoques y nuevos útiles etnográficos. Desde la perspectiva epistemológica definimos el saber antropológico como una "representación consensuada" de la realidad producida y consumida por una "comunidad de intérpretes" y una "comunidad de lectores"; una representación incompleta, perfectible, y en permanente construcción.

El cartodiagrama es una propuesta "abierta", adaptable, que, partiendo de la etnografía, estimula la capacidad de análisis, de síntesis y de comprensión de los fenómenos del parentesco por parte del estudiante y del investigador.

Esta propuesta surge en momentos en los que los estudios de parentesco en Venezuela necesitan ser revitalizados: satisfacer las críticas del pasado, hacer síntesis de la potencial vigencia o caducidad de los elementos teórico-prácticos elaborados a lo largo de su devenir disciplinario y trazar nuevas rutas de investigación articuladas a la docencia y a la producción etnográfica y antropológica.

Anexos

Las siguientes imágenes presentan el cuadro leyenda de los cartodiagramas de parentesco de carácter histórico-genealógicos elaborados a partir de una muestra de familias de la elite marabina (Vílchez Faría 2013). Se dividió el cuadro en tres zonas de datos: los bordes, el contenido de la figura y la trama interna. Se utilizaron los bordes para reflejar información relativa a los procesos de etnicidad y migraciones; el contenido de la figura se utilizó para graficar la información concerniente al posicionamiento del individuo en la estructura social y las diversas tramas sirvieron para plantear información sobre la condición social o civil.

Ejemplos de la aplicación del cartodiagrama de parentesco

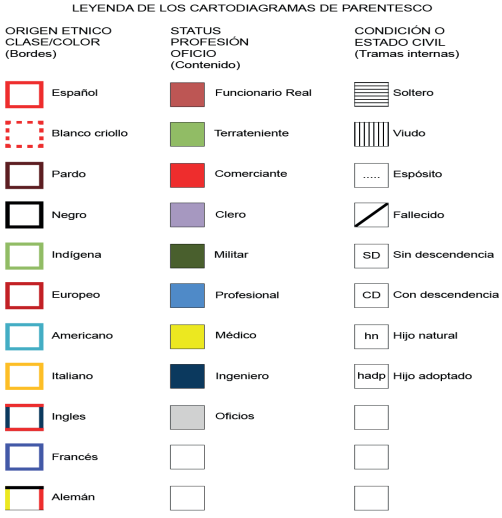


Figura 5. Leyenda para la elaboración de cartodiagramas de parentesco con datos históricos
Elaboración propia (Vílchez Faría 2013)

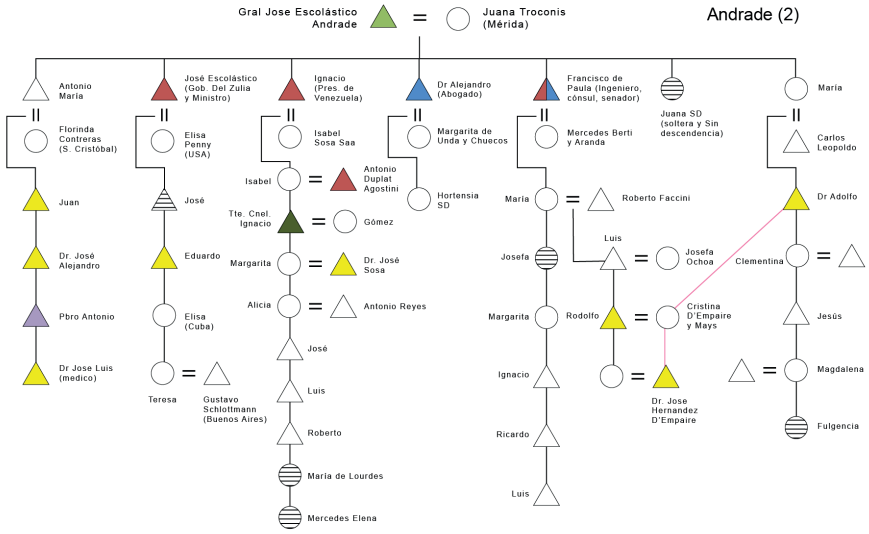


Figura 6. Cartodiagrama de parentesco con datos históricos. Familia Andrade
Elaboración propia (Vílchez Faría 2013)

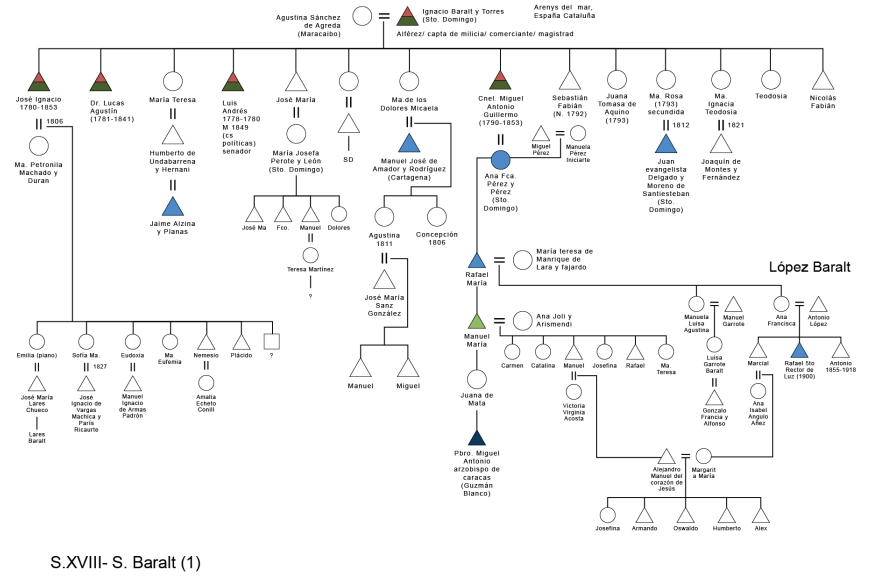


Figura 7. Cartodiagrama de parentesco con datos históricos. Familia Baralt
Elaboración propia (Vílchez Faría 2013)

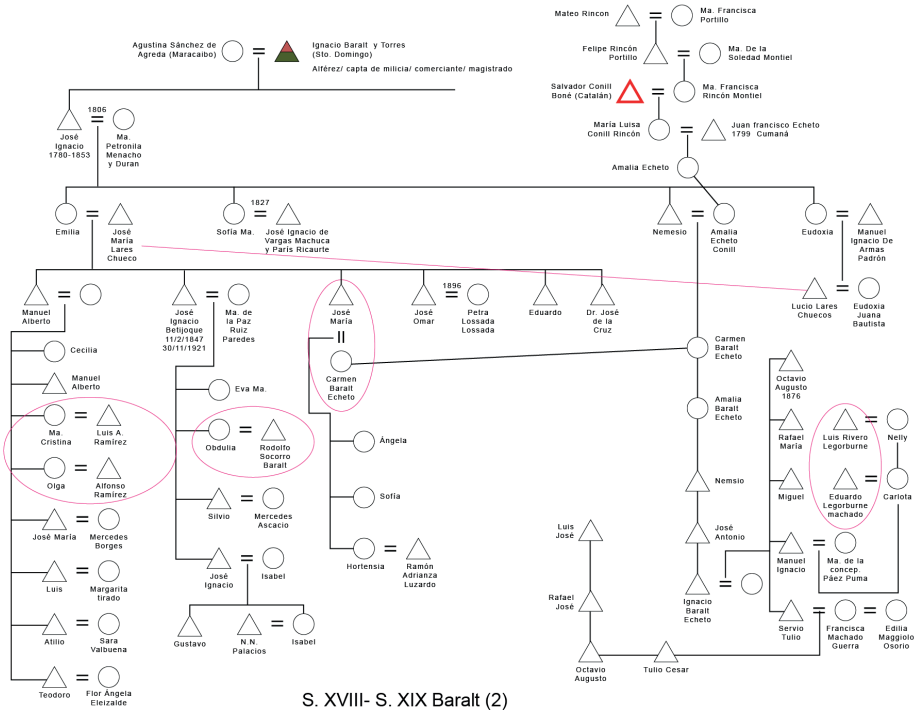


Figura 8. Cartodiagrama de parentesco con datos históricos. Familia Baralt (2)
Elaboración propia (Vílchez Faría 2013)

Referencia citadas

Bohannan, Paul y Mark Glazer. 1992. *Antropología. Lecturas*. Madrid: McGraw Hill.

Bossert, Federico, Pablo F. Sendón y Diego Villar. 2012. "Introducción. Relevancia y actualidad de los estudios de parentesco en antropología". En: Edward B. Tylor *et al.*, *El parentesco: textos fundamentales*, pp. 15-76. Buenos Aires: Biblos.

Chartier, Roger. 1992. *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.

De La Cruz, Isabel, María Isabel Jociles, Andrés Piqueras y Ana María Rivas. 2002. *Introducción a la Antropología para la Intervención Social*. Valencia: Tirant Lo Blanch.

Evans-Pritchard, Edward Evan. 1990 [1962]. *Ensayos de Antropología social*. México: Siglo veintiuno editores.

Fox, Robin. 1985. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza Editorial.

Foucault. Michel. 2008. *Las palabras y las cosas*. Iztapalapa: Siglo XXI editores.

González Echevarría, Aurora. 2012. El parentesco después de Needham. La antropología entre la singularidad cultural y la comparación. *Ankulegi*. 16: 89-108.

Leach, Edmund. 1972. *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona: Seix Barral.

Le Goff, Jacques. 1991 [1977]. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Ediciones Paidós.

López-Sanz, Rafael. 1993. *Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana*. Caracas: UCV.

_____. 1995. *Proemio. Introducción a los estudios de parentesco*. Caracas. (Material mimeografiado).

_____. 2002. Análisis de parentesco. Seminario *Respaldo al futuro: parentesco y transformación*, dictado en la Maestría en Antropología, Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia. Maracaibo.

Lowie, Robert. 1946. *Historia de la etnología*. México: Fondo de Cultura Económica.

Morgan, Louis Henry. 1870. *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Washington: Smithsonian Institution.

Needham, Rodney. 1971. "Remarks on the analysis of kinship and Marriage". En: Rodney Needham (comp.), *Rethinking Kinship and Marriage*, pp. 1-34. Londres: Tavistock.

Parkin, Robert y Linda Stone. 2010. *Antropología del parentesco y la familia*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.

Potter, Jonathan. 1998. *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.

Prins, Gwin. 1996. "Historia oral". En: Peter Burke (ed), *Formas de hacer la historia*. Madrid: Alianza Editorial.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald y Daryll Forde (eds.). 1982. *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Smith, Raymond T. 1984. "Ideología y Parentesco". En: *Kinship and Ideology in Latin American*. Chapell Hill: University of North Carolina.

Thomas, Keith. 1989. Historia y Antropología. *Historia Social*. (3): 62-80.

Tokarev, Sergei A. 1989. *Historia de la Etnografía*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Vílchez Faría, Jacqueline. 2013. "Las elites marabinas. Familia, Genealogía y parentesco (S. XVII-XIX)". Trabajo de ascenso para optar a la categoría de profesora titular, Universidad del Zulia. Maracaibo (Material inédito).

Parentesco y clase/color en Venezuela e Iberoamérica: teoría y método[1]

Rafael López Sanz[2]

Este artículo es el primero de una serie inédita, cuyo tema principal es las relaciones de parentesco/genealogía y clase/color en Venezuela, el Caribe y otras partes de Iberoamérica. Se trata de una perspectiva analítica iniciada por el autor en la década de los setenta, a raíz de su iniciación en antropología social y a la investigación de campo en sitios específicos del litoral central venezolano. Una experiencia que, sorprendentemente iluminada por una investigación documental e histórica, obtuvo coherencia, entrenamiento fuerte y madurez en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago, bajo la guía y la bien dilatada experiencia caribeña e iberoamericana del antropólogo inglés Raymond T. Smith. En este primer artículo se expone, para un público no especializado, nuestra crítica de los paradigmas típicos de la ciencia social moderna, así como las líneas de diseño y verificación del método y la teoría que caracterizan fundamentalmente el proceso analítico que nos distingue de otros estudios sobre temas iguales o semejantes. En el segundo se quiere mostrar los interesantes y particulares rasgos de cultura e historia propias que exhiben la persona y los grupos de familia, y parentesco de sociedades como las nuestras.

---

1 Original tomado de: López-Sanz, Rafael. 2001. Parentesco y clase/color en Venezuela e Iberoamérica: Teoría y método. *Boletín Antropológico*. (51): 19-30.

2 Rafael López-Sanz (Maracay, Aragua) es antropólogo de la Universidad Central de Venezuela (UCV), máster en Artes de la Universidad de Chicago y doctor en Ciencias Sociales de la UCV. Ejerce como profesor titular de la Escuela de Antropología de la UCV y ha sido docente invitado en la Maestría en Antropología, de la Universidad del Zulia, y de la Maestría en Etnología, mención Etnohistoria, y el Doctorado en Antropología, de la Universidad de Los Andes. Se ha especializado en la línea de investigación sobre parentesco/genealogía y clase/color en la zona de Iberoamérica y el Caribe. Ha publicado artículos científicos, capítulos de libros y libros. Dentro de su obra destacamos: el libro *Parentesco/etnia y clase social en la sociedad venezolana* (1993, UCV), el artículo "María Lionza: mito y culto de Venezuela" (*Boletín Antropológico*, no. 36, 1996), el libro *El Jazz y la Ciudad, y otros ensayos* (2000, Monte Ávila Editores), el artículo "El Dorado también es amazónico" (en la revista *Opción*, no. 34, 2001), el libro *Perla y huracán: parentesco y clase/color en Iberoamérica y el Caribe* (2008, El Árbol Editores), entre otros trabajos.

El tercero retoma de nuevo el tema central, *'parentesco'*, descubre su explosiva contemporaneidad en relación con el proceso de globalización, y enseña otras conexiones con la irrupción de nuevos paradigmas de ciencia y cultura; una extensión temática que, insistimos, podría acompasar un cuarto artículo, si el Comité Editorial así lo estimara. De todos modos estos textos son piezas ya diseñadas y hechas de un libro de próxima edición, *Perla y Huracán: Parentesco y clase/color en Venezuela e Iberoamérica*. Con algunas modificaciones y variantes el lector podrá expandir allí sus enlaces con la escena contemporánea.

Presentación temática, postura, procedimientos

Por más de dos décadas hemos estudiado los criterios oficiales y académicos privativos respecto a la sociología y a la vida de los grupos de familia en Venezuela y otras naciones del continente americano. Confrontados con nuestra experiencia de campo en torno al mismo tema hemos comprobado que, con la excepción de algunos, en general los científicos sociales, y más aún los políticos profesionales no han captado ni entendido los rasgos decisivos de la historia y la vida de estos grupos. Todavía más, al no reconocer en su ejercicio las posturas epistemológicas e ideológicas que imponen a sus objetos y sistemas de estudio, estos profesionales recrean constantemente la falsa apreciación de sus datos y registros, aplican a los mismos, una y otra vez, modelos y tipos de cultura, sociedad y conducta traídos de otros contextos e historias sin mayor reflexión y crítica cultural. Es por lo tanto una práctica que alimenta el vacío notable entre nosotros de una etnografía caribeña e iberoamericana que, justamente, construida con base en el parentesco, genealogía, raza, clase y jerarquía, cumpla con mayor pertinencia su propósito de servir a una etnología y a una sociología más atentas y representativas del mundo caribeño e iberoamericano y sus estructuraciones históricas globales y regionales. Precisamente, hemos dedicado buena parte de nuestro trabajo a construir una etnografía semejante; incluso reiteramos que sin una crítica cultural que conjugue etnografía e historia regional y local no se recrearán las diferencias significativas que separan a estas sociedades de los modos comunes de pensamiento y asunción tan afines a los slogans y a las políticas de homologación y globalización típicas de los estados, los sistemas educativos, los *mass media*, intelectuales y políticos — autores sin firma de manifestaciones como "Latinoamérica", "Sur", "sudaca", "cono sur"; "Tercer Mundo"; "raza cósmica' [...] Emisiones-mensajes cuyo destinatario es "masas", tan cara al político viral como al despojado de cultura.

En oposición al hombre de proyectos y a la costumbre academizada que aplana y despoja sostenemos que no existen en nuestras historias y territorios extrapolaciones culturalistas, como las de "tribus", "indígenas", "primitivos", "restos de culturas negras". Igualmente, no hay realidad, representación y cultura propia que legitime o permita asumir que todas estas sociedades, y cada uno de nosotros,

pueden ser categorizadas como un todo, un "todo global" bajo etiquetas y prácticas como *el* Caribe. No hay, repetimos, una "unidad de estudio" semejante. Y menos sostén tienen proposiciones empíricas como "mundo caribeño", "la familia negra del Caribe", o aquella tan popular entre antropólogos, "las culturas negras del Caribe", o "las sobrevivencias del arte primitivo", "el primitivo en nosotros"... Pura razón moderna que en algún momento convenimos en llamar "relativismo cultural", "indigenismo"... ¡Impresionante colonialismo!

En realidad la vasta y compleja región llamada por convención e historia mundial el Caribe ha sido siempre un mundo de islas y continentes poblada milenariamente por arahuacos y caribes, y desde el Renacimiento, fruto de un intenso intercambio de poblaciones, culturas y civilizaciones, economías y tecnologías, todas bajo el marco referencial de la evolución del capital y su historia general de clase, jerarquía, racismo y explotación de fuentes y recursos de todo tipo. Como afirma Raymond T. Smith, es una región de "fronteras abiertas, de poblaciones cambiantes, de vasta heterogeneidad cultural, relaciones económicas complejas y autoridad política inestable". Su historia ha sido y es tanto turbulenta como sorprendente; capta y engulle personas y gente de todas partes del planeta "en una vorágine en torbellino de codicia, lujuria y lucha reminiscencia de los huracanes destructivos que barren cada año a la región" (Smith 1988: 2).

En ella no cabe figurarse que no todo lo que se ve y se vive, sobre todo cruelmente, es como un sueño para refugio, como lo advertía y sentía Fray Bartolomé de Las Casas. En ella hay también un lugar propio para una mente y un cuerpo como el de Miguel de Cervantes y Saavedra, cual reflejo de aventuras y sobrevivencia; para una ciudad moderna y renacentista, como sus modelos de Santo Domingo, Cartagena y Maracaibo; para el cumbe y el palenque de toda rebeldía pasada y contemporánea; para ese Príncipe de África, Bayamo, cuya gesta y nombre guardó para siempre Cuba y Sevilla. Islas y continente como escenarios naturales de experimentos societarios y empresas de todo tipo sus pueblos han forjado para sí mismos una matriz histórica, una suerte de estructura gestada desde los primeros momentos de los asentamientos coloniales en tierra americana, a guisa de cuerpo tensor atlántico entre Europa y América, entre lo de acá y lo de otros allá; una forma de cultura que a modo de gestora media entre los procesos de cambio y apertura y los fines e intereses en enlace y rechazo propios y mundialistas. Entre otras cosas y consecuencias, esto lleva a la premisa básica de nuestro trabajo: Estar metódicamente atentos y sensibles a estas complejidades de historia y estructura y verlas, también metódica y etnográficamente, examinándolas en las correspondencias o no correspondencias entre lo que las personas dicen y testimonian como conducta correcta y lo que realmente hacen y dejan en testimonio. Pero otra consecuencia, importante, es que nuestra perspectiva asume entonces que una expresión de esa forma y matriz es el sistema de relaciones de parentesco que, como base y fundamento, recorre a su manera las ideas y

las prácticas asociadas con las clases, las jerarquías, las razas y las culturas. En parte por todo esto nuestro trabajo se ejerce dentro de un ámbito geográfico e imaginario más bien circuncaribe e iberoamericano, como lo expondremos en su momento. Pero es un ámbito tan peculiar que en él las experiencias de cultura y civilización que lo tipifican demuestran tanto sus logros propios como su capacidad frágil para sentirse en, convivir con y sobreponerse al mal y a la fortuna y al desvío, sobre todo al mal mismo, *the evil* mismo, hace más de quinientos años *commodity mass media* instalado en el corazón del capital y su vorágine.

Precisamente, es altamente curioso y significativo que los estudios más extensos y numerosos sobre estas sociedades tengan como tema central la vida y los hechos de familia, tanto en el Caribe como en la mayor parte de Iberoamérica. Aunque ya ocupaba la atención de los administradores coloniales, estos asuntos y sus explicaciones se incrementaron notablemente con el siglo XIX. Un hecho constatable en estos registros y archivos es que la constante atención al tema y sus derivados denota la preocupación oficial y académica por las cosas cuantificables en torno al mismo, como son, entre otros, la alta tasa de divorcios y fracasos maritales, la alta rata de nacimientos "ilegítimos", "la ausencia" continua del padre-progenitor respecto a sus descendientes y a su hogar, el alto número de mujeres-cabeza de hogar. Las teorías y percepciones acerca del porqué de tales hechos y situaciones son muchas, aunque en verdad son variaciones de los paradigmas modernos que exponemos aquí. De todos modos la crítica a tales teorías y explicaciones la ejercimos intensa y detalladamente en una obra anterior (López-Sanz 1993, especialmente en la introducción y los capítulos 1 y 2).

En realidad la mayoría de los estudios sobre la vida de la familia y la sociedad en el Caribe e Iberoamérica revela en su concepción y resultados fuertes tautologías modernistas. Tanto entre nosotros como en la región del Caribe, y aun en buena parte del continente tomado bajo la homologante expresión América Latina, la mayoría de ellos participa y comparte premisas, teorías y métodos positivistas, marxistas, culturalistas y estructural-funcionalistas. Incluso más: como parte vital de ellos se les puede detectar la práctica teórica y ritual de, al menos, una finalidad explícita: el mundo de lo que ellos comprenden como familia es enfocado y captado como si estuviera regido *a priori* por "leyes" o por tendencias evolutivas de naturaleza dual admitida. Por ejemplo, significativamente se engloba al mundo propio de la familia dentro de un proceso que va de lo continuo simple, rural o primitivo al continuo complejo, urbano y metropolitano, sea que él se plantee dentro de un proceso semejante la legitimación de la "sociedad nacional" y sus condicionamientos regionales y locales, sea que se lo considere dentro de los contextos y reglas de la modernidad que, según tales indagaciones, rigen el tránsito de cambio de lo "primitivo" a la modernidad.

Por supuesto, además por hábito y ritualización, a la mayoría notable de esos trabajos los acompaña el mito del *progreso* y su consecución por etapas de "desarrollo", como razón, fe y norma que permite planificar y dirigir la vida social y política del ser humano y su sociedad. La polaridad dualista, moderna, que por cierto matematiza con criterios uniformes al propio concepto, método, logros y fines del "desarrollo", como operación típica del lenguaje y ritualización de este mito y de su historia contemporánea, exige naturalmente las oposiciones contradictorias entre "subdesarrollo y "desarrollo"; naturaleza y sociedad, "primitivo" y "civilizado", "Norte" y "Sur", "Mundo Avanzado" y "Tercer Mundo", hasta la oposición actual entre "Globalización" y "regionalismo".

Y todo este dualismo utilitarista sigue siendo, lamentablemente, dominante y determinista en la mayoría de los estudios y proyectos –en realidad el *proyecto* sigue siendo una de las expresiones más propias de él, tanto que hasta ha sido capaz de reducir la aptitud literaria de los autores a grado cero, en la mayor sujeción al tiempo sucesoral que haya experimentado civilización alguna– con definiciones, objetivos, objetos y metas prácticamente en relación de exilio y externidad respecto a la persona, el hermano, el padre, la historia propia, la sociedad y la nación mismas a las que dicen representar y gerenciar. Salvo excepciones que confirman la regla los caminos de la razón práctica siguen teniendo resonancias de extenuación, ansiedad, vacío, profesionalismo y planes sin fin de desarrollo en el político, el planificador, el gerente, el profesor universitario y el estudiante "de carrera", posesos todos de modernidad y globalización a tiempo y compás con el Norte siempre ansiado. Sin duda, parte de la historia nuestra.

Frente a esto es pertinente recordar aquí que desde finales de los años setenta oponíamos, en manifiestos y exposiciones, una crítica y una ciencia social distinta, una postura más decididamente antropofágica, si gusta la palabra, del narrador-con-y-entre-los-otros, más con los rituales que mejor que otros parámetros nos caracterizan y definen antes y después de la consabida degustación cognitiva y corporal que convencionalmente llamamos antropología (López-Sanz 1969, 1973). Es altamente significativo que casi al mismo tiempo que nuestro giro y revocación se dieran los planteamientos renovadores de Lucien Sebag, Jean Baudrillard, Marshall Sahlins (1978, 1998) y quizás el mismo Lévi-Strauss, reconociendo la suerte de nueva totemización de la sociedad contemporánea, a la par con el arropamiento de los *mass media*, la cibernética, la informática y el "ciberespacio". Como muy recientemente lo ha registrado Maurice Godelier, desde la fisión, muy contemporánea por cierto, de los estudios y temas relativos a la dimensión del "parentesco", la noción, los signos y los emblemas del cuerpo han ocupado ahora el centro de la atención sociológica y antropológica, aunque, estima uno, la sola presencia inquisidora al respecto de Foucault a finales de los setenta habría sido suficiente para la academia europea –en un segundo artículo, para esta revista, abordamos más significativamente la perspectiva de los estudios en torno a

"cuerpo" y "parentesco", según Godelier, Trautman y Sie Fat (1998)–. Pero también en una ponencia, "Modernidad y postmodernidad en antropología", se vuelve al tema de una suerte de antropofagia peculiar en Occidente contemporáneo, como variante de la que percibíamos en 1967, a raíz de situaciones y experiencias en Caracas, México y el Amazonas venezolano (manifiesto y trabajo de ascenso citados).

Pero igualmente, los paradigmas de la modernidad que siguen alimentando los estudios y trabajos objeto de nuestra crítica recibieron un tratamiento más específico y extenso en el libro *Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana* (López-Sanz 1993). En él se ejerce la crítica de esta modernidad y sus paradigmas por vía de las visiones y posiciones más aceptadas y promocionadas oficialmente desde ministerios e instituciones del Estado venezolano, empresas y fundaciones estatales y privadas, y universidades públicas y privadas. La historia de fuertes cruces e intercambios de capital, poblaciones y culturas que sella los territorios iberoamericanos permite también que nuestra perspectiva cubra estos temas en el Caribe de habla hispana e inglesa y distinga los estragos que la asimilada razón práctica y su mitificación moderna ha producido, y puede seguir produciendo, en los territorios y en las culturas de Iberoamérica y el Caribe (López-Sanz 1993b: introducción y capítulos I-III).

Parentesco: teoría y método

El proceso analítico y de crítica cultural que hemos venido construyendo puede captarse como si cumpliera y renovara constantemente un doble movimiento. Mientras procesa críticamente y en términos de símbolos y significados lo que los trabajos de los estudiosos y profesionales dejan ver respecto de su modernidad y razón práctica en relación a su objeto racionalizado, la familia y la sociedad "latinoamericana", hace lo mismo mediante la estancia y el trato periódicamente renovado propios del trabajo de campo con sus sentidos y dimensiones descriptivas, lingüísticas y de historia personal-y-de-grupo; sentidos y dimensiones gestados en el intercambio progresivo de símbolos y significados entre el analista y los narradores cuidadosamente escogidos. El signo elegido, en nuestro caso el que emergería de las relaciones de texto y contexto de los pares postulados parentesco/genealogía, clase/color, etnia/origen, estatus/procedencia, y otros posibles, a guisa de paradojas, no se propone ni se define en modo alguno en uno cualquiera de los momentos y estancias de campo. Más bien las técnicas de auxilio y la empatía con el Otro intentan minimizar las mutuas imposiciones de significado y simbología tan propias de la naturaleza humana. Una exposición más práctica de estos pasos nos la ofrece Jack Anderson a propósito de sus análisis de imágenes y textos logrados con personas de la clase media de Jamaica (Anderson 1967: 117-180).

Pero una vez lograda la mínima que nunca definitiva coherencia del signo focal, el analista procede a la estancia de indagación y crítica propia de la historia oficial y documental; historias que expresan más normativa y valorativamente que las sincronías anteriores las visiones y contradicciones del signo elegido y las paradojas que lo acompañan. Este otro tiempo-espacio ocupa a su modo y lenguajes el cuerpo y la mente del analista, establece otra discontinuidad y logra en uno duraciones imprevisibles en las que ocurren la sorpresa y la admiración, la negación y la confirmación de las sincronías captadas en el primer doble movimiento, esta vez con otros vestidos, hábitos, conceptualizaciones, colores y sentimientos semejantes, en el intercambio renovado en este otro tiempo-espacio relativo al diálogo lograble, de cerca-y-de-lejos, entre el yo y los otros.

Metáfora de tránsitos... como si nos fuera dable todavía un peculiar viaje a Hades, no al modo de Orfeo pero sí al del diálogo del par Edipo y Patroclo, una vez detectado y confirmado el encuentro final, definitivo e ineludible, el vivir de, para y con la muerte; la misma de todo lenguaje, cuerpo y materia que anuncia, al modo de cada cultura y como fin renovable de sentidos, el reencuentro imposible-posible de retorno al lecho de misterio y origen que preludia a Gea y Maya y pone galas al par mítico y guerrero. El analista, por propia postura e ingenio, termina afín al diálogo de los dos; pero el hombre de cultura, el que se nos aviene paleolíticamente se nos pierde de vista en riqueza y fragilidad. En fin, que no hay nada en esto como las trazas y las huellas que, entre representaciones insospechadas, admiten reediciones como las que intenta el crítico analista de culturas. Y como intenta uno mostrar aquí, no parece darse mejor traza-huellas que la relación de parentesco, base y talón, foco etnográfico de toda antropología, como lo demuestra claramente su historia moderna y postmoderna. Más adelante volveremos a esto.

Referencias citadas

Anderson, Robert. 1967. *Caribbean Integration*. San Juan: S. Lewis and T.G. Matheus Editors.

Godelier, Maurice, Thomas S. Trautman y Franklin E. Sie Fat (eds.). 1998. *Transformations of Kinship*. Washington-London: Smithsonian Institution Press.

López-Sanz, Rafael. 1969. *El Príncipe R*. Caracas: Manifiesto-Escuela de Sociología y Antropología, UCV.

_____. 1973. "Una ciencia social y la sociedad tribal". Trabajo de ascenso a la categoría de profesor asistente para la Escuela de Antropología de la UCV. Caracas.

_____. 1993. *Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Sahlins, Marshall. 1978. *Culture and Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 1998. *How the Natives Think. About Captain Cook, for Example* . Chicago: The University of Chicago Press.

Smith, Raymond T. 1988. *Kinship and Class in the West Indes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Matrisocialidad y la problemática estructural de la familia venezolana[1]

Samuel Hurtado[2]

Familia y organización sociopolítica

Cuando se escucha sobre los permanentes problemas del país, Que parecen originarse en el ámbito del parentesco, suele concluirse: "*Aquí no hay familia*", Se pretende así cerrar el asunto, cuando éste pudiera plantearse en toda su manifestación crítica. Como hemos escrito ya refiriéndonos al tema específico de la política sobre la familia:

---

1 Original tomado de: Hurtado, Samuel. 1995. Matrisocialidad y la problemática estructural de la familia venezolana. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. (1): 147-167.

2 Samuel Hurtado (España) estudió Teología en Salamanca, España (1963-1967), además es sociólogo y antropólogo (1978-1979). Doctor en Ciencias Sociales (1992) por la Universidad Central de Venezuela (UCV) y magíster (nivel doctorado, 1982) en Antropología Social, del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas-IVIC. Profesor titular de la UCV desde 1998, además de docente en la Universidad Católica Andrés Bello-UCAB. Es actual coordinador de la línea de investigación: Cultura y Sociedad, en el Doctorado en Ciencias Sociales de la UCV. Con larga y honda trayectoria en investigación, ha publicado 26 libros, nueve opúsculos, y variados trabajos en revistas nacionales e internacionales. Entre sus últimos libros se encuentran: *Elite Venezolana y proyecto de Modernidad* (2000, La Espada Rota); *Etnología para divagantes* (2006, UCV); *Agresividad escolar e instalación del Edipo cultural* (2014, UCV)*; El animal urbano: espacio y proyecto de sociedad en la ciudad de Caracas* (2017, Editorial Académica Española-EAE)*; Matrisocialidad: Exploración en la estructura psicodinámica básica de la familia venezolana* (2019, EAE)*; El Pensamiento Viandante: De la Idea de Investigar al Proyecto de Investigación* (2019, EAE)*; Identidad a contraluz* (2019, UCV)*; Contradanza a la embestida política. Corifeos de antropología cultural en Venezuela* (2018, digital)*; Variaciones con tema matrisocial. Coregas sensibles al proyecto social en América Latina* (2019, UCV)*; Tomavistas del país de don ninguno. Venezuela en contraseñas matrisociales* (2019, UCV), entre otros. Desde el año 2010 desarrolla el blog: http://pensamientosantropologicos.blogspot.com. Trabaja con la serie de Opúsculos con temas de trabajo, magia, educación, compadrazgo, la sociedad popular y el poder, populismo, estética social popular, gerencia social, proyecto societal, con promedio de 130 páginas cada uno.

> Antes de hablar a la ligera de la crisis (deterioro) de la familia en el país, es necesario entender el funcionamiento estructural de la misma; de lo contrario, siempre las políticas sobre la familia detentarán el papel del lado bueno, el del favor o beneficencia, mientras que la familia como objeto ostentará el papel del lado malo, incapaz de moldeamiento social, además de que la "familia" tendrá un precinto de clase: será la familia del sector popular o marginal. (Hurtado 1991b: 18).

El problema de la crisis de la familia puede desviarse hacia los problemas económicos como tales o hacia las políticas del Estado con respecto a la educación, salud, alimentación, etc., desconociendo en sí los problemas de su organización social, de su estructura simbólica, de sus prácticas y de sus ideologías.

Pensamos que estos últimos problemas son medulares, en primer lugar, para explicar la crisis de la familia venezolana y pulsar la dinámica sociohistórica del problema, y, en segundo lugar, para sustentar el peso relativo de los problemas económicos y de las políticas sociales del Estado con relación a la familia. Nuestro enfoque está referido hacia el interior de la familia, y no tanto, a no ser en sus proyecciones supuestas, hacia el exterior social. En el estudio de la familia venezolana, nuestro interés está signado por la búsqueda y fundamentación de la organización social venezolana desde su orden societal primario. Por diversas investigaciones nos hemos aproximado a la familia venezolana ya sea como el sujeto de la organización popular urbana (Hurtado 1994), ya sea como el sujeto de la estrategia socio-económica del hogar campesino (Hurtado y Gruson 1993) o del hogar popular urbano (Hurtado 1984), ya como el escenario de la producción del sentido en la foto, radio, y telenovela (Hurtado 1991e). Siempre hemos procurado detectarlas relaciones 'auténticas', en el sentido levistraussiano, que soporten como fundamentos la dinámica de la acción política local, del 'trabajo doméstico' familiar, o del sentido profundo en la producción del parentesco. Tal enfoque y su interés no se sitúan dentro de una implicación teórica que cualificaría el orden societal primario como de retraso cultural, ni de una esquizofrenia social; sino dentro de un planteamiento socioantropológico que asume el ámbito de la organización familiar como uno de los niveles de la estructura de la organización social compleja, quedando para una investigación particular comprobar el peso de dicho orden social primario en el orden social segundo o propiamente social.[3]

---

3 Si formulamos nuestro diseño hipotético, tonemos que en la micro-organización social la dinámica familiar se muestra ya en la superficie de los grupos, de suerte que estos son una prolongación familiar; en la macro-organización social, la dinámica familiar, aunque soterrada, suele definir el núcleo de la dirigencia, y a voceo identifica el precinto de la organización misma: el Grupo Cisneros, los Mendoza, etc. Los parientes significan los leales o *aliados* (Dumont 1975: 17) o los aliados se van a convertir en *parientes* de acuerdo a una estrategia de fidelidad y confianza sociales. Es posible quo desde el acceso de la organización familiar y del parentesco pueda darse respuesta al problema que, ya en los años cuarenta, estableciera el norteamericano Kingsley Davis: "América del Sur es el continente negro,

Hacia el futuro nos planteamos cómo es tan débil la consistencia de la organización de la sociedad y tan fuerte la de la organización familiar. ¿Se soportan o se oponen? En el presente, nos preguntamos cómo la consistencia de la organización familiar se muestra estructuralmente crítica; sin embargo, dicha crisis nosotros la detectamos a partir del sistema étnico o modelo cultural familiar. La respuesta a este problema creemos que reside en un proceso analítico referido al estudio de la estructura familiar venezolana. Caracterizamos a dicha estructura como matrisocial.[4] Según esto, proponemos que en un primer momento la crisis de la familia en Venezuela se origina fundamentalmente a partir de la estructura de su *ethos* matrilineal. Dicha estructura revela *de entrada* a la familia venezolana como un grupo social esencialmente emergente o en crisis respecto del sistema de reciprocidad de los bienes sexuales femeninos.

Nuestra búsqueda del fundamento simbólico del orden primario de la organización social venezolana, al ser referido a la familia como campo de la ideología y de la política (Pitt-Rivers 1979), no se inscribe en las viejas y grandes categorías de interpretación general de la sociedad y de la cultura. Estas categorías se insertan en los marcos del evolucionismo historicista y de sus tipologías dicotómicas o de los polos del *continuo* metodológico. Una categoría en estos modelos, tipológicos en Tönnies o analíticos en Durkheim, Weber y Redfield (Nisbet 1969: 100, 115) significa el retraso, lo primitivo, lo prehistórico, lo prelógico; la otra categoría implica el progreso, el orden civilizatorio, lo histórico, lo lógico racional, etc. En nuestro planteamiento descartamos la vieja hipótesis evolucionista en torno al modelo del matriarcado y el patriarcado (derechos materno y paterno) para significar tanto una tipología del retraso y del avance culturales, como un instrumento analítico para el estudio de la estructura matrisocial venezolana. Emplear hoy día la categoría del matriarcado o de un 'complejo matrilineal' para delimitar épocas, etapas o áreas socioculturales, ya superadas, ya retrasadas, indica un problema de concepción actual completamente erróneo e ineficaz para el análisis y ya ni siquiera sin ingenio para el porvenir de la ciencia, como concederá Weber, no obstante, al planteamiento de la teoría del matriarcado de Engels para su tiempo.[5]

---

sociológicamente hablando. Su organización social es más ininteligible para nosotros que la de los mismos nativos de África" (Davis 1942, citado en Stycos 1958: 13).

4 Véase nuestra tesis doctoral (Hurtado 1991b). En el fondo, dicha matrisocialidad tiene como infraestructura un andamiaje o lógica que evoca una configuración matrilineal, en la cual ya no se trata de buscar linajes en sociedades tribales, sino vivencia o ethos matrilineales, a los cuales definimos nosotros con el término de matrisocialidad (Devereux 1973).

5 El planteamiento de Engels, a partir de Bachofen y Morgan, que integra esencialmente el derecho materno (*matriarcado*) y la línea femenina (*matrilinealidad*) (Engels s/f.: 505-513) –correspondiente al tipo de familia sindiásmica–, es rechazado por Weber y la socioantropología del siglo XX (Fox 1972: 105, 113). Weber argumenta desde el mismo nivel económico que Engels: "La ulterior investigación de la teoría matriarcal socialista da por resultado que ninguno de los pretendidos estadios de la vida sexual puede comprobarse como una etapa general de transición... Respecto al derecho matriarcal, precisa reconocer

Es necesario operar desde categorías más 'modestas y precisas' (Pitt-Rivers 1979: 112) como las acuñadas en los conceptos, para el *ego* materno, de matrilineal, matrifocal, matrilocal, matrilateral, matrisocial, para analizar las relaciones etnológicas de problemas reducidos. Se trata de apuntalar una categoría de análisis explicativa desde nuestra pregunta sobre el cómo de la crisis de la familia venezolana y no ya sobre el porqué. El cómo pide un análisis; el porqué, en cambio, tiende a desviar la búsqueda hacia la identificación de culpabilidades en el pasado sociohistórico o hacia la satisfacción de curiosidades sobre los orígenes conjeturales del fenómeno. Uno y otro cometido resultan científicamente ineficaces. Si permanece la familia como una realidad general en todas las sociedades y como un fundamento principal del orden societal primario, su existencia tiene, sin embargo, variaciones que identifican el grado de consistencia específico detentado en cada sociedad, así como su alcance o impacto en el orden social mismo (Good 1966).

Los conceptos aludidos no tienen la misma eficacia o cubren áreas de significación apropiada, para responder a un análisis suficiente de los símbolos de las relaciones del parentesco; esto es, para interpretar psicodinámicamente la estructura de la familia venezolana con miras a develar la crisis de la misma. Un procedimiento teórico-metodológico para la selección del concepto adecuado a la interpretación simbólica se refiere al símil psicológico que se adopta en los estudios de 'Cultura

---

que la historia de la religiosidad animista revela cómo en los tiempos primitivos no se advirtió la relación existente entre el acto de la procreación y el nacimiento. Por añadidura, el lazo de sangre entre padre e hijos no tuvo en un principio importancia alguna, del mismo modo que todavía hoy los hijos ilegítimos viven conforme al derecho materno. Pero los grupos matriarcales puros, en los que los niños viven exclusivamente con la madre, sin el padre, no son un fenómeno general, sino que sólo lo hayamos cuando se dan determinadas premisas" (Weber 1974: 47). En consecuencia la teoría del matriarcado y la doctrina socialista basada en ella no tienen soporte válido. Sin embargo, concluye Weber: "A pesar de que es insostenible en, detalle, considerada en su conjunto constituye una valiosa contribución al esclarecimiento del problema; una vez más se evidencia la antigua verdad de que un error ingenioso es mucho más útil para la ciencia que una tesis exacta desprovista de ingenio" (Weber 1974: 44).

La polémica se fue zanjando a principios del siglo XX desde la Antropología Cultural, eliminando, en primer lugar, el 'complejo matrilineal' por Lowie en 1919 "al negar que todo rasgo de apariencia matrilineal deba ser interpretado como una supervivencia o un vestigio del 'complejo'" (Lévi-Strauss 1973: 180; Martín 1984: 85; ya antes los lingüistas habían desestimado el argumento: Lévi-Strauss 1973: 29, 38), y, en segundo lugar, desechando el concepto de matriarcado como excesivo (Pitt-Rivers 1979: 112). Como etapa de paso obligatoria y de experiencia acumulativa para todas las sociedades no se halla comprobada por las especulaciones historicistas y evolucionistas; así como que ocupara el polo de primitiva, simple, más atrasada en el sistema conformado por la civilización (Fox 1972: 18), ni tampoco que en los sistemas matrilineales o de vivencia matrisocial tuvieran el contenido del derecho materno o matriarcal (Fox 1972: 105). Finalmente "en ningún caso, la matrilinealidad supone un cuestionamiento a la dominación masculina. Antes por el contrario, esta dominación es mantenida y reforzada por una serie de creencias y prácticas culturales" (Martín 1984: 80). Esto lo ratificamos para las sociedades latinoamericanas, interpretadas por nosotros desde la matrisocialidad.

y Personalidad', y específicamente en su vertiente etnopsicoanalítica. La cultura no es, ni tiene, una personalidad, pues aquella no está pensada como un fenómeno individual. La utilidad que proporciona el símil psicológico se desprende al tomar la personalidad como un esquema conceptual para la explicación unitaria de un comportamiento previsible (Devereux 1975), que debe articularse con un modo de entender y operar la cultura dentro de una estructura demostrativa de un sistema social.

La categoría etnológica más explicativa para responder sobre el cómo de la crisis de la familia venezolana, es el concepto de matrisocialidad, elaborado figurativamente desde el de matrilinealidad. Este núcleo conceptual contiene una mayor capacidad de simbolismo social en cuanto al universo de las relaciones del parentesco y al mismo tiempo un recio eje expresivo para articular la globalidad del sistema simbólico parental con el símil de la estructura psicodinámica básica.[6] Este símil psíquico como campo de inspiración conceptual y de comprobación explicativa, dinamiza con alto tenor (psico)analítico el concepto de matrisocialidad; los mapas y relaciones de los valores del parentesco se tornan Instrumentos o fuerzas productivas de lo sociofamillar observados desde la técnica psicoanalítica, así como la teoría de esta técnica permite detectar el efecto de amplificación estructural de lo real etnológico.

Aunque coincide esta proposición conceptual con nuestra hipótesis de trabajo (la familia venezolana es matrisocial), no justificamos de entrada por la hipótesis la decisión de nuestro procedimiento metodológico para no caer en un círculo vicioso, sino por la teoría de la técnica psicoanalítica o el presupuesto del símil psicológico adoptado; posteriormente se realiza la coincidencia del principio o concepto explicativo (la estructura básica de personalidad) y la hipótesis de trabajo (matrisocialidad) por argumentación comprobatoria.

Matrisocialidad: el concepto etnológico psicoanalítico

Una breve definición de los conceptos aludidos ayudará a diferenciar y a subrayar la mayor densidad simbólica operativa del concepto de matrisocialidad y de su figurado de matrilinealidad.

---

6 En nuestra tesis doctoral optamos por explicar la matrisocialidad a partir del instrumento conceptual de 'estructura básica de personalidad' de Kardiner, 'revisitado', como alternativa a otros conceptos de carácter organicista: el de personalidad típica (Fromm), la personalidad modal (Devereux), la personalidad básica (Dufrenne). En nuestra revisitación contaron de un modo central, los puntos de vista del psicoanálisis freudiano, la antropología alemana, la sociolingüística, y la sociología performativa.

El *matricentrismo* tal como lo utiliza Vethencourt (1974, 1983) es un concepto psicológico; se refiere a la estructuración de una familia, donde la madre es la figura primordial que preside los procesos afectivos al ejercer el rol del centro de las relaciones del parentesco; asume el cargo fundamental de socializar a los niños y de identificarse fuertemente con los hijos, especialmente con las hijas; como alternativa establece una confrontación negativa con el hombre, padre de *sus* hijos e hijas, y con la mujer, es decir, con su otro yo femenino, cargado de elementos amatorios.

La *matrilocalidad* y la *matrilateralidad* son conceptos etnológicos referidos a aspectos restringidos; el primero expresa que la residencia de la madre orienta en torno a sí la estructuración de las pautas de residencia de los grupos familiares, originados desde hijos e hijas: estas familias conyugales viven en la casa de la madre, en las cercanías o en un lugar de acceso fácil a la misma. Si esto no refleja los hechos, empero, tal sería al menos el deseo; es decir, tal serían los espacios deseados. El segundo concepto describe el ámbito del parentesco donde la parte de la familia de la madre tiene un peso principal en la estructuración familiar, mientras que la parte de la familia por el lado del padre es secundario, únicamente reconocido cognoscitivamente y/o sostenido por relaciones afectivas; para conceptualizar esta realidad secundarla y distinguir entre descendencia y filiación, Fortes construye el concepto de 'filiación complementaria' y Mallinowski alude a la noción del 'padre sociológico' (Leach 1971: 16-25, Fox 1972: 123); aquel es el *genitor o* paternidad físico, frente a este, el *pater* o paternidad social, según los latinos (Pitt-Rivers 1973: 23).

La *matrifocalidad* es un concepto sociológico elaborado por la antropología cultural para el análisis de la familia caribeña (Mathews y Lee 1975). En dicho concepto, la madre mayor o abuela se convierte en el núcleo de funcionamiento de la reciprocidad familiar, en la medida en que el hombre está 'ausente' o se 'le ausenta' de la dinámica familiar en cuanto padre. La abuela Impulsa la integración y continuidad de la familia (extensa) o familia de orientación (materna), y hace así posible la gestión y distribución a todo el grupo familiar de los recursos sociofamiliares respecto a la crianza y socialización de los nietos, a las ayudas económicas y morales (consejos) y sobre todo al desempeño de la autoridad con relación específicamente de las hijas o madres menores. A pesar de esta focalización de la familia en torno a la madre, Erikson encuentra que este concepto con su cariz sociológico no logra expresar todo el simbolismo del parentesco, contenido en "el grandioso rol de la figura todopoderosa de la abuela" (Erikson 1971: 233), rol que transciende el ámbito de la reciprocidad familiar y su administración, y que caracteriza a la maternidad como norma, fin y realización de la vida de la familia y de la sociedad misma: en estas,

> [...] madres y abuelas tuvieron que convertirse en padres y abuelos en el sentido de que ejercieron la única influencia continua que resultó en un conjunto de normas siempre nuevamente Improvisado para las obligaciones económicas de los hombres que habían engendrado a los niños. Ellas respaldaron las reglas para evitar el incesto. Sobre todo, me parece, proporcionaron la única superidentidad que quedaba después de la esclavitud de los hombres, a saber, la del valor de un infante humano prescindiendo de su origen. (Erikson 1971: 233).

Creemos que las inquietudes de Vethencourt y de Erikson pueden expresarse plenamente a través de conceptos más amplios como el de *matrilinealidad y* específicamente de *matrisocialidad*. El primero se refiere al proceso de configuración del linaje, según el cual es la madre la que detenta, transfiere y conforma el linaje familiar al establecer la línea uterina del parentesco a través de las hijas. Según esto, la figura de la madre (y en este sentido la mujer que alcanza el estatuto pleno de la madre que es la abuela) organiza la jerarquía de filiación como uterina y fija prescriptivamente el orden de las relaciones de parentesco, así como el de los símbolos políticos en una sociedad de linajes o de segmentos o sociedad tribal (Schneider y Gough 1961). Este concepto en su acepción general como nosotros lo explicamos aquí, puede aplicarse figurativamente a la simbólica psicodinámica de las relaciones sociales del parentesco.

Por su parte, el concepto de *matrisocialidad,* que construimos para las sociedades complejas latinoamericanas como la de Venezuela, intenta expresar no ya la prescripción de las líneas uterinas expresadas en lo manifiesto del sistema de parentesco de una sociedad tribal, sino para indicar un orden similar que mostraría la prescripción inscrita en lo simbólico-moral y reflejada en modelos como 'el buen tono' de una sociedad o 'el estilo, talante o ethos' de una cultura, en los que los esquemas de los comportamientos están definidos por las orientaciones originadas en el supersímbolo de la madre; esto es, no solo la familiación (la producción del sistema del parentesco), sino también la socialidad (la producción de la sociedad) se encuentran configuradas por la *imago* de la madre, y por lo tanto su centralidad pauta las normas de la vida familiar, así como las leyes de las relaciones sociales o vida de la sociedad. Ya no se trata de lo prescriptivo de la sociedad de linajes, sino de lo prescriptivo de las vivencias o pautas culturales, que también definen aún con más inmediatez y hondura, hasta el nivel etnopsiquiátrico, las relaciones simbólico-reales de una sociedad o cultura.

En la matrisocialidad, la jerarquía de filiación como uterina ya no consiste en establecer el juego simbólico para el *intelligere* (científico) de los diagramas de parentesco, juego terminológico que en sí mismo ya despreciaba Malinowski (1974) al calificarlo como 'álgebra del parentesco' (Fax 1972: 226), sino en estudiar los 'comportamientos' y sus vivencias, tal como nosotros lo hemos hecho unas

veces a través de la semiótica estilística (Hurtado 1994), y otras veces a través de la antropología psicoanalítica (Hurtado 1991b). "*La maternidad se convirtió en la vida de la comunidad*" (Erikson 1971: 233; énfasis agregado), refiriéndose a la familia caribeña, así como resulta arquetípicamente que esta América deviene una sociedad "*cada vez más matriarcal*" (Devereux 1973: 278; énfasis agregado), término permitido como categoría para el uso psicoanalítico. El maternalismo caribeño que subraya Erikson y el matricentrismo venezolano que asume Vethencourt se entienden mejor etnológicamente si se les reformula como dos variantes de talante matrilineal, es decir, de matrisocialidad, término conceptual que pretende resumir todo un mapa de valores sociales enucleadores de una socioantropología latinoamericana, que está por hacerse.[7]

Por su parte, nosotros sabemos de la utilidad científica del concepto de matrifocalidad en la medida que se le reduzca a sus límites explicativos. De esta suerte, hemos comprobado su alta rentabilidad cuando hemos categorizado la estrategia y la gerencia sociales de la familia venezolana, y lo logramos además al vincular dicho concepto con el de 'estructura de familia extensa modificada', concepto construido por Sussman y especialmente por Litwak, en un esfuerzo por diferenciarse de la sociología de Parsons sobre la dinámica familiar en Estados Unidos (Litwak 1968). Con dichos instrumentos logramos el análisis de la dinámica sociopolítica de la organización popular urbana (Hurtado 1991a), de la dinámica económica tanto de la familia popular urbana (Hurtado 1984) como del hogar campesino (Hurtado y Gruson 1993), todo ello referido a realidades venezolanas.

---

7 Con relación a la familia caribeña, Solien de González establece dos criterios para describir sus variaciones: la mujer-cabeza de familia y la mujer-centro de familia (Blumberg 1975: 565), cuyos índices son la ausencia y la no necesaria presencia del marido, respectivamente. En la precisión de estos criterios, se encuentra una nueva especificación conceptual inclusiva. La familia matricéntrica *(female-centered)* contiene dos formas: la consanguínea y la matrifocal. La consanguínea significa que las relaciones consistentes y efectivas son las que existen entre los parientes consanguíneos, mientras que la matrifocal se refiere a la tendencia a enfatizar a la madre como la figura estable (Hurtado 1984: 80) y gerencial *(decision-maker)* y a privilegiar la preferencia de los parientes masculinos de esta frente a los del esposo. Este tipo de conceptualización *por* inclusión y de baja discriminación tipológica no ayuda mucho al análisis explicativo; Leach (1971) nos pone en guardia sobre ello. No todo rasgo maternal es matricéntrico o matrifocal, ni lo matrifocal implica lo matrilineal o lo matrisocial; como tampoco lo matrifocal establece una coincidencia operativa con lo matricéntrico. La 'confusión' conceptual llega cuando las categorías tipológicas no se discriminan con claridad. Así no se observa suficiente diferencia conceptual entre familia matricéntrica consanguínea y familia matricéntrica matrifocal, cuando se subraya la consistencia de las relaciones consanguíneas maternas y el énfasis en los parientes maternos, así como no se presienten las consecuencias teóricas entre la consistencia de la relación materna y la figura estable de la madre. Pareciera que el tipo consanguíneo se aproximara al concepto de matrilinealidad y el tipo matrifocal, al de matrisocialidad; lo cierto es que el concepto de matrifocalidad ha sido construido sesgadamente para explicar la familia, pues este concepto solo se refiere a un aspecto sociológico y además únicamente a la familia de los sectores bajos de América Latina y el Caribe.

Como infraestructura de sentido, una dinámica matrifocal pudiera soportar una estructura simbólica, no solo formal (sociológica, en nociones de la sociología tradicional), sino también etnopsicoanalítica, que como nosotros hemos sugerido, Erikson pretende montar a partir del materialismo caribeño; nosotros avanzamos conceptualmente y reunimos en el término, con vocación conceptual, de matrisocialidad ambos niveles estructurales, y así podemos en nuestro enfoque psicoanalítico vincular dicho término con un principio generador, la estructura básica de personalidad, para analizar la estructura de la familia venezolana. La posibilidad de entender esa convergencia de estructura matrifocal y estructura etnopsicoanalítica, permite observar que en la matrisocialidad puede y de hecho existe una virtual dosis de matricentrismo y de matrifocalidad adherida, pero no revuelta conceptualmente; es decir, que ello no significa que todo lo matricéntrico, matrifocal, matrilocal, matrilateral, sea matrisocial; aunque estos ámbitos pueden ser campos de realización matrisocial.

El análisis explicativo de la crisis de la familia venezolana se ubica primeramente en el fenómeno conceptuado como matrisocialidad, incluyendo en el núcleo de este la estructura matrilineal general[8] como elemento infraestructural que definirá la dinámica del talante socio-vivencial; en segundo lugar, se observa también en el proceso de urbanización, que representa la coyuntura socio-histórica, con el objeto de denegar todo supuesto de carácter evolucionista en el análisis de la estructura matrisocial.

Estructura matrisocial: primer nivel explicativo de la crisis familiar

Si desplegamos los elementos del parentesco de la familia venezolana en toda su resonancia simbólica, tendremos un esbozo de la estructura básica de personalidad matrisocial en el país; esto es, un conjunto simbólico de carácter matrisocial, que incorpora los segmentos de dinámica matrilineal general, tal como la describe

8 Para poder definir analíticamente el concepto de matrisocialidad, distinguimos, por un lado, el concepto de matrilinealidad en cuanto específico para referirnos al estudio de sociedades de linajes y establecer la prescripción de la *línea* del parentesco en el sistema de linajes, tal como lo hace la antropología tradicional, y, por otro lado, el concepto de matrilinealidad en cuanto genérico para aplicarlo a un proceso prescriptivo de los valores o estilos de comportamiento que contienen una dosis de ethos cultural matrilineal, según un nuevo quehacer antropológico inspirado en la psicodinámica y con ocasión de elementos de talante matrilineal, persistentes en sociedades de estructura compleja, como son la ruptura del sistema de reciprocidad de los bienes femeninos, la alianza fraterna y específicamente la alianza sororal, las relaciones de filiación fuertes entre madre (abuela) e hijas e hijas de las hijas (nietas), la tendencia a la endogamia. etc., como hemos demostrado para la sociedad venezolana (Hurtado 1991b). Este aspecto define una lógica matrilineal que se halla Incorporada al concepto de matrisocialidad.

Alan Marie (1972) como modelo universal y que por sí permitirá de entrada fundar el primer nivel analítico de la crisis familiar de la sociedad nacional venezolana.

1. La sobresignificación de la figura materna (abuela) frente a una figura paterna 'insignificante' y a una figura femenina 'negada' o disminuida (nuera); en la vertiente de la filiación, tiene una fuerte conexión, aunque jerarquizada, con los hijos e hijas, con quienes se identifica diversamente a través de su diferente tipo de subordinación: con los varones, la identificación es débil, trágicamente transitoria, pues será afectada además por el 'rechazo' de la madre a los varones al iniciarse su pubertad; la meta de estos será integrarse tanto al mundo masculino en la primera juventud (serán los hombres de la calle), como a otra familia a través de la unión conyugal; con las hembras, la identificación de la madre es sumamente fuerte, sobre todo con las hijas mayores, que se sitúan mejor ante el 'llamado' de la madre; uno de sus efectos es constituirlas ya desde la adolescencia, a veces en la segunda niñez, en madres sustitutas de sus propios hermanos, y otro efecto será la de definirlas como honradas (vírgenes) a su propia semejanza (serán las mujeres de la casa o familia).

2. Del niño consentido al adolescente rechazado por la madre se produce la oposición de los espacios sexuales, respectivamente bueno el espacio asexuado de la casa, o espacio de las mujeres (honradas de la familia), y malo el espacio sexuado de la calle, o espacio de los hombres (picaflores). El esquema de valores de este sistema matrisocial impulsa el rompimiento permanente del intercambio recíproco de los bienes sexuales femeninos, a favor del más fuerte, pícaro, vivo o picaflor. A nivel etnológico, Marie (1972) prueba que en los sistemas matrilineales –por oposición a los patrilineales– el intercambio de los bienes sexuales femeninos se halla desequilibrado en su reciprocidad, pues se pretende capitalizar esposas, amas de casa (ménagéres), compañeras sexuales, queridas, etc., pero sin entregar hermanas, que representan al propio parentesco como portadoras del linaje o representan a la propia familia como otorgadoras de la filiación.

Al minusvalorizar a la esposa frente a la hermana, la matrilinealidad se opone al intercambio matrimonial y a buscar alianzas con los extraños.[9] A nivel etnopsiquiátrico, el mismo sistema –"el Inconsciente no es especialista en sistemas

9 "El sistema baulé lleva en sí una lógica de capitalización de mujeres a expensas de otro; o lo que es lo mismo, una lógica de no-reciprocidad. En esto sentido, todo sistema matrilineal es tendencialmente endogámico, en la medida en que las mujeres del grupo, que son otorgadoras de linaje, serían también las mejores esposas posibles, si no estuvieran prohibidas precisamente por el hecho de la prohibición del incesto. En el régimen matrilineal, la organización matrimonial está signada por uno contradicción estructural profunda: contradicción entre la matrilinealidad que asigna a las hermanas el estatuto de otorgadoras de linaje, y la exogamia que obliga a tomar por esposas las hermanas de otros. Así, la matrilinealidad, que minusvaloriza a la esposa con relación a la hermana, se opone al principio mismo del intercambio matrimonial que implica siempre…

de parentesco" (Devereux 1975: 192)– puede observarse por un lado, dotado con un dispositivo amplificador, organizado y detonado a partir de la fuerte egolatría de que está impregnado dicho sistema, y, por otro lado, definido según la norma de esta psicodinamia narcisista "en cuyos términos solo participan en el Intercambio los débiles, los tontos. Es más glorioso seducir –o, mejor aún, violar– a una mujer que obtenerla mediante trueque" (Devereux 1975: 185).

En el contexto matrisocial, el hombre gana muy poco con el intercambio matrimonial; más bien pierde: entrega una hermana, factor esencial de su parentesco familiar, y a cambio no recibe sino una esposa, una mujer disminuida o negada dentro de su familia de orientación; la esposa no pertenece a la familia, y además los hijos procreados no tienen la consideración uterina que tienen los hijos de la hermana. Por principio matrisocial, el matrimonio en la tradición cultural venezolana se encuentra con dificultades estructurales; la pareja *se une,* pero no *se casa*. Mientras las relaciones consanguíneas son prescriptivas, denotando el peso y obligación principales, las relaciones de alianza son electivas, donde la libertad indica la obligación secundaria y transitoria; en ello se incluye la posibilidad fácil –porque no existe el compromiso del amor fiel, único y para siempre– del vínculo conyugal indisoluble. Por lo tanto el sistema matrisocial lleva en sí la configuración de un desorden étnico que se proyecta esencialmente en la emergencia de conflictos permanentes, sobre todo dentro de las relaciones de la alianza.

El desorden étnico incoado genera como producto terminal la crisis en el grupo familiar. Para el caso venezolano, ésta puede observarse a partir de cuatro ejes principales:

1. El padre y la mujer del hijo (nuera) son desplazados por la madre y por la jerarquía matrisocial de las hijas o *alianza sororal*. El hombre es sólo la ocasión para que la mujer tenga hijos y se convierta en madre; como complemento, el hombre adquiere la obligación de proteger a la madre y al niño con un aporte económico. Este papel obligatorio de la economía masculina tiene un sentido compensatorio con respecto a los dones sexuales femeninos que se otorgaron; esta obligación compensatoria o contraprestación es la que justifica su relación de padre en la filiación: es el 'padre económico' (un aspecto débil del pater propicio), después de 'ocasionalmente' ser el 'padre biológico' o genitor. Por su parte, la economía femenina (los ingresos de la madre) tiene otras funciones relacionadas con los asuntos personales de la mujer, que van desde la satisfacción del consumo o gasto personal, donde se incluyen muchas veces sus objetivos de colaboración con la familia de procreación (hijos, casa), hasta la ayuda sustancial a su familia de orientación o materna. Nunca puede sustituir la función principal de la economía

la reciprocidad fundamental, al mismo tiempo que le funda como tal" (Marie 1972: 14-15; traducción nuestra).

masculina, o base económica del hogar; si ello ocurriera sería la liquidación del padre en el esquema de la filiación, donde no importa ya si esta figura es o está ausente. Este eje se halla dominado por la compulsión de la madre fálica y absoluta, frente a lo masculino y lo femenino diferenciados.

2. El hijo no puede, le está prohibido, amar a otra mujer que no sea la madre; se puede unir (acostarse) con aquella, pero no casarse. Ya en la socialización del niño, desde el largo y consentido amamantamiento (complejo del destete) hasta su aprendizaje del status social, desde el rechazo del varón púber por la madre (rito de paso) hasta su abandono en el mundo de la calle, se le conforma para que sea macho, esto es, se le priva de la facultad erótica, base del amor personal, y se le imprime una carga obsesiva por lo femenino (complejo de la *vagina dentada*). Los eternos conflictos de la madre con la nuera, así como por otro motivo con el yerno, configuran en el sistema matrisocial venezolano un especial complejo del odio a la suegra. La compulsión del cuidado en tomo a la homosexualidad del hijo preside este eje.

3. El adolescente rechazado proyecta su rebeldía no hacia su casa o familia, donde puede ser un príncipe con trono pero recogido, sino hacia la calle o sociedad. La calle es el espacio de los hombres vagabundos y de las mujeres desvergonzadas; en medio de estos peligros es como el hijo aprende a ser varón, lo que le es obligatorio además demostrarlo bajo sospecha de que siempre la hombría puede estar disminuida o intervenida por las mujeres de la casa. En los peligros de la calle, el joven puede desde perder la hombría hasta morir; cualquier desventura del hijo atañe a lo profundo de la madre que expresará su dolor inconsolablemente. Aunque lo rechace como parte del ritual de separación absoluta del mundo femenino, el hijo vuelve a su madre y la madre nunca pierde a su hijo; en esto no importa la edad: el hombre, aunque sea un gran padrote (*genitof),* nunca deja de ser hijo en el sentido de que nunca llega a ser padre, es decir, la figura que representa la autoridad y la norma. Las compulsiones que presiden este eje son 1) la preocupación de quién es el padre o para qué sirve un marido, bases del problema sobre la conformación del complejo de Edipo en Venezuela, en sus etapas tanto afectiva como cultural; 2) la gran tragedia de la madre por la pérdida del hijo al unirse este con una mujer.

4. El rito de paso para con la hija adolescente (sometimiento a la madre) concentra el conflicto en el interior de la casa o familia. La hija es una rebelde hacia adentro, contra la familia, y es toda la familia la que asume el problema de sometimiento y fidelidad familiar de la hembra. Sin embargo, en este período de socialización, el sometimiento se tiñe de un proceso en progresión fuerte de identificación entre la madre y la hija. El momento crítico de este proceso ocurre cuando la hija toma el contacto con el mundo de la calle o mundo masculino, con ocasión del estudio en el liceo, del trabajo, el noviazgo y las *conquistas* previas. La calle convierte a la mujer en potencialmente deshonrada: el hombre la atisba, la contacta, las vecinas

le inventan chismes de desvergüenza, y ella misma arriesga sus propias aventuras. La cuadratura que norma el comportamiento social se construye a partir de una doblez ideológica sobre la sociedad y los sexos: la mitad de la sociedad es buena, clara, dulce, Inmaculada, fina, respetable; es la mitad femenina; la otra es mala, obscura, suela, tosca, irrespetable; es la mitad masculina. La compulsión de este eje consiste en la preocupación de cómo la hija se convierte en madre sin dejar de ser virgen o buena.

Familia matrisocial y su profundización en la coyuntura urbana

Las situaciones urbanas permiten la ocasión de profundizar ciertas polarizaciones que configuran críticamente la estructura matrisocial de la familia venezolana. Enumeramos varios ámbitos para ilustrar la crisis estructural en la que se produce la configuración de la familia en la ciudad:

1. El trabajo de la madre en la calle origina la economía femenina, que o compite con la masculina o puede ser una referencia crítica de esta. Pero el resultado más conspicuo es que puede reforzar la independencia de la mujer no sólo económica sino también socialmente. No siendo confiable el hombre, la mujer puede con más capacidad expulsarlo (botarlo) de la casa y seleccionar otro marido; esto es, la mujer puede tomar con más facilidad la iniciativa de cambiar de marido. Esta compulsión subyace en el problema de la preparación profesional de la mujer y el *boom* exitoso que tiene en Venezuela.

2. La concentración de las relaciones sociales en la ciudad favorece que el hombre tenga múltiples oportunidades para realizarse como *macho:* la de generar múltiples núcleos familiares o rastros de estos en diversas mujeres. Con ello se profundiza visiblemente el rompimiento de la reciprocidad con relación a los bienes sexuales femeninos, germen inmediato de situaciones críticas familiares. La coyuntura urbana generaliza este proceso a toda la sociedad, mientras en el campo se tornaba más visiblemente social en las notabilidades, debido a una política de los sexos, donde la mujer del sector bajo no solo era explotada laboralmente sino también expoliada sexualmente, como parte del sistema de dominación social. Etnopsiquiátricamente, empero, domina la compulsión de la madre de engendrar y educar hombres completos (machos), cuyo efecto es la práctica polígama.

3. El complejo de odio a la suegra puede resultar más profundo o más superficial de acuerdo a cómo en cada familia se manejen las relaciones de aislamiento, independencia e individualidad que proporciona la vida urbana. La suegra puede ahondar su lucha contra nuera y yerno, porque están ausentes, y estos pueden ejercitar la distancia de la familia de procreación y crear las condiciones de que el hombre haga un poco más de caso a su mujer que a su madre, así como la

mujer sea un poco más dada al marido que a su madre. Sin embargo, la suegra manipulará la dinámica de la familia de orientación para aprovechar a su favor la 'estructura de familia extensa modificada'[10] con su psicodinámica propia que adopta la misma en Venezuela (Hurtado 1991b).

4. El proceso de urbanización favorece las estrategias de las jovencitas que logran burlar el sometimiento a la madre y aún la intervención de los padres en el caso de unirse con un hombre. La joven les amenaza con la fuga de la casa. Los padres no tienen alternativa; de todas formas 'pierden' a su hija; ésta del modo que sea se 'va' con el hombre para hacerse madre. Por oposición al hijo, a ella no se la rechaza nunca; además, mientras el varón que se une a una mujer, se 'va' para siempre de la familia, la madre pierde definitivamente a su hijo –la gran tragedia primordial de la familia venezolana–, la fuga de la hija no se resuelve si no en comedia; esta no tarda en volver y eso además lo saben sus padres: 'aún se case, la hija siempre está en la casa'. Mientras las películas rosas enfatizan la alegría del retorno por el bebé que trae en brazos la hija, en Venezuela la alegría consiste en el rescate de la hija, aunque vuelva sin el bebé. Esta es miembro principal o uterino, mientras el bebé es secundario. En la ciudad se profundiza el modo de ser matrisocial, pues la coyuntura urbana desencadena una amplificación del desorden matrilineal subyacente y, por lo tanto, un mayor proceso de crisis que afecta a la existencia de la familia, ideologizada al ser vivenciada desde el Código Civil.

En suma, la familia venezolana se proyecta fenoménicamente como crisis de la sociedad; pero profundamente se visualiza que la estructura de matrisocialidad, que caracteriza a aquella, es la condición esencial, productora de la crisis familiar tanto hacia adentro de la familia misma como hacia la sociedad después. Que el hombre es un irresponsable, según el modelo cultural, no se refiere a su práctica sexual, sino a su condición económica de proveedor familiar. Aunque en Venezuela se destina proporcionalmente muy poco a la alimentación (Hurtado 1989), el sueldo o economía masculina no suele alcanzar con suficiencia. Las 'familias' del hombre consisten en varios grupos diferenciados entre los que se redistribuye.[11]

---

10 "Por estructura de familia extensa modificada se significa una relación familiar que consiste en una serie de familias nucleares reunidas sobre una base igualitaria para la ayuda mutua. Además, al reunirse, estas familias nucleares no se vinculan por requerimientos de cercanía geográfica o semejanza ocupacional. Difiere de la clásica en que no tiene un jefe autoritario, ni cercanía geográfica, ni dependencia ocupacional; y de la familia nuclear se distingue porque entre los miembros de la familia extensa modificada existe una ayuda mutua considerable, y, en consecuencia, la familia nuclear no se enfrenta al mundo como una unidad aislada" (Litwak 1968: 83; traducción nuestra).

11 Distinguimos en este caso el sistema de redistribución 'exterior' a las familias y cuyo centro de poder económico se ubica en el padre (economía masculina), y el sistema de reciprocidad 'interior' y cuyo centro de administración de los recursos para ayuda mutua entre los iguales o recíprocos es la madre (o abuela), como gerente de la economía femenina.

Los subsidios de las políticas del Estado tienen que completar la función alimenticia en los sectores empobrecidos, para 'vergüenza' de los hombres, que debido a sus bajos ingresos profundizan negativamente la situación. Como desquite, pueden hasta apropiarse de diversos modos de los efectos del bono alimenticio o de las becas educativas manteniendo artificialmente el mismo aporte proveedor. Como el hombre es un irresponsable, el Estado entra en componendas con la madre como mejor interlocutora y ejecutora de las políticas sociales. La virtual crisis económica de cualquier familia venezolana no solo tendrá su origen en las economías societales; también se producirá a partir de la economía doméstica, menguada por la dispersión redistributiva en que está comprometida la economía masculina de acuerdo a las pautas del talante matrisocial analizado.

Referencias citadas

Blumberg, Reo L. 1915. "The Political Economy of the Mother-Child Family Revisited". En: Marks Arnaud F. y René A. Römer (eds.), *Family and Kinship in Middle América and the Caribbean*, pp. 326-312. Netherlands, Curacao: Institute of Higher Studios in Curacao, Departament of Caribbean Studies del Royal Instituto of Linguistic and Anthropology at Leiden.

Devereux, George. 1973 *Ensayos do Etnopsiquiatría General*. Barcelona: Seix Barral.

_____. 1975. "Consideraciones etnopsiquiátricas acerca de la noción de parentesco". En: *Etnopsicoanálisis Complementarista*, pp. 171-203. Buenos Aires: Amorrortu.

Dumont, Louio. 1975. *Introducción a dos teorías de la Antropología Social*. Barcelona: Anagrama.

Engels, Friedrich. s/f. "El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado". En: Carl Marx y Friedrich Engels, *Obras Escogidas,* pp. 471-613. Moscú: Progreso.

Erikson, Eric. 1911. "El nexo femenino y el espacio Interior". En: *Identidad, Juventud y crisis*, pp. 213-238. Buenos Aires: Paidós.

Fox, Robin. 1972. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza.

Good, William. 1966. *La familia*. México: UTEHA.

Hurtado, Samuel. 1984. *Trabajo femenino, fecundidad y familia popular urbana*. Caracas: UCAB.

_____. 1989. *Ecología, agricultura, comunidad, diagnóstico en la Península de Paria (Venezuela) para la orientación de proyectos sociales*. Caracas: CISOR.

_____. 1991a. *Dinámicas comunales y procesos de articulación social: las organizaciones populares*. Caracas: Trópykos, APUCV.

_____. 1991b. *La Matrilinealidad en Venezuela. Exploración en la estructura psicodinámica básica de la familia venezolana*. Tesis doctoral en Ciencias Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

_____. 1994. *La TELE-RADIO-FOTO-Novela o la tortura del parentesco. El análisis del discurso social en el cifrado del cuento maravilloso*. Caracas: FACES-UCV.

Hurtado, Samuel y Alberto Gruson. 1993. *Gerencias Campesinas en Venezuela*. Caracas: UCV.

Leach, Edmund. 1971. *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona: Seix Barral.

Lévi-Strauss, Claude. 1913. *Antropología estructural*. Buenos Aires: EUDEBA.

Litwak, Eugon. 1968. "The Use of Extended Family Grouso In the Achievement of Social Goola". En: M.B. Sussman, *Sourcebook in Marriage and the Family,* pp. 82-89. Boston: Houghton Mifflin Company.

Maduro, Otto. 1977. *Religión y lucha de clases*. Caracas: Edit. Ateneo de Caracas.

Mair, Lucy. 1914. *Matrimonio*. Barcelona: Seix Barral.

Malinowski, Bronislaw. 1974. *Sexo y represión en la sociedad primitiva*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Marie, Alain. 1972. Parenté, échange matrimonial et réciprocé. *L'HOMME*. 12 (3): 5-48; 4, 5-36.

Martín, Gustavo. 1984. *Ensayos de antropología política*. Caracas: Trópykos.

Mathews, Lear y S.S. Lee. 1975. "Matrifocality Reconsidered: the Case of the Rural Afro-Guyanese Family". En: Arnaud F. Markly René A. Rümer (eds.), *Family and Kinship in Middle America and the Caribbean*, pp. 513-525. Curacao.

Nisbet, Robert. 1969. La *formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.

Pitt-Rivers, Julian. 1973. *Tres ensayos de antropología estructural*. Barcelona: Cuaderno Anagrama.

_____. 1979. *Antropología del honor o política de los sexos*. Barcelona: Crítica.

Schneider, David M. y Kathleen Gough (eds.). 1961. *Matrilineal Kinship*. Berkeley: University of California Press.

Stycos, J. Mayone. 1958. *Familia y fecundidad en Puerto Rico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max. 1974. *Historia económica general*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vethencourt, José Luis. 1974 La estructura familiar atípica y el fracaso histórico cultural en Venezuela. *Revista SIC*. (362): 67-69.

_____. 1983. "Actitudes y costumbres en relación con los roles sexuales tradicionales. El mito de la pasividad femenina". En: Ministerio de Estado para la Participación de la Mujer en el Desarrollo, *Venezuela: biografía inacabada, evolución social, 1963-1983*, pp. 503-526. Caracas: Banco Central de Venezuela.

ANTROPOLOGÍA SOBRE LAS COMUNIDADES NEGRAS

ANTROPOLOGÍA SOBRE LAS COMUNIDADES NEGRAS

Comunidades afrovenezolanas de Sur del Lago de Maracaibo[1]

Jacqueline Clarac de Briceño[2]

1 Original tomado de: Clarac de Briceño, Jacqueline. 1987. Comunidades afrovenezolanas del Sur del Lago de Maracaibo. *Boletín Antropológico*. (12): 37-53. Los mapas no se han incluido en esta versión. N. de las eds.

2 Jacqueline Clarac de Briceño (Guadalupe, 1932) llegó a Venezuela en 1952, país donde se ha dedicado a investigar la Cordillera Andina de Mérida y expandir la antropología en el occidente del país. Es Premio Nacional de Humanidades 2016-2018 y PEI-ONCTI tipo C. Actualmente es profesora titular del Departamento de Antropología y Sociología de la Escuela de Historia, en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes (ULA), y coordinadora general de la Red de Antropologías del Sur, fundada en 2017. Se graduó como antropóloga en la Universidad Central de Venezuela en 1967. Hizo el Doctorado en Antropología en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Francia, en 1979. Fundó el Centro de Investigaciones Etnológicas en 1995, la Maestría en Etnología en 1997 y cofundó el Doctorado en Antropología en 2007, en la ULA. Creó en 2013 el programa Desarrollo Endógeno, Arqueología Comunitaria, en la Universidad Politécnica Territorial "*Kléber Ramírez*" de Mérida (UPTM), con el Programa de Estudios Abiertos. Ha ayudado a crear tres museos en Mérida: co-fundó el Museo Arqueológico "*Gonzalo Rincón Gutiérrez*" (ULA) en 1986; el Museo Antropológico "*Julio César Salas*", refundado en 2016 como Museo Histórico Antropológico Indígena MucuJama, municipio Sucre; y el Museo Arqueológico de Timotes. Sus líneas de investigación: estudio antropológico integral y pluridisciplinario del occidente de Venezuela; etnomedicina, etnopsiquiatría y etnohistoria de la Cordillera Andina venezolana; problemas de identidad cultural y antropología sociopolítica; y la construcción de la antropología en Venezuela dentro de la problemática antropologías del sur. Fue coordinadora general del proyecto Parque Paleoarqueológico y Paleontológico del Llano del Anís (Chiguará), Mérida, desde 2008 hasta 2014, y asesoró la Comisión Indígena y la Sub-comisión de Cultura de la Asamblea Nacional. Ha trabajado con los mojanes de Lagunillas, por esto asesoró a los indígenas de Mérida para su demarcación territorial desde 2000 hasta 2007. En el área divulgativa, fundó el *Boletín Antropológico* en 1982, e *In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur*, en 2019. Ha escrito capítulos en 12 libros nacionales e internacionales, y suma más de 80 artículos, ensayos y reseñas para revistas científicas venezolanas y extranjeras. Ha publicado 14 libros, de ellos 10 como autora principal, compiladora y editora, y cuatro textos infantiles con perspectiva etnológica y etnohistórica. Entre algunos de sus libros están: *La Cultura Campesina en Los Andes Venezolanos* (1976, Mérida; 2014, Caracas); *Dioses en Exilio. Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida* (1981, Caracas; 2003, Mérida; 2016, Caracas); *La Persistencia de los Dioses. Etnología Cronológica de los Andes Venezolanos* (1981, 2017, 2019, Caracas); *El Capitán de la Capa Roja* (1988, Mérida, coautora); *La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela* (1992, 1996, 2010, Mérida); *Historia, Cultura y Alienación en Época de Cambio y Turbulencia Social.*

Las comunidades estudiadas en el presente trabajo están situadas en la zona sur del Lago de Maracaibo, en una parte donde las aguas de "La Laguna" (como llaman los habitantes de esta zona a dicho lago) son desalinizadas a causa del gran número de ríos provenientes de la Cordillera y que ahí desembocan, especialmente los ríos Tucaní, Tucanicito, Chirurí, Aguacil, Arapuey, Poco Viejo…

Las comunidades de origen africano se extienden a orillas del Lago, desde Santa María hasta Puerto Dificultad, y hacia el interior sus límites son en general los pueblitos de la Frontera, San Pedro, Pueblo Nuevo, Arapuey y el pueblo con rápido crecimiento demográfico: Caja Seca, en la Carretera Panamericana. En estos últimos pueblos el mestizaje ha sido mayor que en los pueblos a orillas del lago (es decir: Santa María, San José, San Antonio, Palmarito, Bobures, Gibraltar y Boscán).

El estudio se realizó básicamente en Gibraltar (que pertenece al Estado Zulia) y Palmarito (estado Mérida), aunque trabajamos también en relación con ciertos aspectos en el Batey, Caja Seca, Bobures, e hicimos exploraciones en las otras comunidades. La primera intención era extender el estudio a todas las comunidades comprometidas en relaciones de parentesco, pero fue imposible, porque no disponíamos de un vehículo para transportarnos a las distintas comunidades y estas no tienen comunicación entre sí a través de un sistema de transporte público. Nos cobraban demasiado caro para llevarnos de un sitio a otro, caro en relación con nuestro presupuesto de investigación, el cual era sumamente exiguo. Como además no disponíamos de suficiente personal de investigación, se concentró el estudio en dos pueblos solamente, los indicados.

El espacio físico ocupado por todas esas comunidades, tan estrecho y ecológicamente tan homogéneo, se encuentra absurdamente dividido entre tres estados: Zulia, Mérida y Trujillo. Las fajas de Trujillo y Mérida fueron cedidas a dicho estados en el año 1850 y 1904, respectivamente, a fin de darles a los andinos un acceso al lago, en una época cuando su producción agrícola (sobre todo café y tabaco) había de embarcarse en los puertos del lago. Esta división política, hoy más arbitraria que antes, es uno de los factores de desequilibrio regional y humano. En efecto: en estas comunidades étnicamente homogéneas en cuanto a su origen, su organización de parentesco y sus prácticas mágico-religiosas dominan ahora las rivalidades políticas y económicas de un estado a otro y de una municipalidad a otra, lo que ha favorecido el desarrollo de sentimientos ambivalentes entre ellas.

Venezuela 2002-2003 (2004, Mérida); *El "Lenguaje al Revés" (Aproximación Antropológica y Etnopsiquiátrica al Tema)* (2005, Mérida), entre otros.

Breve historia y evolución etno-demográfica

Cuando llegaron los españoles a la zona sur del Lago, a fines del siglo XVI (en el Archivo Histórico de Mérida, Gonzalo Piña Ludueña aparece como el fundador de San Antonio de Gibraltar en 1558) encontraron unas poblaciones indígenas cuyos nombres han sido conservados en algunos documentos, Bobures, Quiriquires, Chiruríes, Torondoyes, Guaruríes, Giros o Jira-Jaras, Güigüires. También estaban ahí los "Motilones", nombre que con toda probabilidad designaba a un grupo chibcha que ocupaba o se desplazaba entonces en la Cordillera de Mérida y Trujillo así como a pie de monte cerca del Lago.[3]

Los encomenderos fueron a menudo los mismos en estas zona del Lago como en la Cordillera misma, razón por la cual desplazaban ciertos asentamientos indígenas, ya sometidos por ellos, a sus encomiendas donde necesitaban más mano de obra; este desplazamiento de mano de obra indígena de la orilla del Lago a la Cordillera de Mérida, siguió haciéndose hasta principios del siglo XX.[4]

Todos los grupos indígenas no se sometieron; al contrario, varios de ellos se sublevaron en distintas ocasiones y atacaron a los españoles durante buena parte del siglo XVII. Las rebeliones más famosas fueron las de los años 1599, 1609, 1610 y 1617, cuando se organizaron varios grupos autóctonos, principalmente los Quiriquires, los Aliles y los Eneales, quienes saquearon e incendiaron a Gibraltar y otros pueblos españoles repetidamente, haciendo huir a los españoles o exterminándolos.

Dichas poblaciones indígenas terminaron por desaparecer sin embargo de la zona. Es probable que una parte fuese aniquilada, otra habrá buscado refugio en zonas todavía no conquistadas por los españoles (por ejemplo, la Sierra de Perijá), donde está todavía un grupo de "motilones", quienes deben ser divididos en dos grupos étnicos como sabemos hoy: chibcha y caribe; otra habrá sido asimilada finalmente por la muy pequeña población de españoles y, sobre todo, por la población negra que se empieza a traer a la zona por primera vez en 1617 (el año del último gran ataque de parte de los indígenas). Para esa fecha ya la zona se había vuelto importante gracias a su producción de cacao, caña de azúcar, maíz y algodón e importó los primeros esclavos africanos a Gibraltar, Bobures, Santa María en 1617 y 1619, siendo 2.000 los que llegaron en esas fechas.

---

3 Para desplazamientos de los chibchas del Sur del Lago en época más reciente, ver Lizarralde y Beckerman (1986).

4 En mi trabajo etnográfico en la Cordillera Andina recibí la información de los ancianos de La Pedregosa y Los Curos (Municipio La Punta, estado Mérida) según la cual el principal hacendado de su zona habría traído alrededor de 1.914 familias de "indios guajiros" a su hacienda.

Gibraltar era el principal puerto para el embarque del cacao, del tabaco y más tarde lo será también para el café andino, especialmente el de Mérida. De modo que a partir del siglo XVII ya tenemos en la zona sur del Lago de Maracaibo *tres grupos étnicos* en presencia: lo que queda del indígena autóctono, el español y el africano. El indígena desaparece sin embargo, como dijimos arriba, y terminan por dominar los rasgos físicos africanos, así como ciertas actitudes y costumbres típicas de los grupos afroamericanos, como es fácil de percibir a primera vista hoy en las comunidades que van de Santa María a Puerto Dificultad. Los rasgos africanos van desapareciendo a medida que uno va subiendo hacia la Cordillera, y ya han desaparecido casi totalmente en una comunidad como Torondoy, por ejemplo.

Ahora se consiguen también en la zona representantes del grupo guajiro y colombianos. Los primeros forman pequeñas colonias separadas del resto de la población, los segundos se mezclan más con la población autóctona, pero son vistos por esta con recelo. En cuanto a los hacendados criollos antiguos, han desaparecido recientemente de la zona, veremos luego por qué.

A partir del siglo XVIII aumentó el poderío económico de la comarca, la cual producía principalmente cacao, caña, naranjas, limones, papelón y pescado salado. También prestaba servicios tales como fletes, potreros para acémilas, arrieros, venta o alquiler de bestias de carga y silla, fondos, posadas, reparación y construcción de lanchas, de canoas y de piraguas. En Gibraltar y Bobures se encontraban las grandes haciendas de cacao de los jesuitas, en las cuales se producía maíz, yuca, plátanos, además de fabricar el casabe, cosa sorprendente para la región y que hoy desconocen ahí.[5]

A finales del siglo XIX empieza a decaer la importancia de Gibraltar y Bobures en cuanto puertos, siendo sustituidos ellos por un tiempo por La Ceiba, especialmente a partir de la construcción del ferrocarri1 de La Ceiba a Sabana Mendoza y a Motatán. Para 1878 llegaban los barcos de vapor a los muelles de La Ceiba con gran regularidad y por el mismo sitio se canalizaba la mayor parte del comercio de los estados Trujillo y Mérida con el resto del país. El final del siglo XIX y los principios del siglo XX vieron el apogeo de la zona.

En 1925 se construye la carretera Caracas-San Cristóbal, estado Táchira, que pasa por todo el valle central de la Cordillera, uniendo así a todos los pueblos y ciudades andinas de mayor importancia; y en cuanto se comienza la explotación del petróleo en la Cuenca del Lago se construyen también carreteras fin de enlazar los campos petroleros y pozos con Maracaibo. Según Perales Fríjols, si entonces

5 En efecto, como sabemos, el casabe es un producto de la región oriental-suroccidental de Venezuela y, hoy, por lo menos, se desconoce en la parte occidental del país.

se hubiesen construido al mismo tiempo los ramales de Gibraltar a Mucuchíes, de Santa María a Mérida, y de Gibraltar a Sabana Mendoza y Agua Viva, es probable que 1a producción agropecuaria hubiese aumentado al sur al aumentar la demanda, por la concentración de obreros y capitales que se fue formando en lo que empezaba a denominarse "zona petrolera del lago", al noreste del mismo.

A partir de 1940, sin embargo, se acabó totalmente el tráfico que se realizaba a través de los puertos de Bobures, Gibraltar, Palmarito y La Ceiba, y se canalizó más bien por la carretera nueva de Motatán a Maracaibo, llevando a los pueblos de Mene Grande, Bachaquero, Lagunillas, Tía Juana, Cabimas y todos los demás pueblos petroleros que bordeaban la orilla del oriental del Lago en el estado Zulia, los productos alimenticios de los Andes. Terminó así definitivamente la importancia de los pueblos-puertos del Sur del Lago entrando ellos en el olvido. Los habitantes añoran los tiempos pasados y sueñan con nostalgia frente a sus muelles inútiles. Durante el período de la dictadura de Pérez Jiménez, hubo un esfuerzo para dar nuevamente "vida" a estas comunidades, con la creación de unos balnearios. Los de Bobures y Gibraltar están prácticamente muertos en la actualidad, y el de Palmarito logra a duras penas sobrevivir con la llegada durante los fines de semana de algunas parejas de clase media que vienen de la Cordillera (del Vigía especialmente, y a veces de Mérida).

Es de hacer notar que lo deseado por Perales Fríjols, es decir, el aumento de la producción agropecuaria al sur del Lago, se ha venido cumpliendo desde la década de los setenta, pero dejando al margen la franja que va de Bobures a La Ceiba, facilitando así la muerte casi definitiva de pueblos como Gibraltar, lo que causa profundos rencores en lo que queda de su población, y cierta envidia hacia Palmarito, pueblo que ha logrado sobrevivir un poco mejor, lo que es atribuido por los habitantes de Gibraltar al hecho que Palmarito pertenece al estado Mérida y que este estado se ocuparía más de su población que el estado Zulia (al cual pertenecen Gibraltar y Bobures). Gibraltar, en efecto, añora la época cuando pertenecía a "La Provincia de Mérida" y que era una "ciudad floreciente" hasta el punto de ser atacada entonces por los piratas franceses (siglo XVII).

El hecho es que la población de Gibraltar, al principio de la década del setenta, perdió sus tierras de conucos al venderlas al Central Azucarero ("La Compañía", como dicen ellos) el cual, al cambiar de propietarios (el hacendado tradicional vendió a unos empresarios agropecuarios provenientes de Caracas) empezó un proceso de expansión territorial al mismo tiempo que un cambio en la producción: gran parte de las tierras anteriormente utilizadas para la caña de azúcar fueron transformadas en pastizales para ganado bovino. Los conuqueros de los alrededores, habitantes de Gibraltar, fueron fácilmente convencidos de vender su tierra lo que hicieron por la atracción del dinero. En efecto, nunca habían tenido tanto dinero en sus manos: unos 2.000 o 3.000 bolívares, según el

conuco. La ignorancia en la que estaban ellos acerca del modo de producción que se estaba iniciando en la zona permitió que ellos se ilusionaran con la idea de que podrían comprar posteriormente con esta suma "una tierra mayor y mejor", lo que evidentemente no pudo suceder ya que la empresa dueña de "La Compañía" había absorbido todas las tierras existentes. El dinero sirvió para hacer fiestas a San Benito, patrono de todos los pueblos, y para que emigrara la población joven adulta hacia ciudades industriales como Maracaibo, Maracay o Valencia.

Como además La Compañía estaba automatizando la producción de leche, necesitó menos mano de obra, y como paralelamente el Gobierno nacional había mejorado la Ley de Trabajo y el salario mínimo para el obrero venezolano, se empezó a dar la preferencia a la mano de obra de origen colombiano o guajiro. De modo que los habitantes de Gibraltar quedaron sin tierra y sin fuente de trabajo asalariado, situación esta que se presentó en forma diferente en Palmarito, como se verá también en el mismo artículo.

Informaciones básicas acerca de los grupos de africanos traídos como esclavos a América, y especialmente a la zona sur del Lago de Maracaibo

Es muy difícil encontrar cifras exactas en cuanto a la cantidad de esclavos traídos a través del tráfico "negrero" a América. Sabemos que hubo continuidad en el mismo siglo XVII al XIX y que se fue intensificando; pero desaparecieron muchos documentos y hay muchos archivos todavía sin estudiar. *La Enciclopedia Católica* arroja una cifra tentativa de 12.000.000 en total para América, el *Negro Year Book* da una 10.000.000 y medio hasta el año 1800. Según la *Enciclopedia Británica*, habrían sido traídos en total unos 15.000.000 aproximadamente. Otros autores piensan que, ya que no se tienen datos para el siglo XIX, habría que subir la cifra hasta unos 40.000.000 (Bastide 1967)

De todos modos, las informaciones cesan en efecto para el *siglo XIX a pesar de que fue en realidad en esa época cuando el tráfico se volvió más intensivo*. Según Roger Bastide, es el tráfico del siglo XIX el que más importa para entender las culturas afroamericanas, ya que se trajeron entonces mayor cantidad de africanos a América, a pesar de que el tráfico ya era ilegal, y así hubo un recrudecimiento del aporte cultural africano a nuestro continente, más importante que el aporte anterior (Bastide 1967).

Ahora bien, más que la cantidad nos interesa el *origen étnico de esos grupos*. A pesar de muchos errores en los datos de archivos, y a pesar de que a menudo se nombraban los esclavos no en relación a su verdadero origen, sino a su puerto de embarque en África, hay suficiente información como para saber aproximadamente cuáles fueron

las etnias que "abastecieron" en esclavos a las diversas regiones americanas, según eran estas anglosajonas, francesas, holandesas, portuguesas o hispánicas.

Las poblaciones del Sur del Lago ignoran actualmente todo acerca de tales orígenes. No tienen recuerdos, menos en lo que trata del siglo XX. Se dicen "descendientes de los españoles", aunque algunos se reconocen un origen antillano reciente. Las islas del Caribe que parecen haber dado mayor aporte de gente a la zona que nos ocupa son SantaLucía (inglesa), Martinica (francesa) y Curazao (holandesa). Según los Archivos de Maracaibo las entradas de negros antillanos se habrían realizado desde el siglo XIX, según los archivos de la principal compañía de la zona (el Central Azucarero del Batey) sería a partir del año 1914. Hay individuos que todavía hablan "creole" en El Batey (dialecto antillano formado a partir de idiomas africanos y vocabulario francés, a veces inglés) o el "papiamento" (dialecto antillano holandés, igualmente formado pero con vocabulario holandés o español) o que son descendientes de personas que lo hablaban.

Por proceder los habitantes de la zona de distintas islas del Caribe, así como de otras regiones de Venezuela o directamente de África en siglos anteriores, tienen probablemente sus orígenes étnicos en grupos procedentes de:

1. *Congo y Angola*: (regiones que abastecieron mayormente de esclavosa los países hispanoamericanos). Estos habrían llegado en los siglos XVII, XVIII y XIX.

2. La antigua *Costa de Oro* (grupos Kromanti y Ashanti), región con la cual hicieron los anglosajones el mayor tráfico.

3. *Guinea y Dahomey* (grupos Yoruba y Fon), regiones del principal tráfico con los franceses y portugueses.

Los individuos de los dos últimos grupos (2 y 3) habrían entrado principalmente en los siglos XIX (a través del tráfico tardío e ilegal de esclavos) y XX (a través de un tráfico disfrazado: se trajeron familias de las Antillas bajo el engaño "contratándolas" para trabajar en campos petroleros y trayéndolas en realidad a las haciendas de caña, como cuentan los viejos informantes y sus descendientes). Estas reconstrucciones fueron hechas a partir de la información oral que recibimos Nelson Montiel y yo en El Batey, Palmarito y Gibraltar de 1975 a 77.

Ubicación de la cultura afrovenezolana dentro del marco teórico afroamericano

Tenemos todavía pocos conocimientos acerca de los grupos afrovenezolanos, menos cuando se trata del Sur del Lago de Maracaibo. A pesar de que los censos

hechos en Venezuela no discriminan la población racialmente como en otros países (como Brasil y los EEUU) de modo que no se puede establecer con exactitud cuál es la población de origen africano. Angelina Pollak-Eltz (1976) da una cifra aproximada para nuestro país que sería de 1.000.000 de personas de origen africano "puro o casi puro", y dice que además hay "un 50% de la población venezolana que acusa rasgos físicos negroides". De todos modos, sabemos que hay una concentración actual de esa población en las costas de Falcón, Miranda, Distrito Vargas, Anzoátegui y Sucre, así como en ciertas ciudades adonde han migrado recientemente (Caracas y Maracay, por ejemplo). Muchos venezolanos ignoran que también hay una población de este tipo en la faja que se extiende al sur del Lago de Maracaibo, entre el Lago y la Cordillera, zona que fue el objeto de nuestro estudio de 1975 a 1977 y luego de 1984 a 1986.

Se dispone de tres teorías principales acerca de las culturas afroamericanas:

1. La de *Herskovits* (1941, 1952), según la cual estas culturas serían supervivencias de formas culturales africanas. Este autor estableció incluso una escala de "intensidad de los africanismos", habiéndose reforzado los rasgos africanos, según él, a causa de las condiciones americanas. Su conclusión es que dichas culturas se deben entender como una continuidad de África, no como creaciones americanas.

2. La tesis de *Frazier* (1942, 1949), que se opone fuertemente a la Herskovits: sostiene en efecto que las culturas afroamericanas solo se deben entender como una *desorganización sociocultural*, porque los siglos de esclavitud habrían destruido todo lo africano, y la emancipación luego no habría hecho sino acelerar dicha desorganización. Niega la creatividad, igual que Herskovits, y ve a los negros americanos solo como *un producto de las condiciones psicoeconómicas de la esclavitud*: serían comunidades incapaces de reacciones positivas, concediéndoles como única reacción positiva *la imitación* de los blancos.

3. La tercera tesis, que es la de *Fernando Henriques* y *Morris Freilich* (Jamaica), constituye una *teoría sociosituacional*, que mantiene como Frazier la tesis de la desorganización, contrapuesta a la organización que se observaría en África. Se habrían desorganizado los grupos durante la esclavitud, y todas las formas típicas afroamericanas no serían sino formas africanas desorganizadas. La única innovación que reconoce a los negros americanos, en relación a los africanos, es la igualdad sexual.

Alfredo Chacón está fuertemente influenciado también por la tesis de la "desorganización sociocultural", debida a la situación de dominación en la cual estuvieron los grupos de origen africano en América, razón por la cual no encuentra sino "incoherencia cultural" en su estudio de Curiepe, Venezuela (1979).

Acerca de la creatividad, me es difícil creer, como Herskovits, que los grupos de origen africano hayan conservado integralmente y en forma continuada los rasgos culturales africanos, a pesar de las condiciones de su esclavitud en América, y de las propias condiciones culturales americanas. Me es difícil también creer que tales grupos se hayan vuelto totalmente pasivos, como lo pretende Frazier, a tal punto que ya no serían capaces sino de desorganización social o de imitación cultural. En ambos casos nos encontramos frente *teorías extremas* con enfoque unilateral, que no hacen sino negar a dichos grupos la auténtica cualidad humana, que es justamente la capacidad de creatividad cultural. Estoy persuadida que, en el caso concreto estudiado en la zona Sur del Lago, ha habido creatividad especialmente en relación con la concepción de la familia y la concepción mágico religiosa, y que al respecto estos grupos presentan diferencia cultural con respecto a otros grupos venezolanos.[6] Hemos encontrado en efecto en la zona una población muy vital, consciente de sus problemas y con gran sentido humorístico. No hemos notado "desorganización" aunque muy recientemente hay un fenómeno de desintegración debido a los cambios crecientes en la estructura agraria, cambios introducidos por un sistema económico exterior a la zona y al grupo, un sistema poderoso e incontrolable por el grupo.

Donde no actúa todavía la desintegración debida a este fenómeno de reciente estructuración agraria a través del capital, hemos encontrado una familia fuertemente construida, bien institucionalizada, y no estoy de acuerdo con Pollak que atribuye necesariamente la matrifocalidad, por ejemplo, a una inestabilidad económica, estando así de acuerdo también con la tesis de la desorganización. El estudio de parentesco realizado por mí me ha revelado que la forma de familia ha sido la misma en épocas anteriores a la actual crisis económica regional, cuando había una estabilidad económica mayor (conucos individuales, pesca en pequeña escala pero suficiente para la pequeña población de la zona, economía de subsistencia y trabajo fijo en épocas de zafra en las haciendas).

La poliginia y la matrifocalidad *no tienen por qué ser atribuidas a "la pobreza",* porque entonces tendríamos que entender también las culturas africanas de África a través de determinaciones solamente económicas, y debiéramos encontrar la poliginia y matrifocalidad en las regiones pobres de España, Italia o Grecia. Bastide (1967) procuró mostrar en el capítulo "Sociétés africaines et sociétés negres", que hay una diferencia entre la matrifocalidad institucionalizada en la zona rural y la matrifocalidad urbana, dependiente esta última del factor económico. Sin embargo él no trabajó ambos modelos en profundidad y pienso que habría que agregar lo siguiente: aunque hay evidentemente diferencias entre dos lugares y situaciones distintas como son la ciudad y el campo (podemos decir que en la primera la

6 Manejo la noción de "cultura" en el sentido estructuralista: es un simple instrumento de trabajo que permite al investigador extender o reducir su contenido en el espacio geográfico-ecológico-social, según el grupo humano estudiado.

matrifocalidad es una necesidad en ciertas situaciones mientras que en la segunda es una costumbre normalizada), debemos considerar también que en las zonas urbanas la matrifocalidad es concebida y vivida en forma *más natural* por una mujer cuando esta viene de un *medio donde es la regla*.

Mi propia experiencia de investigación en ambos medios (el rural y el urbano) en Venezuela me permite sugerir lo siguiente: *no es la matrifocalidad que es diferente, sino la situación socioeconómica*: la mujer en un barrio de la ciudad ya no tiene el respaldo moral, económico y afectivo de toda su parentela (especialmente de su linaje materno) y ya no depende de las normas de su comunidad sino únicamente de las leyes venezolanas completamente occidentalizadas. Ella acude entonces a un mecanismo de defensa cultural, procurando regresar a la estructura de su comunidad: manda a sus hijos, sobre todo cuando son pequeños, a su propia madre para que esta los eduque en su comunidad rural, de modo que se reproduce así la estructura, pero a caballo sobre *dos lugares distintos*: el barrio urbano y la lejana comunidad rural, situación esta deshumanizante ya que separa en el espacio a los hijos de su madre, asumiendo la abuela el papel completo de madre; pero esta situación *es percibida también como una ventaja económica* por los personajes de ambos lugares: al ser liberada de sus hijos la mujer puede trabajar en la ciudad y constituir así una fuente de ingresos para su familia de la comunidad rural. Ahora bien, cuando ella no puede por distintas razones utilizar este mecanismo de defensa cultural y tiene que cargar con los hijos en la ciudad, acude a un mecanismo nuevo, contradictorio con sus anhelos e ilegal: hace trabajar a sus hijos desde temprana edad.[7]

Estos teóricos tratan además la poliginia como si tuviera una sola forma de manifestarse. La familia andina presenta también la poliginia y la poliandría, pero en una forma muy distinta de cómo se presenta al Sur del Lago,[8] y con la información que tengo de la familia llanera me permite adelantar lo mismo de ella. Tampoco quiero decir que la familia del Sur del Lago sea netamente "africana": hay muchas estructuras de la familia en África, según los grupos étnicos, y hemos visto que vinieron varios grupos étnicos africanos al Sur del Lago. Pienso más bien que, a partir de distintas estructuras africanas y tal vez de una estructura indígena, se ha constituido una forma propia de familia y de religión la cual ha sido una adaptación a una ecología y un sistema económico diferentes, con un manejo inteligente de la religión católica y la moral cristiana que permitió evitar innecesarios conflictos con el grupo dominante.

---

7 Ver para los Andes Clarac de Briceño (1976, 1981).

8 No conozco todavía ningún estudio antropológico sobre la familia llanera venezolana, pero tengo información oral recogida de llaneros.

Podemos considerar entonces a la familia del Sur del Lago como una forma propiamente afrovenezolana, en relación a una problemática particular sociocultural, histórica y situacional, la cual no puede ser idéntica a otras regiones africanas, por las diferencias sociohistóricas entre dichas regiones.

Quiero hacer notar también algunas fallas importantes de las teorías acerca de las culturas afroamericanas: se interpretan generalmente dichas culturas solamente a partir de África, o a partir del fenómeno de esclavitud, como si no hubiesen tenido aportes en ellas las culturas indígenas americanas. Todos los autores, menos Bastide, se olvidan que en todas esas regiones había anteriormente a la llegada de los africanos, numerosos grupos indígenas, y buscan solamente en África o en la desgracia de la esclavitud los orígenes de los rasgos culturales actuales. El mismo Bastide considera la influencia indígena en muy pocos casos reduciéndola prácticamente al grupo "caribes negros" (los cuales no eran caribes, según información reciente, sino arawakos).[9] En la zona sur del Lago hemos visto que aparentemente desapareció de ahí el grupo autóctono americano (indio), pero podemos considerar la hipótesis según la cual lo que quedaba de dicho grupo habría sido absorbido por el grupo africano.

Otra falla consiste en enfocar ciertas instituciones a través de un solo rasgo: todos hablan de la poliginia al tratar el matrimonio pero no tratan la poliandría, o la tratan como un rasgo secundario poco importante, a pesar de que reconocen la matrifocalidad existente, con la cual, sin embargo, va estrechamente relacionada la poliandría, por lo menos en la zona Sur del Lago.

Familia y parentesco

En las comunidades del Sur del Lago, además de la observación casi constante que hicimos durante dos años en la primera etapa del trabajo (1975-1977), realizamos también un estudio del parentesco: 1. A través del método genealógico, utilizando como informantes a los miembros más viejos de las comunidades de Palmarito y Gibraltar, mediante entrevistas dirigidas y grabadas. *El parentesco* no se enfocó solo desde el punto de vista *genealógico* sino también desde el punto de vista de las actitudes hacia él. 2. A través de un censo realizado por nosotros en Palmarito y Gibraltar en 1976, enfocado principalmente hacia el parentesco, la economía y la migración.

Me di cuenta que el parentesco no podía estudiar a través de una sola de esas comunidades, sino que debía abarcar toda la zona, a causa de su peculiaridad.

9 Información oral recibida del antropólogo lingüista Omar Gonzales Ñáñez, de la UCV, Caracas.

Desgraciadamente no se logró hacer tal estudio en todas partes por falta de recursos humanos y financieros para la investigación. Sin embargo, la muestra obtenida en las dos comunidades estudiadas fue suficiente para construir ya una estructura, la cual puede presentarse del siguiente modo:

A). Se practica como regla la poliandría, pero debemos distinguir ahí dos tipos de poliginia:

1. La poliginia sucesiva, que se práctica dentro de una misma comunidad.

2. La poliginia paralela o sucesiva entre varias comunidades.

B). Otra regla es la poliandría, manifestándose esta bajo una forma: la poliandría sucesiva dentro de una comunidad.

C). Una tercera regla se desprende de las dos primeras: el parentesco se extiende a varias comunidades (teóricamente a todas las de la zona) a través de la línea masculina, pero a pesar de que es conocido y reconocido dicho parentesco, solo cuenta para el grupo el parentesco dentro de la misma comunidad.

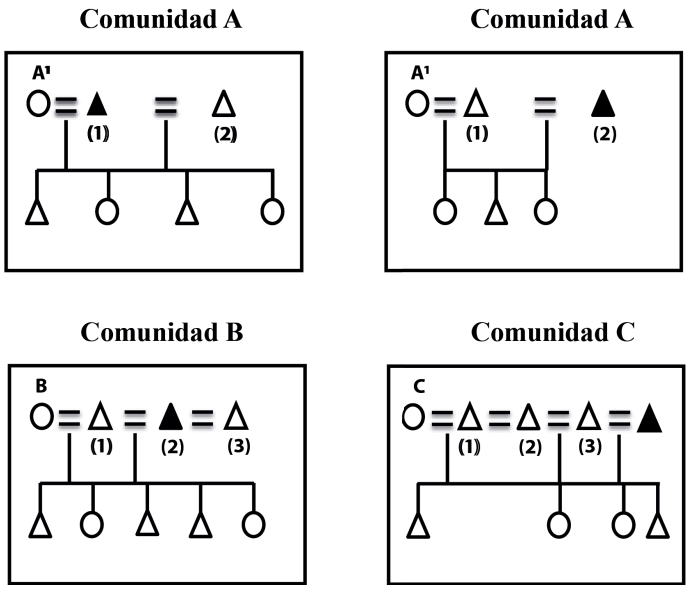
Es decir que nos encontramos con dos líneas de parentesco integradas por el grupo:

1. El parentesco matrilineal, unido a un matrimonio poliándrico sucesivo con tendencia endogámica, y una familia "matrifocal", la cual constituye la verdadera familia de todo individuo.

2. El parentesco patrilineal, unido a un matrimonio poligínico paralelo, (en varias comunidades) y sucesivo (dentro de cada una de ellas), con tendencia exogámica, siendo la familia de cada individuo la matrilocal y matrifocal del tipo 1.

De modo que el parentesco patrilineal, que a veces "se exporta" a otras comunidades, es reconocido en teoría pero no tiene ningún valor en la práctica. Esta desvalorización del parentesco patrilineal en la práctica permite en ciertos casos, aunque raros, el matrimonio entre hermano y hermana por parte del padre, es decir, entre personas del mismo parentesco patrilineal pero de linajes maternos distintos, a condición que estos sean de comunidades diferentes.

Matrimonio en la zona Sur del lago



= Ego, marido l de la mujer A^1 de la comunidad A, 2° marido de la mujer A^2 de la comunidad A, 2° marido de la mujer B de la comunidad B, 4º marido de la mujer C de la comunidad C.

Estamos frente a un caso de poliginia sucesiva en la comunidad A, sucesiva y paralela en las comunidades A, B y C.

Las mujeres AA^1, AA^2, BB y CC constituyen el foco principal de 4 hogares distintos, de 4 familias diferenciadas a través del linaje materno, aunque emparentadas por el padre.

Encontramos 2 casos, uno en Palmarito, otro en Gibraltar, en los cuales la mujer había tenido 9 maridos sucesivos (la mayor cantidad de maridos que se encontró). Esas mujeres no recordaban los nombres de todos sus antiguos maridos, no podían dar con seguridad el nombre del padre de cada uno de sus hijos (una tenía11 hijos vivos, la otra 10). Se generaban en muchas casas discusiones de este tipo:

- La madre: "El padre de Richard… el padre de Richard… como que fue que Antonio…".

- Una de las hijas mayores: "No, mamá, no fue Antonio, ¡fue Aquiles!".

- La madre: "¿Sí? ¡Ah… verdad! Como que tienes razón…".

El estudiante universitario, originario del Llano, a quien entrenaba yo en el trabajo etnográfico, se admiraba al descubrir la facilidad y la naturalidad con la que se abordaban tales temas en Gibraltar como en Palmarito.

Las otras comunidades comprometidas en esta estructura de parentesco eran El Batey (donde se encuentra el Central Azucarero), San Antonio, Santa María, San Pedro, Bobures, principalmente, siendo los hombres más móviles y los que establecen los contactos, mientras que las mujeres son sedentarias. En efecto, los hombres además de atender su conuco buscan trabajo asalariado en las plantaciones, especialmente en época de zafra, de modo que se movilizan hacia dos o tres comunidades, viviendo un período más a menos largo en cada una: unas semanas, unos meses, unos años, siendo el móvil de su permanencia en cada una no solo el atractivo de un salario temporal sino el de una mujer de la cual se enamoran. Pero el ingreso aportado por estos trabajos temporales y por el conuco no llega generalmente a esas mujeres, o solo parcialmente, como veremos.

El *primer matrimonio* es a menudo legal en el sentido de las leyes del país, pero la concepción del divorcio es desconocida ya que no es necesaria para que un hombre y una mujer se separen y se unan nuevamente a otra pareja. El matrimonio legal es una concesión a la ley venezolana y a la Iglesia, siendo la religión católica la religión oficial del país, pero esto no significa que gocen de un estatus inferior las parejas que siguen a este primer matrimonio "legal" y que son vistas como unidas a través del concubinato en la terminología oficial (el censo, por ejemplo). Tampoco es menor el estatus de los hijos de concubinos en relación al de los hijos de las parejas "casadas" en la Prefectura y la Iglesia. Todos tienen igualdad de derechos, de cariño y de respeto de parte de sus familiares como de la comunidad, y "el consentido" de la casa y de toda la familia es casi siempre el menor de todos, el cual es justamente siempre un hijo "ilegítimo" en el sentido de la ley venezolana.

La familia es del tipo *extensa*: (a) dentro de cada comunidad, en cual caso rige básicamente a través del parentesco matrilineal, reconociéndose sin embargo también el parentesco patrilineal, como hemos visto, pero sin atribuirle mayor importancia; (b) entre varias comunidades (*teóricamente todas* las comunidades de la zona) en cual caso se rige (1) a través del parentesco patrilineal, poco valorado, (2) a través del parentesco matrilineal, en cual caso se trata de una migración interna, antigua o reciente: muchas familias de todas las comunidades, en efecto, son originarias de San Antonio, de Santa María o de Gibraltar, pueblos aparentemente de mayor antigüedad, y hay muchos apellidos comunes a todas estas comunidades, heredados principalmente a través del parentesco matrilineal, con excepción de los hijos "legítimos" que llevan el apellido del padre pero pertenecen a la familia de la madre básicamente.

Esta familia extensa comprende células locales y matrifocales. El centro de cada una de estas es en efecto la mujer y los hijos, siendo el hombre el elemento inestable, ya que pertenece a la familia de su madre y sus hermanas. El hombre tiene generalmente poca importancia en tanto que padre, es generador, podríamos decir, por accidente: su papel es importante en tanto que (a) hijo, (b) pareja sexual, (c) posible fuente de ingresos, pero sobre todo para su madre y hermanas, (d) por el grado de jerarquía que tiene en la sociedad de San Benito. Mientras que la función principal de la mujer es de "ser madre", ella asume la función de pareja sexual sobre todo mientras tanto es joven: al envejecer prefiere a menudo quedarse sola con sus hijos y nietos: "¿Para qué cargar con un hombre viejo con manías? Que se ocupen de él sus hermanas", me decían ciertas viejas.

Existen naturalmente la *matrilocalidad y la matrifocalidad*, las cuales a veces se centran sobre la madre vieja, es decir *la abuela materna* con la cual conviven sus hijas solteras y casadas, en cual caso los maridos también viven ahí, temporalmente, sus nietos por parte de sus hijas, y sus hijos varones, solteros y a veces casados. Estos últimos nunca traen a su mujer o sus mujeres a la casa materna, y los hijos de estas visitan tres veces a la abuela paterna cuando pertenecen a la misma comunidad que ella. Cuando sonde otra comunidad a menudo no la conocen siquiera. Todos sin embargo, y sin excepción, saben cuántos hermanos son en total: "Somos por todos 24, pero por parte de madre 9", es un tipo de frase que se oye comúnmente, variando solo las cantidades.

El *compadrazgo* está centrado en algunos individuos nada más, quienes reúnen un gran número de ahijados y son buscados por algún tipo de prestigio. Sacan aún más prestigio de la cantidad de ahijados que tienen, de modo que en su caso el prestigio se reproduce a sí mismo. El personaje *centro de compadrazgo* en Palmarito, entre 1975 y 1977, era una mujer vieja que tenía 228 ahijados, los cuales eran también de otras comunidades. Hay que observar acerca de esta persona que: (a) era una de las raras mujeres de la zona en no haber practicado nunca la poliandría, no porque tuviera algún tipo de rechazo hacia ella sino "porque no quiso", aunque su único marido sí practicó la poliginia, en la misma comunidad y en otras; (b) nunca tuvo hijos y se dedicó entonces a criar a ahijadas, algunas de las cuales eran hijas de su marido procedentes de otras comunidades, las demás eran hijas de sus hermanos; (c) tenía prestigio en la comunidad porque era "mayordoma de todos los santos" y fundadora de la nueva capilla de San Benito, situada frente a su propia casa y que ella cuidaba; (d) tenía fama de ser "la intelectual" de Palmarito, pues sabía leer y escribir, habiendo sido la primera mujer en haberlo aprendido. Había pronunciado varios discursos en su vida, en la ocasión de visitas de ciertos personajes políticos, discursos relacionados con el derecho de la mujer a instruirse, los cuales la hacían respetar. Todos en Palmarito hablaban en efecto con gran admiración de "los discursos de Isabel"; (e) su prestigio consistía además en "ser rica", pues su marido, ya muerto, le había

dejado una pequeña bodega donde vendía los artículos que se venden en todas las bodeguitas de aldeas en Venezuela, y donde fiaba a todos.

Problemática económica de esas comunidades en 1975-1977

En esta zona que nos ocupa se produjeron a través del tiempo *grandes rupturas en la estructura agraria*:

1. La primera ruptura puede situarse a la llegada de los españoles, no por el mero hecho de su conquista (ya que esta no provocó una verdadera ruptura en todas partes: en los Andes, por ejemplo, la estructura agraria prehispánica sufrió transformaciones sin romperse totalmente y siguió desarrollándose en ciertos lugares paralelamente a la estructura económica de la Colonia) sino porque los grupos indígenas fueron desplazados hacia la Cordillera, o huyeron a otras partes (a la Sierra de Perijá, tal vez), o fueron aniquilados; los sobrevivientes habrán sido absorbidos por los grupos de africanos, o descendientes de africanos traídos posteriormente como esclavos a la zona. De modo que se rompió la estructura agraria propia de los indígenas lo que va acompañado de la desaparición de estos como etnia. Aparece una nueva estructura agraria, entonces, típica de la colonia española. Así que tenemos:

A). *Época prehispánica*: con toda probabilidad una forma de tierra colectiva de la familia extensa, con conucos familiares, economía básicamente de subsistencia pero que practicaba el trueque con otros grupos (por ejemplo, con los de la Cordillera).

B). *Época colonial, hasta el siglo XX*:

1. La encomienda, en la cual se explota la mano de obra indígena autóctona, la cual se transporta de una encomienda a otra, según las necesidades. El resguardo indígena desaparece rápidamente (a diferencia de lo que sucede en la Cordillera de Mérida, donde se conserva hasta finales del siglo XIX) y la encomienda es también, de poca duración, aunque no podemos fijar todavía la fecha de su extinción.

2. La encomienda es sustituida por la hacienda. Las grandes haciendas de los criollos y de los Jesuitas, que se dedican a la producción de cacao por primera vez en la zona, más tarde que importan también la caña de azúcar y, muy recientemente (siglo XX), el ganado. Se importa mano de obra directamente de África o desde Las Antillas, del siglo XVI principios del XX.

En nuestro siglo esta manode obra pierde su condición de esclavitud para transformarse en mano de obra asalariada e individual.

Paralelamente a la hacienda, y dentro de sus terrenos, surge progresivamente como en los Andes el *conuco individual*, pero no se conserva en la zona el trabajo colectivo, como en los Andes, porque no se conservaron tierras colectivas provenientes de resguardos, como sucedió en la Cordillera. Esas tierras colectivas de Los Andes, conservadas por los indígenas y sus descendientes, se encontraban o encuentran generalmente en zonas de más difícil acceso (cerros y mesetas muy altas) para los españoles, que preferían instalarse en valles y mesetas de fácil acceso. Mientras que en la zona plana del sur del lago los españoles cogieron todas las tierras, aniquilando, desplazando o absorbiendo al indígena.

El conuco, que significaba economía de subsistencia familiar (cuyo producto iba y todavía va de derecho en el sur del Lago a la madre, las hermanas, y, en segundo término, a la familia nuclear provisional del hombre propietario del conuco), se conservó en tierras hasta muy recientemente y existe todavía aunque va desapareciendo. Volveremos sobre este punto.

Estas comunidades a orillas del Lago, por ser esencialmente de agricultores, han utilizado la pesca solo como complemento alimenticio, de modo que unos dos pescadores bastaban en cada comunidad para abastecer en pescado a los demás miembros de la misma.

C). Recientemente ha habido una nueva ruptura en la estructura agraria, la cual acompaña nuevamente la llegada de nuevos grupos étnicos; así que en esta región que nos ocupa las rupturas estructurales agrarias no se realizan en relación con el mismo grupo étnico; pues *el grupo étnico de la estructura anterior suele desaparecer*.

Las haciendas de los criollos fueron compradas por grandes empresas agrícolas, especialmente una (La Compañía, como la llaman), cuyos empresarios suelen ser extranjeros, o descendientes de extranjeros, en cual caso provienen de Caracas. No solamente compraron las tierras de las haciendas, sino también las de los conucos, como en el caso de Gibraltar, y han puesto énfasis en la producción de ganado vacuno, leche y sus derivados, los cuales son procesados ahora en las industrias de la región, especialmente en Caja Seca (pueblo que toma una importancia creciente ya que está muy bien situado, pues lo cruza la Panamericana que une los Andes con Maracaibo) y el Vigía.

Se mecanizó casi totalmente la producción lechera y de queso en las ganaderías y se mecanizó también la de plantaciones de caña así como en el Central Azucarero,

lo que ha provocado recientemente (a partir de 1970) una gran crisis de desempleo en esa zona.

Situación del habitante de esas comunidades para1975-1977

Los de Gibraltar vendieron casi todos sus conucos a las empresas, individualmente, sin comprender las consecuencias de tal hecho. No se dieron cuenta en efecto de que toda la comunidad cada vez quedaba de repente sin tierra, y que esto iba ligado a la falta de trabajo asalariado. En efecto, la Compañía, y demás empresas de la región necesitan hoy muy poca mano de obra y, aún en este caso, no emplean al habitante negro de la zona, que constituía la tradicional mano de obra, porque se trata de venezolanos amparados por la Ley del Trabajo, la cual obliga a pagarles salario mínimo. Se prefiere entonces emplear a los colombianos y guajiros indocumentados, que se contentan con un salario inferior y que invaden más cada día la región.

Así que los habitantes de Gibraltar, Bobures, Palmarito y otras comunidades vecinas, se encontraban en el 1976-1977 sin tierra, sin trabajo y sin esperanza de encontrar nuevamente ni una ni el otro, ya que no hay más tierras disponibles, que hay menos posibilidad cada día de ser empleado en las empresas, las cuales mecanizan cada día su producción; tampoco hay trabajo en los balnearios, que funcionan raramente y con un tipo de clientela poco acomodada (turistas zulianos y merideños de clase media baja, en general, que vienen los fines de semana y en vacaciones); tales balnearios utilizan también empleados colombianos, por lo menos en Palmarito. Los balnearios de Bobures y de Gibraltar estaban totalmente muertos aunque había un esfuerzo de parte del Concejo Municipal de Bobures para acondicionarlos nuevamente con pocas esperanzas de que las soluciones fuesen viables. En Gibraltar, había en el 1975-1977 el dato muy significativo de 77 quintas vacacionales construidas en época de Pérez Jiménez a orillas del lago, formando una urbanización totalmente terminada, con sus avenidas y postes de luz, quintas que nunca habían sido ni vendidas ni alquiladas, de modo que el Estado perdió durante veinte años absurdamente las sumas ahí invertidas por la dictadura.

Una solución del IAN [Instituto Agrario Nacional] para Palmarito, que fue aprobada en ese período por los hombres de dicha comunidad, fue la constitución de una Cooperativa de Pesca que funcionaría en forma de empresa, con créditos para comprar lanchas y equipos. Los créditos fueron aprobados en 1975, pero no llegaron. Contradictoriamente se quejaban los hombres de que no llegasen los créditos para la pesca y, por otro lado, de que ya no había pescado en "La Laguna" (el Lago).

Lo absurdo de tal proyecto era que, de ningún modo podía ser una solución cuando en efecto no hay suficiente pescado en el lago, y es probable que no lo hubiese tampoco anteriormente; solo que, entonces, se pescaba poco y nadie se daba cuenta de ello. Debemos recordar también el hecho de que el lago está en gran parte contaminado en esta zona por las cloacas. Es imposible que pueda funcionar con éxito una empresa de pesca, menos si es de arrastre como se pretendía con el proyecto del IAN.

La solución ideal expresada por todos los habitantes era la de tener nuevamente tierra y la querían volver a tener bajo la forma del conuco. En cuanto a la solución real encontrada por ellos mientras tanto, fue la migración hacia zonas de mayores posibilidades de trabajo: zonas industriales como Maracaibo, Maracay, y en segundo término, Valencia y Caracas. En esas ciudades los migrados generalmente subsistían solo a medias entre 1975 y 1977, en condiciones a veces peores que en su comunidad, sin el amparo de la familia, y sin el amparo del gobierno secreto de San Benito (sociedad secreta) que tanta importancia tiene en su vida.

Así que se asiste hoy a la desintegración de esas comunidades, que se produce violentamente en algunas, como Gibraltar que ya para 1976 era prácticamente un pueblo muerto, con algunos ancianos, mujeres y niños.

Referencias citadas

Bastide, Roger. 1967. *Les Amériques noires*. París: Payot.

Chacón, Alfredo. 1979. *Curiepe*. Caracas: UCV.

Clarac de Briceño, Jacqueline. 1976. *La cultura campesina en los Andes venezolanos*. Mérida: ULA.

_____. 1981. *Dioses en el exilio*. Caracas: Fundarte.

Frazier, Franklin. 1942. The negro Family in Bahía. *American sociologic*. 4 (7): 465-478.

_____. 1949. *The negro in the United States*. New York: MacMillan.

Herskovits, Melville. 1941. *The Myth of the Negro past. New York*: Harper

_____. 1952. "Some psychological implications of afroamerican estudies". Conferencia presentada en el *XXIXth International Congress of Americanists*. Chicago.

Lizarralde, Roberto y Stephen Beckerman. 1986. Historia contemporánea de los Barí. *Boletín Antropológico*. (10): 76-109.

Pollak-Eltz, Angelina. 1976. *La familia negra en Venezuela*. Caracas: Monte Ávila.

Otras fuentes

Archivos: Acervo histórico del Edo. Zulia, Maracaibo
Archivo del Central Azucarero, El Batey.

Así nació San Benito[1]

Michaelle Ascencio Chancy[2]

Bobures, comunidad de pescadores y conuqueros, celebra cada año la "fiesta de San Benito". Pueblo afroamericano en la orilla sur del Lago de Maracaibo, conoció junto con sus vecinos, Gibraltar y Palmarito, períodos de abundancia por sus haciendas coloniales de cacao. Puerto importante por donde entraban grandes barcos y salían cargados de azúcar, contempla, sin participar, el florecimiento de una gran plantación moderna de caña de azúcar, el Central Venezuela, que abarca, por un lado casi la mitad de la carretera que conduce al Lago, y por el otro lado, pasando por Palmarito, haciendas de ganado y plantaciones de plátano que, por su productividad, destacan aún más la pobreza e inanición de sus habitantes.

---

1 Original tomado de: Ascencio, Michaelle. 2001. "Así nació San Benito". En: Michaelle Ascencio, *Entre Santa Bárbara y Shangó. La herencia de la plantación*, pp. 115-143. Caracas: FACES-UCV, Trópykos.

2 Michaelle Ascencio (Puerto Príncipe, Haití, 1949 - Caracas, 2014) fue licenciada en Letras de la Universidad Central de Venezuela (UCV), licenciada en Etnología de la Université d´Etat d´Haiti y doctora en Etnología y Antropología Social de la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Se dedicó a la investigación en el área de la cultura del Caribe, línea que influyó en su obra literaria. Ejerció como profesora titular de las escuelas de Antropología, Letras e Historia de la UCV, además de dar clases en los siguientes postgrados: Doctorado en Historia, Maestría en Literatura Comparada y Maestría en Estudios de la Mujer de la UCV. Fue fundadora y profesora de la Opción de Estudios Afroamericanos de la Escuela de Antropología de la UCV y directora de la Escuela de Letras de esta misma universidad. Obtuvo el Premio Municipal de Literatura 1985 (mención Investigación Social) por su trabajo *Del nombre de los esclavos* y, en 1998, el Premio de la Bienal de Literatura Latinoamericana "José Rafael Pocaterra" del Ateneo de Valencia con su novela *Amargo y dulzón* (2002, Casa Nacional de las Letras Andrés Bello). Dentro de su amplia e importante obra resaltamos: *San Benito, ¿sociedad secreta?* (1976, UCV), *Del nombre de los esclavos* (*y otros ensayos afroamericanos*) (1984, UCAB), *Lecturas antillanas* (1996, Academia Nacional de la Historia), *Viaje a la inversa. Acerca del exilio en la novela antillana* (2000, UCV), *Entre Santa Bárbara y Shangó. La herencia de la plantación* (2001, UCV, Trópykos), *Mundo, demonio y carne* (2005, Edit. Alfa), *Las diosas del Caribe* (2007, Edit. Alfa), *De que vuelan, vuelan. Imaginario religioso venezolano* (2012, Edit. Alfa), entre otros.

Salvo la gente que vive en la calle principal –la única asfaltada del pueblo– que conduce a un balneario que recibe mayormente a los turistas andinos, la población vive de lo que pescan (curbina, manamana, doncella, armadillo) en la Laguna, como llaman al Lago de Maracaibo, y de pequeñas siembras que solo unos pocos poseen. Durante el tiempo de zafra, algunos se emplean como cortadores de caña en el Central.

Gentes imaginativas que deben vivir al día, extraordinarios tamboreros, narradores de cuentos y de historias de antaño, rápidos en la invención de estrofas y canticas,[3] francos, escandalosos en los gestos y en la risa, estas gentes son las que celebran cada año la fiesta de San Benito. Herencia en los tiempos coloniales, las fiestas, promovidas por las cofradías y los cabildos para controlar a los esclavos, y concederles por un día la ilusión de la libertad, sobrevivieron a los procesos que llevaron a la abolición de la esclavitud, y con el tiempo, se convirtieron en testimonio y expresión de lo que hoy conocemos como cultural afroamericana.

Aunque no poseemos un documento histórico que lo certifique, no sería un desacierto situar el origen de la fiesta de San Benito en la institución de la cofradía colonial que reunía a los negros libres y esclavos bajo la advocación de un santo católico. Miguel Acosta Saignes subraya la rígida ordenación de las cofradías, y las reglamentaciones que debían seguirse para su funcionamiento y, sobre todo, para el nombramiento del Mayordomo y de los demás miembros. Por otra parte –añade– parece que estas asociaciones funcionaban en Semana Santa (un día) sacando el santo en procesión (Acosta Saignes 1955: 60 y ss). La relación entre las cofradías y las fiestas y bailes de tambor de algunos pueblos negros de Venezuela, la expresa el autor en el párrafo que sigue:

> Las cofradías realizaron funciones sincréticas, al fundir las ceremonias que los africanos celebraban en sus lejanas tierras, en honor a sus ídolos, con los rituales católicos. Como se ve, poco a poco, fueron cortándose los lazos ceremoniales. Algunos todavía pudieron vivir y se conservan en el folklore de hoy, reiterados en los campos venezolanos (Acosta Saignes 1955: 71).

Lo que conocemos hasta ahora sobre la esclavitud y sobre la importancia de las instituciones coloniales en la conservación y recreación de ciertos rasgos culturales africanos, nos permite suponer que la devoción y fiesta de San Benito en el sur del Lago ha podido tener como punto de partida la cofradía. Sí, pero San Benito parece ser algo más. Cuando asistimos por primera vez a la "fiesta" del 1ºde enero, el sacrificio de la res, el pago de promesas, el encuentro de los tres santos (de Bobures, Gibraltar y El Batey), las ceremonias de intercambio de sombreros y

3 Canticas dicen los bobureños y no cánticas.

bastones entre los miembros de los gobiernos de los Santos… nos hicieron intuir que estábamos ante un tipo de ritual que podía relacionarse con el vodú, con el candomblé, con la santería. No habíamos visto nada parecido en otros pueblos negros de Venezuela, y Bobures nos parecía inexplicable sin la referencia a los cultos y religiones de las Antillas y del Brasil.

Pero mientras la santería, el candomblé y el vodú son religiones en el sentido más amplio del término, el culto de San Benito es una devoción particular a un santo que se organiza en un ritual con elementos propios de las religiones afroamericanas arriba mencionadas:

- una comunidad de fieles (los hombres y mujeres del sur del Lago que participan de la devoción)
- una organización jerárquica de los dignatarios del culto (el *Gobierno del Santo*), responsables de la preparación y desenvolvimiento del ritual
- rituales de iniciación para ingresar en la organización como *vasallo del santo*
- culto a los antepasados
- un lenguaje expresado en bailes, cantos y procesiones
- un mito de fundación y
- una simbología manifiesta en atavíos, altares y ornamentos.

El culto a San Benito es, pues, un culto complejo que desborda la función inicial de reguladora de la población esclava que tenía la cofradía. Si como señalan los historiadores, el sur del Lago de Maracaibo, con la ciudad de Gibraltar como centro, fue hasta mediados del siglo XVII una región floreciente, con una producción de cacao que salía por el puerto de Gibraltar hacia Cartagena y Veracruz, rodeada de numerosas haciendas en las que trabajaba una abundante mano de obra esclava,[4] trabajos posteriores habrán de plantearse la cuestión de las transformaciones que debió sufrir la cofradía colonial como institución, cuando la esclavitud se convirtió en una actividad no rentable para los dueños de plantaciones. En este trabajo no estudiaremos este proceso, sino que nos concentraremos en el mito de San Benito, luego de presentar una visión global del rito que sustenta la devoción en la cofradía, para pasar, a continuación, a describir algunos detalles de la fiesta y del gobierno del Santo, indispensables para la comprensión del mito.

---

4 Tiene razón J.G. Bracho Reyes cuando señala en su artículo *El culto de San Benito en el sur del lago de Maracaibo…*": "Se piensa más bien que Bobures pudo haber sido de esos pueblos que se formaron alrededor de las antiguas haciendas cuando estas fueron abandonadas por sus propietarios. Estos pueblos fueron formados por esclavos que una vez obtenida la libertad, seguían vinculados de alguna forma a la plantación" (1997: 50), y no un pueblo de cimarrones, como sugiero yo en la publicación *San Benito, ¿Sociedad secreta?* (Ascencio 1976: 16).

La fiesta de San Benito tiene un tiempo y un lugar. Comienza en el sur del Lago con la época de las lluvias, el primer sábado de octubre. Culmina en Bobures, el 1ºde enero con la fiesta, prosigue diluyéndose en pagos de promesas hasta la Semana Santa.

Durante ese tiempo, el hombre sacraliza, se acerca a San Benito, "negro bailón y bebedor", participando en una serie de "ensayos" (el primer sábado de octubre, el 1º de noviembre y el 8 de diciembre), de reuniones del "gobierno del Santo" y de los tamboreros, maraqueros y flauteros, que recorren las calles del pueblo, sin el Santo, pues solo el 1º de enero, su día, podría salir. Ese día comienza muy temprano con el sacrificio de una res que repartida entre los miembros del gobierno y el pueblo, y ofrecida luego a los visitantes en frituras, caldos y asados, preparados a lo largo del día por las mujeres, sellará la solidaridad y comunión entre todos. Luego en la misa, el Mayordomo del Santo, especie de maestro de ceremonia que enlaza a la iglesia con el pueblo, pedirá permiso al cura para sacar a San Benito de la iglesia y entregarlo a sus Capitanes. El "Ajé", el golpe sagrado para sacar al Santo de la iglesia entregará a San Benito a Bobures para cantar, bailar y tomar ron con él. Cuando esto sucede, el hombre de Bobures ya no es un hombre cualquiera, es vasallo de San Benito, su chimbanguelero. El chimbanguele,[5] una vez en la calle, se encuentra con el San Benito de Gibraltar y con el del Batey que vienen a visitarlo, y los tres santos, los tres gobiernos, los tres pueblos, comienzan el recorrido tradicional por las calles de Bobures: los abanderados adelante, el gobierno detrás, los tamboreros, flauteros y maraqueros más atrás. Delante de todo este conjunto –los chimbangueles– van los tres santos bailando y saludándose.

Bien tarde en la noche, la gente todavía protestará cuando suene de nuevo el golpe "Ajé" para meter el Santo en la iglesia. Los Capitanes despedirán a San Benito en la puerta pequeña iglesia del pueblo, y Bobures lentamente volverá a su existencia cotidiana.

La exultación de los devotos, el baile, la seriedad de los dignatarios de culto durante la ceremonia de intercambio de sombreros y bastones en el atrio de la iglesia, el regocijo de los participantes, todo ello permanece como una emoción fuerte que acompaña a los fieles durante el año, pues no pierden la ocasión de recordar la fiesta, hablando animadamente y piropeando a San Benito, que cada año está más bello y le gusta más el baile... El sacrificio de la res es el rito que inaugura la fiesta propiamente dicha. Este sacrificio, por ocurrir en la madrugada,

5 Rosenblat afirma el origen africano del vocablo, pero no lo define. Angeline Pollak-Eltz: los tambores chimbangueles que utilizan en las fiestas de San Benito al sur del Lago de Maracaibo, parece que por el nombre tengan también origen en el Congo, pero las características de la elaboración nos hacen pensar en los tambores de la Costa de los esclavos (cfr. Álvarez 1987: 128).

y sin previa convocatoria, no es frecuente de observar. Por eso mismo, resulta de interés describirlo en sus pasos fundamentales. Nos referimos, particularmente, al primer sacrificio de res que tuvimos la ocasión de presenciar, en la madrugada del día 31 de diciembre de 1974, en el sitio denominado Matadero. Tres reses en total. Como a las cuatro de la mañana del día 31 de los encargados del sacrificio, todos los miembros del gobierno Santo, y algunas mujeres, se hallaban en el sitio indicado. Un hombre de mediana estatura, más bien delgado, a quien llamaban Picure, era el encargado de sacrificar las reses. Hundiéndoles un cuchillo en la cerviz para rematarlas con un golpe directo en el corazón, las reses cabecearon varias veces hasta que cayeron. Picure era famoso por su destreza para "componer una res": un "estudio", un "modo de composición" es un modo de matar a la res, esto es, de pie, acostada, o tal vez, acuchillada. Las partes de la res se lavan en el lago y después de cada sacrificio, las mujeres limpian el sitio con agua, antes de proceder a sacrificar la siguiente res. Mientras se desarrolla este acontecimiento, los presentes, hombres y mujeres, beben mucho ron. Una vez "compuesta" la res, los hombres procedieron a quitarle el cuero, cuero que está vendido para, con el dinero, pagar la misa y comprar ron, bombas, papelillo para la fiesta. Se supo que los donadores de las reses fueron, ese año, Antonio Pérez, difunto, caraqueño, dueño de la hacienda que dejó la orden de que todos los años se le diera una res a San Benito; el Central de Venezuela que dio otra de las reses y la tercera la obsequió Jesús Churrio, hacendado de la región. Dice el Capitán de plaza, Olimpiades Pulgar, que si sale un cuero bueno deja para los tambores. O. Pulgar daba órdenes para los preparativos y mandaba a las mujeres a buscar agua, a limpiar, a buscar leña y estaba pendiente de los tragos que se repartían entre los presentes. Las reses compuestas fueron llevadas a su casa. En el patio, esperaban al Mayordomo, el primer capitán del Santo, el jefe de la Banda, el Primer Abanderado que iba y venía, y otros que ayudaban. Se dio comienzo al reparto de las reses. La mayor parte le tocó al mayordomo por ser el encargado de recibir y obsequiar a los gobiernos de San Benito de Gibraltar y del Batey, los pueblos vecinos que vendrán a la fiesta. El resto se distribuyó entre los miembros del gobierno del Santo de Bobures, junto con la yuca y el plátano. Mientras se hacía reparto de las reses, las mujeres habían comenzado a cocinar un sancocho que se comieron en seguida los presentes. Después, cargaron con un camión los hatadillos de pieles de res para llevarlos a las casas donde las mujeres, en fogones improvisados en los patios, cocinarán durante ese día y el siguiente para los visitantes, porque como dice el Mayordomo, todos van a llegar a desayunar, al almorzar y a cenar en la casa de él. A la gente del pueblo también repartió carne, y aunque pedían más y más, cada quien salió con su paquetico. Las raciones eran pequeñas porque la res es para homenajear e invitar a los que vengan a la fiesta de San Benito: primero tiene que comer la gente de Gibraltar y del Batey, y después los de Bobures, repetían los Capitanes.

El gobierno de San Benito le permite a los hombres de Bobures elevarse a la categoría de dignatarios de culto, al darles un papel (un trabajo) valorado por la comunidad. La fuente de esa responsabilidad y de esa obligación es el propio mito, al fundar la existencia del "gobierno" como medio enlace entre el Santo y la comunidad de fieles. Este gobierno, el igual que el de los otros cultos y religiones afroamericanas, se sustenta en una rígida jerarquía y en la asignación estricta de quehaceres a cada uno de sus miembros. Resumimos de seguidas, los cargos del gobierno de San Benito: Mayordomo, Capitán del Santo, Capitán de Plaza, Capitán de Brigada, Director de la Banda, Abanderado, Mandador y Hachonero.

MAYORDOMO: es el grado más alto de la organización. El Mayordomo se encarga de todo lo relacionado con la iglesia: viste al Santo, pide permiso al cura para sacarlo de la iglesia, lleva los nombramientos del gobierno y las cuentas (limosnas, ofrendas y promesas) del Santo, paga la misa del 1º de enero. El Mayordomo vincula, entonces, los asuntos del gobierno de San Benito y la iglesia, pero también conecta el orden sagrado con el profano, al pedir permiso para sacar el Santo y entregarlo al pueblo. El cargo de Mayordomo, que puede ser vitalicio y necesita la aprobación del cura de la iglesia, requiere del conocimiento de la devoción de San Benito, de una conducta digna y ejemplar y de un cierto nivel económico.

CAPITÁN DEL SANTO: los Capitanes son dos, Primer y Segundo Capitán del Santo o del Ensayo, como también se les denomina. Tienen la responsabilidad de dirigir la organización, sustituyen al Mayordomo cuando este sale en los recorridos. Para desempeñar estos cargos es indispensable conocer los toques del tambor.

CAPITÁN DE PLAZA: los Capitanes de Plaza son dos, el Primer y Segundo Capitán que acompaña o sustituye al primero en sus funciones. Son responsables del Santo y de toda la organización, una vez que aquel está en la calle. Al Capitán de Plaza se le llama también "Capitán de lengua" por ser él quien le canta al Santo. Debe conocer, pues, todas las oraciones y letanías del Santo y debe decirlas en los momentos requeridos (en la puerta de la iglesia, frente a la casa de un difunto que haya pertenecido a la organización, etc.) dirige, además, el sacrificio de la res y organiza el recibimiento de los Santos visitantes.[6]

CAPITÁN DE BRIGADA: jefe de todos los Mandadores. Al mismo tiempo refuerza y sustituye –en caso de ausencia– al Primer y Segundo Capitán del Santo. Su función es instruir a los Mandadores para que las ceremonias y las fiestas se desenvuelvan ordenadamente.

---

6 Uno de los dignatarios de la religión vodú es el "La Place", abreviatura de Comandante General de la Plaza, maestro de ceremonia, responsable del buen funcionamiento de la misma (cfr. Métraux 1960: 60).

MANDADORES: encargados de mantener el orden en la organización. El Primer Mandador es el Comandante y los otros son siete Sargentos. Los Mandadores llevan látigo, símbolo de autoridad, con el que antes azotaban a los que desobedecían. Los Mandadores son los encargados, además, de hacer respetar los espacios sagrados que se producen a la salida del Santo y durante la ceremonia de intercambio de bastones y sombreros entre los gobiernos de San Benito del Batey, Gibraltar y Bobures, frente a la iglesia.

DIRECTOR DE LA BANDA O DEL ENSAYO: dirige los instrumentos, fija los toques durante los recorridos y cuida de la buena ejecución de los mismos. Hay dos directores de banda: Primer y Segundo Director.

ABANDERADO: se denomina así al que lleva el pabellón de San Benito. Marcha delante del chimbanguele, bailando y haciendo figuras con la bandera. Hay tres abanderados.

CARGADORES: son los que llevan al Santo en andas. Los dirige el jefe de cargadores.

HACHONEROS: cuando San Benito sale de noche, o se hace de noche durante los ensayos, los hachoneros iluminan con grandes teas el camino. El jefe de hachoneros se encarga de conseguir kerosene y teas.

TAMBOREROS: la música de San Benito se basa fundamentalmente, en toques de tambor y cantos.

Capitán de Lengua es el que canta y los demás, el pueblo, responden mediante estribillos ya conocidos. Los tambores[7] tienen, entonces, una gran importancia en el chimbanguele, tan importantes son que, a veces, esta palabra no designa a toda la organización sino a los tambores. Por otra parte, San Benito tiene un toque y un canto para cada situación: a la salida de la iglesia, cuando se encuentra con otros santos, cuando recorre las calles, delante de las casa de los capitanes. Los hombres que tocan se comunican con el Santo a través del tambor, y el ritmo enlaza así al gobierno y al santo y se revierte sobre el pueblo que acompaña bailando el chimbanguele.

---

7 Hay dos tipos de tambor en el chimbanguele: tambores machos y tambores hembras. Los primeros son: tambor mayor (arriero), tambor segundo (medio golpe), tambor respuesta, tambor cantante. los tambores hembras son tambor requinta y tambor media requinta. A veces hay también una Segunda Requinta. Durante los ensayos y, sobre todo, en la fiesta, puede haber dos o más de cada tipo. Acompañan a la banda de tambores, tres o cuatro flauteros algunos maraqueros en número no fijo. J.C. Laya dice que el caracol marino o caracola formaba parte regular de las *bandas* de San Benito en Bobures hasta 1930, y que a su ejecutante se le denominaba *bocinero* (Laya 1957: 231).

Los miembros del gobierno de San Benito organizan la fiesta cada año, y puesto que el gobierno incluye al chimbanguele, no hay fiesta si los tambores no acompañan al Santo en su recorrido ritual. San Benito tiene, efectivamente, un gobierno cuyos miembros son elegidos por los vasallos del Santo, considerando sus capacidades para desempeñar los diferentes cargos y su buen comportamiento dentro de la comunidad. Pertenecer, pues, al gobierno es un reconocimiento para el elegido, es además un compromiso con San Benito y con el pueblo que va más allá de la persona, pues los miembros del gobierno no pueden retirarse del cargo, a menos que los vasallos reunidos le den su consentimiento. Un día al año, el día 1º de enero, este gobierno asume plenamente sus funciones cuando San Benito sale a la calle. Ese día, el único gobierno de Bobures es el de su Santo. Así se rememora la disposición colonial que concedía uno o varios días del año a los esclavos para que asumieran el gobierno de pequeñas localidades y tuvieran la ilusión de la libertad o, arriesgándonos a la interpretación más atrevida, podríamos decir que con la fiesta del 1º de enero los vasallos proclaman que la libertad sigue siendo una ilusión que dura solo un día.

Buena parte del contenido del mito de San Benito se perdería o no se hace referencia a un cargo muy particular del rito: el tabú que pesa sobre las mujeres. Las mujeres no podrán participar en el gobierno del Santo ni podrán tocar los instrumentos. Bailarán, sí, y se ocuparán de la comida y de atender a los visitantes, pero no tendrán funciones ni cargos de mando porque San Benito tuvo que huir de ellas. Las mujeres perseguían mucho a San Benito y él fue al cielo a "pedirle a Dios un horrible color" para que ellas lo dejaran tranquilo.

De los trabajos de Acosta Saignes no podemos inferir que la cofradía estuviera compuesta por hombres solamente, pero por los ejemplos que da el autor, pareciera que la exclusión de mujeres debió ser la norma general. Así, a manera de ejemplo, la cofradía del santísimo en Caracas se componía de "24 cofrades […] *varones de buena fama*, timoratos y devotos, no mujeres, ni impedidos, ni enfermos en la cama, y se llamarán del número" (Acosta 1955: 63). Con la separación de sexos, la cofradía colonial reproducía el modelo cristiano de organización religiosa en el que los hombres se reservan para sí los cargos de poder (Papa, Obispo, Cardenal, etc.) excluyendo a las mujeres: "los miembros del gobierno son varones porque las mujeres no están capacitadas y esos son cargos de mucho respeto", afirma tajantemente el capitán de plaza del gobierno de San Benito en Bobures (Ascencio1976: 38-39).[8] Sin embargo, las mujeres podrán participar en la fiesta, y el gobierno de San Benito nombra una primera y una segunda capitana para que se encarguen de dirigir la cocina y repartir la comida a los visitantes el día de la fiesta del Santo:

8 Las citas de los vasallos del Santo que aparecen en este trabajo son tomadas de la mencionada publicación.

> El varón está en la calle con ellos (con el chimbanguele), nosotras estamos en la casa haciendo la comida para el que viene de afuera. No puede uno tener ese logro de andar en la calle con él (con San Benito). Así, si el hombre se quedara en la casa atendiendo a los demás, uno saliera.

Nos dice Celina Chacín quien se desempeñó, en épocas pasadas, como Capitana. La función de las mujeres en el ritual es, pues, la de preparar y repartir la comida para los visitantes que acudieron al pueblo el día de la fiesta. Precisa señalar aquí que casi todos los investigadores de las religiones afroamericanas han destacado la participación activa de la mujer en el vodú, en el candomblé y la santería. Estas religiones subrayan, por el contrario, la igualdad en los sexos en cuanto a las distribución de los roles y de los cargos de importancia. Allí las mujeres pueden dirigir el ritual, administrar su propio tiempo, iniciar a los jóvenes, invocar a los espíritus y recibirlos. Hasta tal punto es activa la participación de la mujer en estas religiones que algunos estudiosos, entre ellos Roger Bastide, hablan de religiones afroamericanas como religiones femeninas, en cuanto permiten a la mujer un ascenso en la esfera religiosa que las compensa y, a veces, las libera del dominio del varón (en la figura del padre, del hermano y del marido). Y aunque en el gobierno santo, las mujeres de Bobures estén excluidas, el rol de Primera y de Segunda Capitana las integra en cierta forma al gobierno y las hace indirectamente responsables del esplendor de la fiesta.

Como en todos los cultos y religiones afroamericanos, también en el de San Benito la comida ritual tiene una importancia central. Es una ofrenda al Santo en este caso, a los devotos y a los visitantes que acuden a la fiesta para pagar una promesa, agradecerle al Santo por algún favor recibido, o celebrar con él; es, en última instancia, la renovación del pacto con la divinidad a través del principio de *do ut des* (*doy para que me des*), que rige universalmente los rituales de sacrificio. En este sentido, la comida es el dios o el santo mismo que será ingerido por sus fieles para formar parte de una misma sustancia sagrada. Y esta comida la preparan en Bobures las mujeres, dirigidas por la Primera y Segunda Capitana.

Pero además de la cocción y reparto de la comida, las mujeres también tienen otras obligaciones. Son ellas las encargadas por el mayordomo de vestir al santo, de decorar la parihuela en la que transportarán en su recorrido por las calles; son ellas también las que confeccionan las sayas de paja con las que hasta hace unos años se bailaba todavía el chimbanguele, y ni hablar de la participación que tendrán cuando San Benito esté en la calle, bailando y cantando con él. Cabe mencionar aquí que la gaita, cuya patrona es Santa Lucía, es una fiesta recreada y mantenida por las mujeres como contrapeso a la fiesta de San Benito en la que mandan los hombres. Esta competencia de Santos, que encubre la rivalidad entre

hombre y la mujer, la expresan muy bien las devotas diciendo que "si San Benito es bailón y bebedor, Santa Lucía es también chimbanguelera y gaitera".

Hecha esta introducción pasaremos a la lectura del mito de San Benito, uno de los mitos más completos y significativos de la tradición oral en Venezuela.[9]

El mito de San Benito

> San Benito era un Santo milagroso y a pesar de esto no pudo conocer a su madre. La madre de San Benito era esposa del Rey de Sicilia y el Rey de Sicilia está en Babilonia haciendo unos trabajos, entonces la madre de San Benito se enamoró de un esclavo, que tenían esclavos, ¿no? Eso era cuando la esclavitud. Bueno, y ese esclavo le caleteaba el agua pa' bañarse, pa'lavá, pa'todo, y entonces ella se enamoró del esclavo y nació San Benito. Entonces le dijo a la partera que cuando diera a luz le metiera dos gatos, y que lo que diera a luz lo botara al río. Así hizo la partera. Cuando dio a luz, entonces cogió al muchachito, a San Benito, lo metieron entre un cajoncito y lo tiraron al río. Santa Ifigenia, Marta de Gólgota y Anacoreta y varias mujeres más habían ido a lavar al río, ellas llegaban en la mañana a lavar y se iban en la tarde, pero ya a la tarde cuando se van, viene Santa Ifigenia y dice: - Ay se me olvidó el peine. Entonces allí fue cuando ella llegó a donde estaba el peine, vio que venía un cajoncito por arriba, por la corriente del río, entonces ella se tiró y dice: "Ay, un cajoncito, voy a cogerlo". Se tiró y lo cogió, cogió al cajoncito, pero cuando lo cogió, le habla al cajón adentro y le dice:
>
> - "Llévelo con cuidado que lleva un niño varón". Bueno, se vino, y cuando llega a donde están las demás compañeras, le dicen:
>
> - Ifigenia, ¿y ese cajón que lleváis ahí?
>
> - No, que lo traje esta mañana pa'lavá y se me había olvidado, se me quedó allá en el río y me devolví a buscarlo. Bueno ella se trajo a su muchacho y cuando llegó a la casa, que lo abrió, era un niño alemán, de ojos azules, blanco, blanco, blanco, italiano.
>
> Está negro ahora porque a él lo persiguen mucho las mujeres y él no quería nada con las mujeres: él todo lo que quería era con Dios. Él se ponía a orar y las mujeres lo perseguían y le tiraban flores. Entonces fue a casa de Dios y le pidió un horrible color pa'huirle a las mujeres y

9 Este mito, recogido durante el trabajo de campo de la Opción de Estudios Afroamericanos, de la Escuela de Sociología y Antropología de la Universidad Central de Venezuela, forma parte de la investigación realizada en Bobures durante varios años, por los estudiantes como requisito para el trabajo de grado (cfr. Rodríguez *et al*. 1974).

entonces Dios le dijo que cómo hacía él, que ese era su color natural, que no podía cambiarle su color, pero que, sin embargo, él iba a ver. Entonces se metió a cocinero a casa de los frailes. San Benito nace en Italia, Palentía, Palermo. Primeramente, San Benito fue doctor, fue guerrista, fue partero, fue de todo, fue cocinero, fue sabio sin estudio porque él no estudió. Santa Ifigenia se puso a criarlo hasta que lo crió. De allí fue que él se puso a hacer milagros, hizo el primer milagro, el segundo milagro y así fue haciendo milagros hasta que se convirtió en Santo. Un día Jesucristo fue a hablar con San Benito y le dijo:

- Benito, ¿y cuál es el día que te gusta?

- A mí me gusta el día que salga con unos perolitos[10] por las calles, así caminando, paseando, contento. Entonces Jesucristo le dijo:

- Bueno, Benito, yo voy a cambiar la fecha: te voy a dar a vos el día 27 que es el día de San Benito de Palermo, y voy a dejar para mí la Pasión. Bueno, por eso el día de San Benito es el 27 de diciembre.

Pero en ese tiempo esto era un pueblito, caseritos, y Gibraltar era una ciudad de siete templos, y tanto que total, que fue porque el día 27, que es el día de San Benito, porque se lo dio Jesucristo cuando andaba con los apóstoles a cada quien poniéndole su día: a San Juan le puso el día de San Juan, a San Pedro le puso el día de San Pedro, A San Silvestre le puso el día de San Silvestre, y así a cada quien su día. Bueno y a San Benito le puso el día 27; pero San Benito no fue a gusto con eso y después de que pasó el día 27, él fue con los feligreses a cada casa de Jesucristo, en la mañana y entonces le pidió una semana de pura Navidad, una semana de puro chimbanguele para él solo. Entonces Jesucristo le dice:

- Mira, Benito, una semana no se puede dar, porque con un día unos se emborrachan, otros se estropean, pelean otros, a la larga te quedarías sin vasallos. Entonces él agachó la cabeza y como que fuera verdad, porque una semana de puro chimbanguele para él sólo era así. Entonces le dice Jesucristo:

- Tenéis octubre, tenéis a Todos los Santos, tenéis a la Purísima, tenéis a Santo Tomás y tenéis a Santa Lucía que también era chimbanguelera y gaitera. Bueno, ahí él convino en su día 27 y luego aquí el día 1º de año nuevo. Porque eso viene desde atrás, desde el siglo pasado, que el día de San Benito es el día 27 y en Bobures el 1º de enero, día del año nuevo.

El mito de San Benito fue recogido durante el primer trabajo de investigación de la Opción de Estudios Afroamericanos que se realizó en Bobures durante

10 Tamborcitos.

los años 74-76. El principal informante fue el ya recordado Olimpíades Pulgar, llamado afectuosamente Pía, Capitán de Plaza del gobierno del Santo, hombre de una gran imaginación y versatilidad, apreciado en toda la región del sur del Lago de Maracaibo por sus conocimientos sobre el ritual y por sus habilidades como tamborero y cantador. Durante los años que estuvimos asistiendo a la fiesta de San Benito en el mes de diciembre, Pía era el vasallo más empecinado y devoto del Santo. Era él quien realmente organizaba y disponía de lo necesario para que la fiesta se llevara a cabo con todo su ceremonial, era él también el que forma a la banda de los chimbanguelitos para iniciar a los jóvenes en el ritual. Pía, junto con su hijo, Escolástico Parada, director de la banda, y hacedor de tambores, fueron nuestros anfitriones y nuestros más atinentes colaboradores. La versión del mito de San Benito fue contada por Pía en varias oportunidades. Generalmente, la contaba de corrido, sin interrumpirse, desde el principio, es decir desde el nacimiento de San Benito hasta el momento de la conversión de Benito Santo.

Comenzaba, pues, con la frase *San Benito era un milagroso y a pesar de esto no pudo conocer a su madre* hasta *Y así fue haciendo milagros hasta que se convirtió en santo*. A la pregunta nuestra: ¿y cómo nació el chimbanguele?, seguía la otra parte del mito hasta el final, esto es, desde *Un día Jesucristo fue a hablar con San Benito*, hasta la frase termina diciendo *y en Bobures el 1º de enero, día de año nuevo*. Podemos decir, entonces, que el mito de San Benito se compone de dos partes. La primera narra el nacimiento de Benito hasta su conversión en Santo. La segunda, se refiere al origen del chimbanguele, del rito, en el que San Benito tiene una participación y en la que, por cierto, San Benito no aparece tan santo como en la primera parte. Antes de pasar al análisis del mito, veamos otra versión recogida por mí, en 1980, del mismo Olimpíades Pulgar, cuando le solicitamos que nos narrara el encuentro de los padres de San Benito. Dice así:

> Santa Bárbara era esposa del Rey de Sicilia pero la esposa tenía esclavos hembras y varones. Ella quería que la bañara un esclavo, ella se desnudaba y le decía: "friégame alante también", ella estaba enamorada. Un día la reina le dijo a Isabel que le llamara a Serapio. Él llegó y la vio desnuda y Serapio salió en carrera, porque era en la esclavitud, ¡cristianos terribles!... ahí mismo lo mataban. Al día siguiente lo volvió a llamar y le dijo: "friégueme adelante" y al otro día, dijo: "vaya al escaparate y tráigame el vestido celeste", llegó ella y ahí mismo lo abrazó… hasta que al fin, hicieron lo natural. Ya después, él le perdió el miedo y él mismo iba. Entonces hicieron a San Benito. Cuando ella sintió que estaba encinta, mandó a llamar al Rey y durmió con él. El Rey durmió con ella y se fue. Al mes, le mandó una carta diciéndole que estaba encinta. De ahí vino el Rey otra vez. Ya ella tenía la barriga grande y entonces mandó a llamar a la partera. Entonces le dijo a la partera que cuando diera a luz [a partir de aquí, las dos versiones se igualan].

Pasemos ahora al análisis del mito de San Benito: en estas dos versiones del mito, aprendemos que San Benito es fruto de un adulterio entre la esposa del Rey, llamada Santa Bárbara, y un esclavo de nombre Serapio. San Benito es, pues, un hijo bastardo. Pero el mito no solo quiere legitimar la bastardía sino acercar, además, lo que la sociedad colonial quería mantener rígidamente separados: clases sociales y razas. Así, San Benito es hijo de dos personas que no debían mirarse, de dos mundos que no debían tocarse, de dos órdenes que debían permanecer separados: una reina, blanca, santa, con un nombre muy sonoro *Bárbara*, y un esclavo, negro, infiel, cuyo nombre, *Serapio*, alude al cero, a nada. El mito, al unir los opuestos revierte el orden colonial que prohibía terminantemente uniones legítimas o ilegítimas entre "castas" coloniales, esto es, entre negros, blancos e indios; entre esclavos y amos, entre cristianos y paganos. San Benito es, entonces, un mulato, un producto colonial de la unión sexual tabú, prohibida, como la mayoría de las uniones entre las castas en América. Mediante la narración del encuentro de la reina y el esclavo, se une míticamente (en el plano simbólico) lo que en la realidad debía mantenerse separado y, a la vez, se da cuenta de una realidad que se impuso por encima de la reglamentación legal y eclesiástica.

La segunda versión del mito nos trasmite el sentimiento de miedo del esclavo ante los amos. Era tal el terror de Serapio ante la reina, que salió en carrera, y el mito aclara "porque era en la esclavitud, cristianos terribles, ahí mismo lo mataban". Estas frases enlazadas solo por pausas, no están narrando precisamente algo sino evocando la inmediatez de los hechos, reviviendo una situación que parecía todavía inenarrable: el terror de la esclavitud y, más aún, el terror a los castigos y a la muerte decretada por el amo. Un negro esclavo no podía atreverse a mirar a una blanca, desearla… mucho menos si esa blanca era, además, esposa y reina. Al revivir, mediante esas frases, la atmósfera de miedo en la que se vivía durante la esclavitud, al traer a la memoria las impresiones que dejaron las amenazas y los castigos, el mito permite, por contraste, comprender la valentía y la fortaleza de Serapio: eleva su figura enalteciéndolo, pues Serapio, del cero, del anonimato, de nada que eran los esclavos, pasa a ser el hombre que, dignificado por el amor, vence todos los tabúes coloniales y pierde lo que ningún esclavo, quizás, perdió en la vida: el miedo. Y el mito recalca expresamente que Serapio pierde el miedo porque la reina "estaba enamorada". Superación de miedo por el amor, reconciliación de los opuestos a través del deseo, triunfo del amor sobre los prejuicios y las barreras impuestas por los hombres, fusión de los extremos en tensión, solo de circunstancias tan excepcionales podía nacer un ser tan especial como Benito.

Durante el cortejo, vemos también cómo el mito invierte las formas estatuidas, al darle a la mujer el rol más activo en la relación. La mujer es iniciadora y propiciadora de amor, es la reina la que se "rebaja" enamorándose de su esclavo, es la santa la que propicia el encuentro; es la blanca la que busca al negro. En

la realidad, generalmente, ocurría lo contrario. Eran los amos, los dueños de la plantación o de la hacienda, los que disponían de las esclavas obligándolas, en la mayoría de los casos, a concederles sus favores. Y sin negar que esta violencia sobre el cuerpo de la esclava podía significar para ella un trato menos duro o un ascenso en la escala social, el racismo, secuela de la esclavitud, fue construyendo un ideal de matrimonio que se expresa, en nuestros días, de manera directa en el blanqueamiento: "Fulana está más contenta que negra preñá é musiu", dice un refrán venezolano, avivando el imperativo de "mejorar la raza".

En el mito la reina no se conforma con seducir o "atacar" a su esclavo sino que va más allá y cede en sus sentimientos, enamorándose de él. El mito insiste en el enamoramiento de la reina, pero de Serapio solo nos cuenta su miedo y la superación de ese miedo: *ya después él le perdió el miedo y él mismo iba*. El mito no nos dice si Serapio, en realidad, estaba enamorado de la reina, como si bastara con vencer ese sentimiento de miedo para que todo lo demás, fluyera. En cuanto al papel activo que el mito concede a la mujer, en la sociedad colonial, prejuiciada y reglamentada, era difícil que la mujer de colono, sujeta a su marido, pudiera vencer esos prejuicios y reglamentaciones. Por eso, en el mito no es una mujer blanca cualquiera la que toma la iniciativa, es además una santa y una reina. Cualquier mujer no hubiera podido vencer tantos obstáculos a la vez.

Dice el mito que es la madre de San Benito a que se enamora del esclavo y no al revés, como cuenta una tradición expresada en canciones y romances populares, del vasallo enamorado de la reina. Tal vez, Santa Bárbara se enamoró de Serapio por la intimidad que tenían: *ese esclavo la caleteaba el agua pa'bañarse, pa'lavar, pa'todo*, o por la soledad que sufría en ausencia del rey… El mito no da razones para el amor, se limita a registrar el hecho: ella se enamoró del esclavo, pero ¿está diciendo el mito solo eso, o está insinuando también que el deseo de los señores hacia las esclavas era sentido con igual intensidad por las señoras, hasta el punto que ni una reina, santa, además, puedo sustraerse a él?

La segunda versión es muy explícita en este asunto. Nos dice que la reina quería que la bañara un esclavo –y no una de las esclavas que ella tenía–: *La esposa tenía esclavos hembras y varones. Ella quería que la bañara un esclavo. Ella se desnudaba y le decía: friégueme alante también.* La situación erótica es, pues, el baño. He ahí la ocasión para despertar el deseo del esclavo, invitándolo, obligándolo a fregarla "alante" también. Aquí el agua no apaga el fuego, el agua es el fluido en el que los cuerpos se acercan y se tocan, es la lumbre que aviva los sentidos, y la Reina no se complace con el roce, quiere que la toquen, quiere que la frieguen, que la froten en el centro divino de su ser. Ella, la reina, le había pedido a su esclavo Serapio que le trajera un vestido celeste, celestial. Leyendo esta parte del mito, no podemos dejar de recordar la imaginería del Caribe francés disfrutando del baño de Paulina Bonaparte, a quien también frotaba un esclavo,

ella desnuda en la pileta. *Ella estaba enamorada*, dice el mito, justificando la actitud sorprendente y quizás inexplicable en una reina. Tanto lo tienta la Santa y hasta lo abraza que, al fin, hacen como se lee, *lo natural*. Y así, "naturalmente", nació Benito.

La pasividad de Serapio ante las atrevidas solicitaciones de la reina blanca se explica, como hemos visto, por las condiciones de la esclavitud cuyo instrumento más eficaz de dominación se anclaba en el miedo a los amos y a los castigos. Pero, a mi modo de ver, el miedo del esclavo significa además otra cosa: la imagen de Serapio que nos da el mito no se compadece con la imagen lujuriosa y lasciva que la sociedad colonial nos dejó de los negros esclavos para, entre otras razones, justificar sus propias debilidades y perversiones. El mito invierte esta imagen y nos muestra a una blanca lujuriosa y provocadora y a un negro tímido y pasivo, imagen contraria a la que la colonia nos legó del negro en materia de sexualidad, como para corregir la versión oficial sobre el asunto.

Volvamos ahora al inicio del mito. Con la frase: *San Benito era un asunto milagroso y a pesar de eso no pudo conocer a su madre…*, entramos de lleno en el lenguaje del mito. Notemos este comienzo sorpresivo del mito, al juntar en un solo enunciado dos oraciones que no son, como deberían, consecuencia una de la otra. En efecto, el conector del discurso: *y a pesar de eso* debería introducir una frase que contradiga a la anterior y, al no hacerlo, puesto que la santidad no tiene nada que ver con el hecho de conocer o no a la madre, deja al lector perplejo e intrigado: la paradoja es un recurso propio de la narración mítica.

En ambas versiones, el niño Benito es abandonado por su madre. "confiado a la tierra o a las aguas, el niño que posee ahora el estatuto social de un huérfano, corre el riesgo de morir, pero tiene al mismo tiempo oportunidades de adquirir otra condición que la condición humana. Protegido por los elementos cósmicos, el niño abandonado se convierte frecuentemente en héroe, rey o santo" (Eliade 1954: 229).

Así, San Benito como Moisés, es salvado de las aguas. Puesto en un cajón, símbolo de la urna, y botado al río, el niño corre riesgo de morir en manos de los elementos, pero protegido por la madre agua, rescatado por Santa Ifigenia para que su destino se cumpla. Así, nace de nuevo al mundo para ser otro, un santo, alguien diferente de la condición humana común. Criado por Santa Ifigenia, su madre espiritual, participa del mundo virginal de la mujer. Santa Ifigenia, Marta del Gólgota y Anacoreta son, en el mito, vírgenes asociadas al agua, son también ninfas, presiden los nacimientos y la fertilidad y no están sujetas al varón. Pero cuando Santa Ifigenia llega a su casa y abre el cajoncito vio que *era un niño alemán, de ojos azules, blanco, blanco, italiano*.

Es verdad que en un mito todo puede suceder. Este niño que desafía las leyes de la herencia, nos deja estupefactos. No podía ser de otra manera, pues un niño así es el resultado de la unión de un esclavo y una reina que son, al mismo tiempo, un negro y una blanca y, a la vez, un infiel y una santa. Desde luego de esta unión no puede nacer sino un niño extraordinario.

Pero San Benito, el patrono de Bobures, no es blanco, ni siquiera es mulato sino que ahora está negro. Recordemos el párrafo:

> Está negro ahora porque a él lo perseguían mucho las mujeres y él no quería nada con las mujeres; él todo lo que quería era con Dios. Él se ponía a orar y las mujeres lo perseguían y le tiraban flores. Entonces fue a casa de Dios y le pidió un horrible color pa'huirle a las mujeres entonces Dios le dijo que como hacía él, que ese era su color natural, que no podía cambiarle su color, pero que, sin embargo, él iba a ver.

Lo que nos dice el mito, explícitamente, es que San Benito se vuelve negro para protegerse del deseo sexual de las mujeres: él no quería nada con las mujeres. Esta frase del mito debemos relacionarla con la frase del comienzo para entender por qué la santidad que, generalmente, tiene como una de sus condiciones la castidad, está directamente vinculada, en el mito que nos ocupa, con la madre: San Benito, nos dicen los Capitanes del Santo, no puede conocer a su madre "porque pierde la gracia", esto es, la virtud misma de sus santidad. Conocer a la madre, retornar al origen es, para San Benito, revivir el pecado de la madre. La madre, figura ambigua por excelencia, es, en efecto, el origen de su bastardía por su pecado de lujuria y es, al mismo tiempo, la salida del pecado mediante el alejamiento de ella. Dice el Capitán de Plaza:

> Él sale a buscar a la madre el 7 de enero, pero como no puede conocer a la madre, da vueltas y vueltas. Él cree que está *caminando pero está aquí mismo, hasta cuando oye el chimbanguele (el conjunto de tambores, flauteros, gobierno y vasallos) el primer sábado de octubre, se devuelve y llega. No puede conocer a la madre porque es cachao.*[11]

He aquí expuesta la desesperación de la separación de la madre y la tragedia de su búsqueda. San Benito sale a conocer a su madre el día 7 de enero, pero como no puede conocerla se pierde durante nueve meses exactamente. Él cree, y esta en su tragedia, que va caminando pero, en realidad, permanece en el mismo sitio (¿en el útero?), hasta que oye el chimbanguele. El sonido lo distrae de su búsqueda, lo saca de su ensimismamiento. San Benito se queda en Bobures, participa en su fiesta el 1ºde enero y el día 7 comienza otra vez su desesperada

11 Cachao: "hijo de cachos, de cuernos", aclara Pía.

búsqueda. La trata de esclavos dispersó los linajes africanos, separó las familias y, en América los señores colonos podían separar –para la venta o por cualquier otro motivo– los hijos de las madres, el marido de la mujer. El mito de San Benito alude a esta verdad histórica, y más allá de la imagen de la mujer como tentadora, propiciadora del mal y debilidad del varón, Eva, Lilith o Putifar, el mito sanciona el tabú del incesto dejando en el aire una pregunta que no plantea: ¿y si San Benito, como su padre Serapio, no pudiera sustraerse al deseo de la reina blanca que, ahora, es su madre? Notemos, de paso, cómo el mito insiste en las astucias de la mujer para sortear la infidelidad conyugal. Al serle infiel a su marido con un esclavo, Santa Bárbara comete una triple falta, como reina, como blanca, y como santa, falta de la que debe deshacerse, porque el niño nacido de su unión con Serapio mostrará, a flor de piel, las infidelidades de su madre. La estratagema de la reina es tal, que hace venir a su marido una vez y otra *cuando tenía la barriga grande,* para que no haya ninguna sospecha sobre su paternidad. La actuación de la partera y hechicera alude indirectamente a las posibilidades de vivir que tendría un niño bastardo, más aún si este hijo provenía de mezcla.

Continua el mito narrando la perplejidad de Dios ante la petición de Benito de un horrible color: *que como hacía él, que ese era su color natural, que a él no podía cambiarle su color, pero que, sin embargo, él iba a ver.* Y mientras Dios iba a ver, Benito *se metió de cocinero a casa de frailes,* separándose del mundo, separándose, fundamentalmente, de las mujeres, ingresando en una orden monástica. San Benito no puede conocer a su madre ni a ninguna mujer porque perdería su condición de santo. Rechaza a la mujer que le recuerda su origen bastardo y prohibido (en realidad, San Benito encarna, él mismo, el pecado de su madre) y se aleja, al mismo tiempo, de las tentaciones porque siente, como su padre Serapio, que no podrá, quizás, resistir a la seducción de la mujer. Su madre y luego, las mujeres todas, son tabú para él. Y para reforzarse en su santidad acude a Dios mismo y le pide *un horrible color* para que sean las mujeres las que, en realidad huyan de él. Pero ese horrible color es el negro, el color de todos sus vasallos y de sus devotos, el color de todos los negros de Bobures y de todos los negros del sur del Lago. Para volverse negro tiene que haber una intervención divina, porque el paso naturaleza-cultura toca en este caso la propia carne del hombre.

Inmediatamente, el mito enumera los trabajos que realizó Benito: *primeramente Benito fue doctor, fue guerrista, fue portero, fue de todo, fue cocinero, fue sabio sin estudio, porque él no estudió.* San Benito ha recorrido todos los oficios, se ha iniciado en todas las artes, y después de adquirir todos esos conocimientos y convertirse en sabio, comienza a hacer milagros. Detengámonos un poco aquí para señalar como el mito quiere darnos la imagen de un hombre completo, conocedor de artes y oficios y de los trabajos valorados por la humanidad en todos los tiempos: médico, guerrero, partero. Un hombre autodidacta, servidor de la comunidad. El milagro, o mejor dicho, el don de hacer milagros vendría a

ser en el mito lo que corona su santidad. Así, el milagro se convierte, como pide una tradición religiosa, en la prueba de santidad. La castidad pone a Benito en el camino de la santidad y el milagro confirma esa cualidad de santo. La transformación debida a la intervención divina es una conversión: al ingresar en la orden monástica, San Benito deja la condición profana para acceder al estado de santidad. Pero esta transformación espiritual se acompaña, era necesario, con una transformación de la carne misma, pues de blanco pasó a ser negro. Y Dios convino, porque San Benito en Bobures y en el sur del lago de Maracaibo *es* un *santo negro:* esta negro ahora, dice el mito proclamando el color negro del Santo, y pasa a narrar, a continuación, no la transformación de Benito en negro, sino lo que sostuvo la petición de transformación: la castidad, el trabajo, el milagro. La transformación *de Benito en negro constituye, pues, el misterio (lo tremendo) del mito.*

Hay un momento sublime en este mito que apenas podemos vislumbrar, el momento de la conversión, momento sagrado cuando un hombre cambia de condición y pasa a ser otra cosa. San Benito es otro, es un Santo y es negro. Es un negro distinto, más aún, es un negro excepcional, pues de blanco pasó, por decisión propia y por voluntad divina, a ser negro. Ningún blanco durante la esclavitud (quizás ahora tampoco) aspiraría a una conversión semejante, pero Benito no solo se convierte en negro, sino que se apodera de una cualidad, la santidad, reservada exclusivamente a los lancos. Hasta hoy día, *blanco* equivale a *santo,* a *puro,* y *negro equivale* a *malo,* a *impuro,* a *pecado.* Desde el punto de vista léxico-semántico, un santo negro constituye de alguna manera un oxímoron, un enfrentamiento de dos palabras de significado contrario. Y si San Benito le pide a Dios un *horrible color* para huir de las mujeres, un color que es, como sabemos, el color de todos sus vasallos y devotos, es también un color impuro, malo, para que las mujeres mismas huyan de él, pues, además, Benito muestra con este color negro el pecado de su madre. Así, el mito expresa la visión racista de la colonia pero introduce una paradoja haciendo del negro un santo. Ya habíamos señalado que la paradoja es lo propio del lenguaje mítico, y entendemos bien que el mito está diciendo que un negro se vuelve santo solo si sacrifica su sexualidad, esa sexualidad que tanto preocupó (y tanto fascinó) a los señores y las señoras durante la colonia y que propagó la bastardía en América… Pero los devotos de San Benito no se conforman con tener un santo negro. Un santo negro es quizás algo demasiado excepcional para ellos, demasiado lejano, quizás, falta una cualidad para que Benito sea, a la vez, como cualquiera de los negros de la costa, para que pueda ser asimilado a la realidad del sur del Lago, pues, digamos de paso, que el mito insinúa también que no se adquiere el color negro sin sufrir algunas consecuencias. Este rasgo que completa la identidad del santo es la fiesta, el tambor, y es lo que narra en la segunda parte del mito.

La segunda parte del mito funda la fiesta y el calendario de las fiestas del Santo en el sur del Lago.[12] Recordemos que el mito nos cuenta que fue Jesucristo quien fue a hablar con San Benito y le preguntó: ¿Cuál es el día que te gusta? pues si Benito es un santo debe tener, como todo santo, su día. Pero para sorpresa de Jesucristo, Benito no responde pidiendo una fecha sino que muy claramente dice: *A mí me gusta el día que salga con unos perolitos por las calles, así caminando, paseando, contento.* Notemos que San Benito no habla directamente de fiesta y de tambor, emplea eufemismos (u*nos perolitos, así caminando, paseando*) como para no sorprender ni contrariar demasiado a Cristo con su petición y espera que pase el primer día asignado (el día 27) y va *acompañado* de los feligreses a pedirle, ahora sí, *una semana de puro chimbanguele.*

El establecimiento de la fiesta y de los días de la fiesta es entonces un convenio entre Jesucristo y el santo que, en un principio, no le gustó el día 27de diciembre que Dios les asignó. San Benito quería, debía querer, un día para salir con unos tamborcitos, contento. Un día de fiesta para los esclavos durante la colonia. Así de acuerdo con el mito, el chimbanguele habría sido una fiesta colonial: *eso era cuando la esclavitud ¡cristianos terribles!*, y más adelante: *esto era unos caseritos, pueblitos y Gibraltar una ciudad de siete templos*, frase que alude al esplendor que tenía la ciudad de Gibraltar en esos tiempos. Dios, efectivamente, no le puede conceder al Santo *una semana de puro chimbanguele para él solo*, sería contrario a las reglamentaciones coloniales. Y aunque las fiestas de tambor, auspiciadas por cabildos y cofradías terminaron prohibiéndose por los desórdenes que suscitaban (*unos se emborrachan, otros se estropean, pelean otros…*) y ante el riesgo de quedarse sin vasallos, por prohibición de celebrar la fiesta, como muchas veces ocurría con las "fiestas o bailes de negros", San Benito acepta la palabra ordenadora de Jesucristo (la palabra del amo, pues) quien, finalmente, dispone del calendario de fiestas del sur del Lago y de los santos patronos.

Así se completa, en esta segunda parte del mito, como la hemos denominado, la transformación de Benito en negro de la costa. San Benito, aunque nace en Palentía, Palermo y era un niño blanco *está negro ahora y aquí*, agregamos nosotros. La transformación se completa cuando a él, como a todos los negros, comienzan a gustarle los "perolitos", el chimbanguele. De esta segunda parte, Pía nos había dado otra versión que dice así:

> Cuando Dios le fue a dar a cada quien su día, le dio a San Benito el Viernes Santo, pero a San Benito no le gustó ese día. Pero San Benito era muy devoto de Dios y él oraba mucho, creía mucho en Dios, entonces cuando se le llegó la fiesta del Viernes Santo, a San Benito no le gustó.

12 En *El culto a San Benito* (1983: 70) de Luis Felipe Ramón y Rivera, podemos leer una versión semejante recogida en 1955.

> Entonces fue a casa de Dios y le dijo que cambiara ese día porque no le gustaba y Dios convino… porque sucede bien, que Jesucristo le preguntó que cual era el día que él quería, pero como los diablos se burlaban de él […] mientras él estaba orando venían los diablos y le tocaban potecitos[13] por aquí, potecitos por allá y a él le fueron gustando los potecitos esos, […] entonces cuando Jesucristo le preguntó que cuál era el día que él quería, San Benito le contestó que él quería un día para salir con unos potecitos por la calle, entonces Jesucristo le dijo: bueno, Benito, yo voy a dejar la Pasión para mí y te voy a dar el día 27 para vos, que es el día de San Benito en Gibraltar y el 1º de enero en Bobures… entonces él, de ahí salió con su potecito, prim, prim, fue buscando su gente que le gustaba tocar y de ahí se formaron los chimbángueles (Ascencio 1976: 37-38).

El chimbánguele es el diablo, eso viene desde el principio del mundo porque los chimbángueles los hizo el diablo, aclara Pía al final de su relato.

Diablo y mujer se igualan en las dos versiones del mito, los dos tientan, y si San Benito pudo escapar a la tentación de las mujeres volviéndose negro, no pudo, en cambio, escapar a la tentación del tambor que, según el mito, es el propio diablo y es lo que le gusta al negro. Por otra parte, pareciera, de acuerdo con la primera versión, que en un principio a San Benito le habría tocado la *Pasión* (*Bueno, Benito, yo voy a cambiar la fecha…* se lee en la primera versión de la segunda parte), mientras la segunda versión específica que a San Benito le habría tocado el Viernes Santo como día, *pero a San Benito no le gustó ese día*. No le podía gustar la Pasión, mucho menos el Viernes Santo con Cristo azotado y clavado en una cruz: no le podía gustar una "fiesta" de látigos y azotes que recordara la esclavitud. A él tenía que gustarle otra fiesta, una fiesta de negros con los potecitos esos… De acuerdo con la lógica colonial, el chimbánguele, la fiesta de negros, es el diablo, y ante el riesgo de quedarse sin fiesta, San Benito que "creía mucho en Dios", acepta, como dijimos, la ley divina y se somete al calendario cristiano, al orden cristiano de la fiesta. De este modo, el chimbánguele aparece como una fiesta sancionada por Dios, y el diablo (el tambor) queda a su vez, bajo el dominio de lo divino. Ha ocurrido, entonces, un verdadero trueque entre el Santo y la divinidad. El principio *do ut des* que rige los rituales de sacrificio se ha cumplido. El chimbánguele que es el diablo y San Benito que es el Santo negro se integran en un mismo orden sancionando por Dios. Ya puede salir el santo con sus tamborcitos prim, prim, prim, buscando a su gente… los hombres de Bobures tienen ahora un santo propio, un santo negro, que les pertenece y se le parece, un San Benito que, como dicen ellos, es un "negro bailón y bebedor". Los amos de haciendas y plantaciones pueden dormir tranquilos: la libertad es una ilusión que dura un día.

---

13 Potecitos, perolitos, tamborcitos.

No hemos ido en los últimos años a Bobures, pero ya desde el inicio de nuestras investigaciones en 1974, los vasallos del Santo tenían conciencia de la amenaza que representaba para la tradición, la lenta invasión turística en la zona, la pobreza de los devotos que no pueden costear los gastos de la fiesta y la indiferencia de los jóvenes:

> Cuando yo era pequeño, el chimbánguele era mucho más mejor porque era todos los viejos y jóvenes de ayer, y ya los que vamos quedando somos unos cuatro viejos que servimos nada más para enseñar…

Los viejos insisten en la devoción, pero tienen dudas sobre la continuidad de la fiesta. Dudas, tristeza, que se siente en las palabras de la antigua Capitana Celina Chacín:

> Una devoción que siempre tenemos, siempre la ha habido porque San Benito fue quien fomentó el chimbánguele, él fue quien lo hizo… Él fue quien empezó a hacer su tamborcito, su flauta, su maraca… yo te voy a decir una cosa, yo me moriré, las hormiguitas me lo dirán, pero con el tiempo aquí no habrá quien toque el ensayo, entonces esto va a venir más bien de Caracas, de otras partes a tocar, porque ya casi no hay quien toque el Tambor… ya los muchachos no quieren tocar el tambor porque se cansan, sudan, entonces ya los viejos que hay no pueden, ya Olimpíades Pulgar no puede echarse un tambor todo un día y entonces así son todos los que hay.

Pero no es solo la modernidad, la pobreza y la indiferencia de los jóvenes los que atentan contra la continuidad de la tradición. Olimpíades Pulgar nos permitió copiar estas décimas de su propia cosecha que alertan sobre la avalancha de las sectas protestantes que asolan a la región, amenazando los cultos y devociones tradicionales:

> Desde Calvino y Lutero
> lo que es el protestantismo
> siempre ha tenido cinismo
> de acabar con todo clero.
> Y vienen como reguero
> los Testigos de Jehová
> Pentecostales que serán
> funestos para un vasallo
> que cuando escuche un Ensayo
> ni bolas le parará
>
> Preste usted mucha atención
> a esta pila de impostores

que son los diablos peores
sin tener comparación

Cumpla usted su religión
con su santo venerado
y desde usted por enterado
que esos son divisionistas
lo mismo espiritistas
así que esté preparado.[14]

Referencias citadas

Acosta Saignes, Miguel. 1955. *Las cofradías coloniales y el folklore*. Caracas: Caracas.

Alvarez, Alexandra. 1987. *Malabí maticulambí: estudios afrocaribeños*. Montevideo: Monte Sexto.

Ascencio, Michaelle. 1976. *San Benito: ¿sociedad secreta?* Caracas: UCV.

Bracho Reyes, José Gregorio. 1997. El culto a San Benito en el Sur del Lago de Maracaibo. Una propuesta de acercamiento desde la antropologia de la música. *Boletín Americanista*. (47): 45-75.

Eliade, Mircea. 1954. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Laya, J.C. 1957. La gaita. *Boletín del instituto de Folklore*. 2: 227-ff.

Métraux, Alfred. 1960. *Le Vaudou haitien*. London: Geneva printed.

Ramón y Rivera, Luis Felipe. 1983. *El culto a San Benito*. Caracas: Federación Nacional de la Cultura Popular.

Rodríguez Omar *et al*. 1974. "Benito de Bobures, un mito y su realidad". Trabajo de grado para la Escuela de Sociología y Antropología, Universidad Central de Venezuela. Caracas.

14 Recogido por mí en Bobures en 1980. Debemos destacar aquí el trabajo tesonero y entusiasta de Juan de Dios Martínez, quien ha fomentado el aprendizaje de los golpes del tambor, bailes y cantos en los pueblos del sur del Lago, especialmente en Bobures.

Música y veneración de antepasados en el ritual del chimbángueles: una historia de la espiritualidad afroavenezolana[1]

Ernesto Mora Queipo[2], Jean González Queipo[3] y Dianora Richard de Mora[4]

1 Original tomado de: Mora Queipo, Ernesto, Jean González Queipo y Dianora Josefina Richard. 2014. "Música y Veneración de Antepasados en el Ritual del Chimbángueles". En: Diego Buffa y María José Becerra (comps.), *Sistema productivo, Estructura dominante, Territorialidad y Resistencias sociales en el escenario sudamericano*, pp. 89-112. Argentina: Red FORSA, Programa de Estudios Africanos del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, Secretaría de Ciencia y Tecnología, Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación en Argentina. La reedición ampliada de este artículo es un producto del proyecto de investigación VIP-2019-006, adscrito a la línea de investigación "Políticas de la cultura, creatividad y gestión de las artes", de la Universidad de las Artes (Ecuador).

2 Ernesto Mora Queipo (Maracaibo, Zulia) es licenciado en Música, mención Educación, de la Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA), magíster scientiarum en Antropología Social y Cultural, de la Universidad del Zulia (LUZ) y doctor en Ciencias Humanas por LUZ. Premio Ciencias de LUZ (2001), mención honorífica del Concurso de Musicología *Alberto Calzavara* (2007), referente de la cultura nacional venezolana en el área de la música (2013), compositor de: "Majestuoso Mural", "Cabimas", "Las 4Rs", "Tu Piel de Noche sin Luna", todas ellas obras musicales ganadoras de premios. Actualmente se desempeña como docente e investigador en la Universidad de las Artes (Ecuador).

3 Jean Carlos González Queipo (Maracaibo, Zulia) es licenciado en Música y en Educación, mención Música, por la Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA), magíster en Composición Musical por la Universidad Simón Bolívar (USB). Compositor de: "El Hombre" (poema sinfónico), "Barroco, Fandango y Joropo" (suite sinfónica), "Onírico Yuckpa" (sinfonía), "Joropos" (poema sinfónico), "Regresaré" (balada pop), "Indígena" (obra para flauta transversa y percusión). Ha sido premiado con la mención honorífica del Concurso de Musicología *Alberto Calzavara* (2007), y la Mención Honorífica del Concurso de Composición. Tuvo el renglón: Obra de Música de Cámara "Juan José Landaeta" (2008), por la obra "Indígena". Investigador invitado en la Universidad de las Artes (Ecuador).

4 Dianora Richard de Mora (Cabimas, Zulia) es licenciada en Educación Industrial Área Mecánica por la Universidad del Zulia (LUZ), magíster en Planificación y Gerencia de Ciencia y Tecnología por LUZ). Ha sido premiada con la mención honorífica del Concurso de Musicología Alberto Calzavara (2007). Vocalista (contralto) de la agrupación musical Ensamble CES y presidenta de la Fundación Centro de Estudios Socioculturales (CES), además de vicepresidenta de la Fundación Taller de Música, Artes y Ciencias Humanas Integradas (TAMACHI).

Huellas de ancestros africanos en el ritual del chimbángueles

El origen de la palabra *chimbángueles*, que da nombre a la batería de tambores con que se ejecuta la música de la fiesta de San Benito, es un tema sobre el cual aún no existe consenso. Atendiendo a los estudios de Lidia Cabrera sobre el folklore de los negros en Cuba, podría provenir de la palabra *Bángala*: "- [...] fiesta profana de los congos, no se cae en trance como en la fiesta lucumí - puede producirse espontáneamente, sorprendiendo al Santo a que le place, en cualquier momento y en cualquier parte [...]" (Cabrera 1954: 32).

Siguiendo las investigaciones de Gonzalo Aguirre Beltrán, se podría hipotetizar su origen en las palabras *Matamba*, *Imbángala* y *Malemba*, nombres de tres reinos africanos de los cuales algunos individuos fueron extraídos y llevados a Nueva España. "Estos pueblos que Verhulpen hace venir del actual Congo Belga, invadieron el reino de Angola en el siglo VI, fundando en el territorio señalado tres reinos famosos: el de Matamba, al Norte; el de Imbángala, al Centro, y el de Malemba al Sur [...]" (Aguirre 1940: 143).

En su glosario de africanismos, Fernando Ortiz incluye la palabra *Quimbámba* y, al hacer referencia a su origen, señala su desacuerdo con quienes lo encuentran en la palabra *"bámbara"*; en lugar de ello postula su origen en la palabra "*Kimbángala*", nombre de una región congolesa. "Pichardo, creemos que cae en un error al referirse a Bámbara. Preferimos opinar que procede del vocablo de los negros de Zogola y Congo, muy numerosos en Cuba, de la región conga Kimbángala, muy lejos de la costa, en el camino de las caravanas de marfil [...]" (Ortiz en Acosta Saignes 1957: 102).

Para Roger Bastide, deriva de la palabra bantú *Chimbanqueli*. "Los bailes en Venezuela son también de origen bantú y han subsistido acogiéndose al culto de un santo negro, San Benito el Moro, en honor de quien se suelen bailar; el más conocido de estos bailes es el chimbangueleros que recibe su nombre del tambor chimbanqueli [...]" (Bastide 1969: 163). Arthur Ramos señala las palabras *Cansangues, bángalas o imbámgalas* para indicar las procedencias de negros de Angola. "[...] procedencia de negros bantús: a) negros de Angola o ambundas, de los cuales se destacan en las tradiciones de nuestros africanos los cansangues, bángalas o imbángalas" (Ramos en Acosta Saignes 1957: 102).

Se conoce con el nombre de *Quimbangano* a la cofradía que tradicionalmente se ha encargado de organizar la fiesta de San Juan en las poblaciones de Lezarna y Altagracia de Orituco del estado Guárico, en la región central de Venezuela. Allí, melodías similares a los cantos de arreo y ordeño, propios de las faenas agrarias de los llaneros, son acompañadas con cumacos: tambores de procedencia

africana, de unos dos metros de largo, con una membrana clavada en un extremo del tronco ahuecado que sirve de cuerpo al tambor (Peñín y Guido 1998).

Chimbique es el nombre que, según Luis Arturo Domínguez, recibió la comparsa de negros *loangos* o *minas* que hasta 1890 celebró a San Benito con golpes de tambor en la ciudad de Coro. Los loangos fueron esclavos fugados de la isla holandesa de Curazao, que arribaban a las costas venezolanas en busca de su libertad. Para 1761 su población fue calculada en unas cuatrocientas personas. "Dentro de la danza del loango tambú se destaca la comparsa conocida con el nombre de chimbique, cuyos integrantes hombres y mujeres danzaban y cantaban en la ciudad de Coro durante los días 24 y 25 de diciembre, para celebrar la fiesta de San Benito de Palermo" (Domínguez 1988: 33).

Las fiestas de africanos y sus descendientes se designan en algunos documentos de la Caracas del siglo XVIII con la palabra *Quimbángueles*, por lo que podría avanzarse la hipótesis sobre la existencia de un tipo de fiesta de negros que, desarrollada en la capital venezolana solo hasta el siglo XVIII, continuó realizándose con características similares a lo largo de los siglos posteriores en las provincias del país, especialmente en los actuales estados occidentales: Zulia, Mérida, Trujillo y Táchira, ubicados entre el pie de monte andino y el Lago de Maracaibo, donde tiene hoy su mayor arraigo popular (Mora Queipo y González Queipo 2005a).

Las semejanzas y diferencias de estas palabras y sus significados, hacen pensar que se trata de variantes locales producidas por la evolución lingüística de un término básico o grupo de ellos, referidos a ciertos rituales africanos de profundo contenido espiritual, donde la música y la danza han ocupado un lugar central para la veneración a los antepasados, quienes tienen entre sus funciones la mediación entre la congregación de los creyentes y sus dioses.

En este sentido, José Enrique Finol remarca el carácter simbólico de los tambores del chimbángueles que, trascendiendo su condición de producto de la naturaleza u objeto creado por el ser humano, se convierte en un símbolo capaz de representar cuerpos de personajes sagrados que resuenan en el ritual.

> So, drums are not only a product of nature, a thing, becoming cultural instruments, signs, they are also a special kind of sign called symbols, symbols of the world they once had. I use here the word "symbol" in the common sense use according to which symbols are signs that represent "abstract" meanings. In some places drums even become more than instruments, more than symbols: The drum known in Haiti as asòtò «is treated almost as an idol, being made from a "wood which has much blood"» (Hurbon 1995: 109). In Bahia, Brazil, where a widely practiced ritual known as candomblé, based in the Yoruba religious system,

> women are forbidden to touch sacred drums (Pollak-Eltz 1977: 110). This is more relevant if we think that the unique mission of the chimbángele drums is to be used in San Benito's ritual… In fact, informants seem to perceive drums as part of nature since they describe them as part of their own body. And, in fact, this is the second semiotic definition of drums in San Benito's ritual: drums are bodies, and, in that sense, they are sex gendered. As bodies, bodies of nature, they become part of the human body which also has trunk, membranes, and they are too sex gendered. (Finol 2001: 83).

Esta concepción de los tambores como objetos/personajes sagrados al servicio de los antepasados y dioses que participan del ritual, da lugar a la asignación de nombres y género a cada uno de los siete tambores que conforman la familia del chimbángueles: una batería con cuatro tambores machos y tres tambores hembras. Los tambores machos llevan los nombres de: 1. Tambor mayor, 2. Tamborito (o medio golpe), 3. Cantante, 4. Respondón (o segundo). Los tres tambores hembras se llaman: 1. Primera requinta, 2. Segunda requinta, y 3. Media requinta. Por su protagonismo en el ritual, el nombre del "chimbángueles" es también el nombre de la celebración en su conjunto, y de la orquesta que tiene a su cargo la construcción del paisaje sonoro, ofrendado a los antepasados y a los dioses venerados en la fiesta de San Benito.

Los recursos sonoros del chimbángueles

En su acepción organológica, el chimbángueles es una orquesta formada fundamentalmente por una batería de siete tambores de madera con forma tubular, ligeramente cónica, de unos 80 centímetros de alto. La "boca" superior del tambor, cuyo diámetro varía entre unos 25 y 35 centímetros, está cubierta por un parche de cuero (de venado, chivo, toro, báquiro u otro animal); la boca inferior va descubierta. Este parche de cuero va atado a un aro calzado con cuñas en la parte inferior del tambor, permitiendo la afinación y clasificación de cada tambor en hembra o macho, según su tesitura.

Estas características organológicas permiten asignar género, nombrar y ejecutar cada tambor de manera específica en cada uno de los sones. Cada uno de los siete tambores ejecuta un esquema rítmico específico y particular en cada uno de los sones o toques. Aunque en años anteriores, el número de sones fue mayor, hoy se encuentran vigentes seis de ellos, que llevan por nombre ajé, cantica, chocho, chimbanguelero vaya, son gorongomo vaya (o san gorongome vaya), y misericordia; el primero de los cuales es monorrítmico, los demás son polirrítmicos. Todos los sones constituyen ejemplos de elaborados discursos musicales, llenos de complejidad rítmica, virtuosismo y exuberante sonoridad.

A esta orquesta suelen agregarse maracas de diferentes tamaños (ejecutada de a una por persona), una o más guaruras (concha de caracol marino), y una flauta, constituida por un tubo metálico con bisel y lengüeta simple, sin llaves ni agujeros laterales, que ejecuta un sonido base y sus armónicos naturales.[5] Todos estos instrumentos dan lugar a un complejo sonoro de gran intensidad que puede ser escuchado desde varios kilómetros de distancia. Los nombres de cada uno de los tambores del chimbángueles y de los sones que se ejecutan, así como el resto de instrumentos que se agregan a su orquestación, suelen presentar algunas variantes locales en todo el occidente venezolano (Salazar 1990, Pollak-Eltz 1972, Olivares Figueroa 1946, García Gavidia 1991).

Los nombres de los sones del chimbángueles hacen parte de frases aforísticas que, entonadas por el *director de la banda*, marcan el ritmo y llaman a cada tambor por su nombre para que se incorpore con su respectivo esquema rítmico al discurso musical global.[6] Siguiendo las órdenes del *capitán de lengua*,[7] la música se desarrolla de principio a fin, a partir de un único núcleo: la frase o "cantica" (cantilación), entonada por el director de la banda como tema principal, y respondida por cada tambor con sus respectivas variaciones rítmicas, en forma de contratemas o respuestas. De esta manera se establece un extenso diálogo de preguntas y respuestas, reiteradas durante todo el discurso musical, que suele prolongarse durante todo el día y la noche.

Cada tambor, con un peso aproximado de quince kilogramos, adquiere la condición de portátil, gracias a un correaje que le sostiene y hace descansar sobre el hombro del ejecutante, quien le percute sobre el parche de cuero durante el recorrido realizado por las calles del pueblo o desde un pueblo a otro. Esta jornada suele ser realizada en doce o más horas, por tocadores que se relevan a lo largo del recorrido, el cual puede exceder los doce kilómetros.

La procesión, con banderas azules, la imagen de San Benito y el "Gobierno del Chimbángueles" (miembros de la cofradía), seguidos de la orquesta, los vecinos del pueblo y visitantes –algunos de los cuales viven en otras ciudades o países

---

5 Algunos musicólogos han señalado que el antecesor de esta flauta fue una caña hueca de bambú que se soplaba por la nariz (Aretz 1986). Efectivamente esta modalidad de flauta nasal aún se encuentra en algunos pueblos de la zona sur del Lago de Maracaibo y su ejecución fue constatada durante nuestro trabajo de campo, realizado en el pueblo de Palmarito en el año 2006.

6 En el golpe de "Misericordia" se entonan frases como "¿Tengo o no tengo razón? ¡Misericordia, Señor! ¡Misericordia, Señor! ¡Misericordia, Señor! …", y se va indicando la entrada a cada tambor.

7 El capitán de lengua es también conocido como *el hablador del Santo*. "El capataz de la cofradía que organiza la fiesta es el hablador del santo o capitán de lenguas que anuncia las órdenes del jefe de la fraternidad encargada de la fiesta" (Pollak-Eltz 1972: 65).

y acuden al llamado para el reencuentro con su Santo, familiares y amigos–, conforman la mayor concentración de personas que tenga lugar en los pueblos y ciudades del sur del Lago de Maracaibo.

La música suena durante todo el recorrido. De hecho, la pausa en la ejecución de los tambores implica indefectiblemente la pausa inmediata en el desplazamiento de la romería. La música expresa un mensaje claramente perceptible y descifrable por todo el pueblo. Un código sonoro común a todos los miembros de la comunidad les convoca a unirse al chimbángueles, participar en su danza colectiva, unificados bajo los mismos movimientos corporales, sincronizados por un mismo ritmo musical. La conciencia del individuo/sujeto –atado a la cotidianidad de un tiempo cronometrado, que le aliena y encadena a responsabilidades, puesto de trabajo, roles, planificaciones laborales–, declina en favor de una conciencia colectiva, construida y reforzada culturalmente en el chimbángueles: un tiempo y espacio extraordinario, que convierte al individuo/sujeto en parte de un colectivo/liberado, que refuerza los lazos de solidaridad del grupo y permite el reconocimiento, integración y cohesión de cada uno de sus miembros en torno a sus símbolos identitarios y, a través de ello, a sus divinidades (Mora Queipo 2002). En este sentido, el chimbángueles es un ritual en el cual se descargan los temores y necesidades individuales, gracias a su vivificante música y al sensual movimiento de su danza, permitiendo la unificación social y el fortalecimiento de su conciencia colectiva. La definición que ofrece el investigador afrodescendiente Juan de Dios Martínez (Bobures, 1945 - Maracaibo, 2005), es muy ilustrativa de la función que ha tenido el chimbángueles desde la época colonial hasta nuestros días.

> El chimbángueles es un agregado humano a través del cual los participantes canalizan su problemática por medio del disfrute de una vivencia, donde cada hombre pone en acción ese yo colectivo que nos da la condición universal del hombre. El chimbángueles es la totalidad, no es la orquesta, es una unidad que parte de la necesidad de hacer colectiva la voz de los esclavos, que grita por medio de la boca oculta de los tambores, función que cumple, no por esclavos sino por el emergente marginado de las zonas rurales o urbanas del occidente del país (Martínez 1994: 9-10).

Veneración de antepasados y dioses en el sincrético culto a San Benito

A lo largo de su proceso de negociaciones con la iglesia católica y la sociedad criolla en su conjunto, las comunidades afrodescendientes del sur del Lago de Maracaibo, han optado por incorporar la imagen de San Benito en el ritual del chimbángueles, convirtiéndola en una imagen sagrada en la cual verter y redefinir los significados y funciones de sus antiguas divinidades africanas (Mora Queipo

2005). En medio de este ambiente de sincretismos, negociaciones y reinvenciones, surge el nombre de Ajé, un antepasado africano que, tras su meritorio desempeño, ha alcanzado la divinización y recibe su veneración "enmascarado" tras la imagen de San Benito (Mora Queipo, Leal Jerez, González Queipo y Richard de Mora 2013).

> Ajé es hijo de uno de los primeros reyes que se residenció en Abomey y una bella doncella, que después de ser violada por éste, se retiró a vivir con sus padres en una aldea del reino; cuando parió un niño, se lo envió al rey para que lo criara y lo educara. Ajé al hacerse hombre sale por el mundo en busca de su mamá, por dondequiera que pasó sembró amor, hermandad, bondad; porque sanaba enfermos, le daba de comer al hambriento, abrigaba a quienes tenían frío. Al morir, el pueblo lo hizo divinidad y se incorporó a la religión Fons de Dahomey. En el misterio de su ritual, toma el azul de las aguas como elemento purificador de su condición sacra y se deleita con el bamboleo de las olas que lo conducen por el mundo en busca de su madre. Al llegar las lluvias se le invocaba con un primer toque de tambores, para que calmara la sed que tenía la tierra y los cultivos de sus seguidores. Este paraba la búsqueda de su mamá y se iba a proteger los festejos que sus seguidores hacían en su honor, de octubre a enero; el séptimo día del nuevo año finalizaban las fiestas en honor a Ajé, quien continuaba la búsqueda de su mamá, pero al llegar de nuevo octubre, hasta enero volvía con sus seguidores, para emprender en enero de nuevo las búsqueda de su madre. El misterio finaliza cuando Ajé encuentra a su progenitora. (Martínez 1985: 83).

La fiesta de San Benito contempla la realización de los "chimbángueles de obligación", que se consideran como invocaciones previas a la celebración del Santo.[8] Las tres primeras fechas son ocasión para los llamados "ensayos": el primer sábado de octubre, el 31 de octubre (víspera del día de Todos los Santos), y el 7 de diciembre (víspera de la Purísima). Estas tres fechas preparan el día en el cual el Santo sale de la iglesia, se encuentra con los creyentes y realiza con ellos recorridos que incluyen las calles del pueblo y otros pueblos y ciudades de la cuenca del Lago de Maracaibo: el 27 de diciembre.[9]

---

8 Para Juan de Dios Martínez, estos ensayos son los llamados para traer a San Benito, quien anda por el mundo buscando a su madre (1985). A los ensayos pueden incorporarse imágenes del santo que son propiedad de los vecinos de la localidad, pero la imagen grande que está en la iglesia no saldrá hasta el 27 de diciembre, fecha en la cual se realiza el encuentro del santo y los creyentes.

9 Es de hacer notar que la fecha en la cual estas comunidades realizan su celebración a San Benito no es la que indica la iglesia católica (4 de abril). La realizan desde el mes de octubre hasta enero, haciéndola coincidir con la llegada de las lluvias, la siembra y la cosecha. De esta manera, la fiesta del chimbángueles delimita un tiempo sagrado, en el cual la comunidad realiza sus más importantes rituales de gratitud y retribución a la tierra,

El primero de enero, la imagen del Santo del pueblo de Bobures (capital del municipio) recibe la visita de otros santos de la zona, con sus respectivos tambores y vasallos. Estos van siendo introducidos a la iglesia con el golpe de Ajé y oyen juntos la misa. El número de santos que acuden a Bobures en esta fecha es variable, y suele estar en el orden de siete o más santos, con sus grupos de vasallos, quienes representan sus respectivos pueblos.

En este contexto ritual adquiere particular importancia el "capitán de lengua", quien con el ensalme y conjuro de palabras sagradas establece una comunicación directa con el Santo. Para Andrés Avelino Chourio (miembro del vasallo):

> el Capitán de Lengua es un cantor; el oficiante de la parte mágica del ritual [...] Debe tener fuerza para ensalmar las palabras con que honra al Santo, conocer del manejo de las hierbas y saber controlar a los seres que viven con nosotros y fueron de nosotros, pero que viven en nuestro ambiente sin que los veamos, pero influyen en nuestras vidas y siempre están cuando se realiza un chimbángueles, tomando fuerza de la energía mágica que brota cuando se le canta la lengua al Santo. (en Martínez 1990:18).

En sus funciones rituales, el capitán de lengua pronuncia algunas palabras o frases (cantos, gozos o "inúas") de presumible procedencia africana. Tal es el caso de:

Bari, Baribinga,
Bari, Bariqué
Ea, ea, Chocho
Ea, Chocho bé,

A lo cual los vasallos responden:

Ea, Chocho bé
ea, Chocho.
Ea, Chocho bé
ea, Chocho.

Antes de ejecutar el "golpe de chocho", el capitán de lengua suele entonar frases como:

---

a sus antepasados y divinidades, quienes cuidan y propician año tras año la prosperidad de todos sus descendientes (Mora Queipo, Leal Jerez, González Queipo y Richard de Mora 2013).

Obelecé, Obelecé
Agua pa' los gallos
que se mueren de sed…

A esta invocación, los vasallos responden:

Ea, Chocho bé,
ea, Chocho.
Ea, Chocho bé,
ea, Chocho

En la memoria colectiva de estas comunidades, persiste la vinculación de algunos cantos y golpes del chimbángueles con dioses africanos tales como Ajé, Chimbagallé, Chocho bé, Obi,... entre otros. Así, cada golpe de tambor refiere e identifica a una divinidad en particular.[10] Es este el caso cuando los tambores son percutidos al ritmo de:

Obi, obi,
obi, belé sé.
Obi, obilaná.

Según Juan de Dios Martínez (1985), "Obi" era un Dios más alto que un cocotero (*Cocos nucifera*), "belé" quiere decir vení, "se" significa a mí. De lo que tendríamos que, con el golpe de chocho, se estaría invocando a Obí, redefinido en América y vinculado a la imagen de San Benito. Es bueno recordar que frente al proceso de cristianización ha existido siempre un proceso de resistencia cultural, que actualmente se manifiesta en la "re-africanización" de palabras, comidas, prácticas sociales y, por supuesto, las divinidades.

A través del tiempo, las invocaciones a dioses africanos han sufrido el impacto de la cristianización y viceversa. Olimpíades Pulgar (1903-1987), quien fuera monaguillo en la iglesia de Gibraltar y capitán de lengua del chimbángueles en Bobures por más de cincuenta años, hacía uso del "latín" para realizar sus invocaciones en el chimbángueles. Era común escucharle expresiones como esta:

Amatorum, milatiste,
Maestrum, bitur eme persecución bitiruma

10 Ver al final del texto las partituras con las cantilaciones del capitán de lengua y la orquestación del chimbángueles, correspondientes a los golpes de Ajé, Misericordia y Chocho.

La novena que la iglesia católica asignó a San Benito ha ganado espacio en el ritual del chimbángueles. Además, los gozos o "inúas" impregnados de "palabras extrañas", que revistieron en su momento códigos cerrados, a través de los cuales el grupo esclavo resguardó su seguridad y saberes, tienden a ser redefinidos para adaptarse a la nueva realidad y necesidad de negociación con la iglesia y la sociedad criolla (Mora Queipo 2001a). Sin embargo, el carácter hermético de estos códigos no ha desaparecido. Las novenas y los cantos introductorios de cada golpe de chimbángueles revisten insondables misterios. Si bien el empleo del latín da al capitán de lengua reconocimiento público y prestigio, este también hace uso del español con palabras truncadas, para hacer más misteriosa su interpretación, que va desde el canto propiamente dicho hasta la cantilación y el recitado.

El Santo debe ser invocado en el lugar donde realizará su parada, antes que la imagen de San Benito llegue a realizar su visita. Si la batería de tambores deja de tocar, a consecuencia del cansancio de los músicos, el Santo detiene inmediatamente su recorrido y no lo reanuda hasta que el director de la banda no entona los cantos introductorios del golpe correspondiente. Estos cantos introductorios incluyen expresiones como "Obele Sé", y su rítmica debe ser reproducida por todos los tambores con sus respectivas variantes, antes que la imagen del Santo reanude su marcha.

Al llegar a algún lugar especial (casa de quien que paga promesa, casa de alguna autoridad del chimbángueles, casa parroquial, oratorios, cruces en el camino, entre otros), el Santo se inclina en una especie de reverencia, retrocede y vuelve a repetir su movimiento, luego de lo cual continúa su recorrido. Los movimientos deben ser precisos, por ello los cargadores del Santo "deben desarrollar habilidades y destrezas en el manejo del mesón o parihuela donde es transportado, para coordinar los movimientos básicos y lograr que el Santo baile al compás de los tambores" (Martínez 1988: 29). De esa manera, con movimientos precisos y sincronizados con los de sus devotos, realiza sus visitas el Santo que, a decir del pueblo, "siempre atiende las invocaciones y cumple con las peticiones de su pueblo".

El gobierno del chimbángueles

Más allá de las experiencias de integración social y de su función como espacio para el acercamiento de los africanos y sus descendientes a sus antepasados y divinidades, el chimbángueles ha representado un insoslayable instrumento de lucha social para las poblaciones afrovenezolanas. Ya en 1839, el gobernador de la Provincia de Maracaibo, Juan José Romero, reseña la importancia de erradicar el "chimbangueles", al cual define como un "son de cierto baile poco decente", que atrae a reunión a los morenos del Cantón de Gibraltar, en el sur del Lago

de Maracaibo. La urgencia de impedir la realización de este ritual derivaba de la capacidad de decisión que habían alcanzado sus oficiantes, quienes no solo se constituyeron en "gobierno del chimbángueles" sino de todo el pueblo, desconociendo incluso a las autoridades constitucionales de la recién creada República de Venezuela (1830).

Actualmente, la organización y realización del chimbángueles está a cargo de un grupo de personas que constituyen "El Gobierno del Chimbángueles". Si bien su estructura y los nombres de los cargos remiten a la época colonial, no fue sino el 18 de septiembre de 1988 cuando se reunieron los mayordomos y capitanes de las cofradías de chimbángueles de todos los pueblos afrodescendientes de la región, para reglamentar todo lo concerniente a los cargos y atribuciones de cada miembro de las cofradías. En esta asamblea quedó establecida una estructura de gobierno que contempla desde un mayordomo hasta un flautero (Mora Queipo y González Queipo 2005b).

La estructura allí establecida para el *Gobierno del Chimbángueles* es la siguiente: Mayordomo, Primer Capitán del Vasallo, Segundo Capitán del Vasallo, Primer Capitán de Lengua, Segundo Capitán de Plaza, Capitán Director de Brigada, cuatro Mandaderos, Director de Brigada, Segundo Director de Banda, Tamboreros (Primer y Segundo Tambor Mayor, Primer y Segundo Medio Golpe, Primer y Segundo Cantante, Primer y Segundo Respondón, Primer y Segundo Requinta, Primera y Segunda Media Requinta, Primera y Segunda Requinta), Abanderado, Segundo Abanderado, Jefe de Cargadores, ocho Primeros Cargadores del Santo, Primer Maraquero y Primer Flautero (Martínez 1990).

Cada miembro del *gobierno* tiene responsabilidades y atribuciones específicas, y el conjunto de ellos tiene a su cargo el control del poder y la autoridad en el pueblo, mientras se realiza la fiesta del chimbángueles. El cuerpo policial, por ejemplo, permanece acuartelado mientras dura la celebración. Cada año los "Vasallos del Santo" eligen de su seno las personas que tendrán a su cargo la organización y realización de la fiesta. Tal responsabilidad y los preparativos que ello involucra son cuidadosamente atendidos, especialmente lo concerniente a los ensayos de la música y la danza.

En los pueblos del sur del Lago de Maracaibo está claramente previsto el procedimiento para hacer del conocimiento de las autoridades policiales y eclesiásticas locales, los nombres de las personas a las cuales se realizará el "traspaso de poder" durante la celebración. Así lo expresó Olimpíades Pulgar: "[...] el mayordomo hace su nombramiento y manda a reunir el ensayo, y el vasallo pide al que le guste de capitán y así... se le pasa la lista al cura y las firmas, de ahí se pasa la lista a la Gobernación con nombres y apellidos de todo el que sea del ensayo" (en Ascencio 1976: 43)

El gobierno del chimbángueles constituye para las comunidades negras del sur del Lago una estructura que hace posible el ascenso social de sus miembros desde temprana edad. De hecho, niños con edades entre 8 y 12 años, forman la banda de "chimbanguelitos", una escuela a cargo de los capitanes del vasallo. Allí tiene lugar un minucioso proceso de enculturación en el cual se transmiten saberes, visiones del mundo, pautas morales, principios espirituales, y los compromisos individuales y colectivos del vasallo con la comunidad…, todo lo cual le prepara para ingresar a la banda de los adultos. Olimpíades Pulgar describía este proceso de la siguiente manera:

> Yo la edad la voy escogiendo desde los ocho años hasta los doce... con eso formo mi banda de chimbanguelitos, les voy dando clase hasta que ya aprenden bien, entonces los paso pa' la banda de los hombres, pa' la banda de los viejos, […] después se les enseña el modo de llegar a ser Capitán, de llegar a ser Mayordomo. (en Ascencio 1976: 41).

Es importante destacar que la comunidad del sur del Lago de Maracaibo, poblada en su gran mayoría por afrodescendientes, constituye una región económicamente marginada, con poco acceso a la formación académica, y en la cual el ascenso socioeconómico es casi imposible. Muchos miembros del *Gobierno del Chimbángueles* no tienen trabajo fijo, algunos sobreviven del cultivo en pequeños conucos, la pesca artesanal, la construcción de instrumentos musicales de la banda del chimbángueles u otro trabajo eventual.

No obstante, durante la celebración del chimbángueles la realidad es otra. El hombre marginado de siempre toma su lugar en el Gobierno del Santo, accede al poder y se convierte en una autoridad del pueblo. El control de la imagen de San Benito pasa de la iglesia a manos del Gobierno del Chimbángueles, quienes deciden todo lo concerniente a la celebración: el recorrido y las casas donde se detendrá o entrará la imagen, la retención o la liberación de quienes no tengan buen comportamiento durante la fiesta, entre otros.

Este "traspaso de poder" suscitado en la actualidad durante la celebración del chimbángueles, no es el resultado de una concesión gratuita, ni de negociaciones donde las contradicciones se hayan resuelto con límites y atribuciones claramente definidos.[11] Como veremos en las próximas líneas, es el resultado de un intenso

11 Como podría deducirse de la apreciación de algunos investigadores. "En Gibraltar y Bobures (Zulia) los esclavos tenían permiso de sus amos para dejar la hacienda durante 24 horas para asumir el poder en los pueblos. Les fue permitido liberar a sus amigos de la cárcel y multar a las personas que los trataban mal. Todavía hoy en día los bailadores visitan la cárcel del pueblo con la estatua del santo para liberar a sus amigos que se encuentran ahí por ofensas menores" (Pollak-Eltz 1972: 64).

proceso de resistencia, lucha, supervivencia o muerte, que se ha mantenido desde la colonia hasta nuestros días.

En la ciudad petrolera de Cabimas, ubicada en la Costa Oriental del Lago de Maracaibo y caracterizada por su diversidad y pluralidad cultural y étnica –según el diario *Panorama* de fecha 28 de diciembre de 2000-–, se reunieron 60.000 personas para celebrar el chimbángueles del día anterior. Si bien la presencia del chimbángueles en esta región es producto de las migraciones y el contacto cultural con las poblaciones afrodescendientes del sur del Lago, la dinámica de realización es muy diferente. No existe un "gobierno del chimbángueles" como en los pueblos afrodescendientes del sur del Lago. El obispo de la iglesia entrega al pueblo la imagen de San Benito para que realice su recorrido y encuentro con los devotos, pero tanto la entrega de la imagen como la totalidad del recorrido y devolución del santo a la iglesia es realizado en medio de la anarquía y fuertes tensiones, por lo que se hace necesaria la participación de la policía municipal, estatal y del ejército nacional, para controlar los conflictos y la lucha por el control del Santo. "El desarrollo de la fiesta de San Benito es la simbolización de una realidad existente llena de tensiones y, al mismo tiempo, en ella se da la creación de una tensión real que puede o no terminar en violencia" (García Gavidia 1991: 194). La imagen del santo recibe oraciones, plegarias y promesas en medio de una lluvia de licor que le acompaña durante todo el recorrido. Con frecuencia, la imagen del santo sufre destrozos durante el recorrido y algunas veces termina en el retén policial, junto a algunos entusiastas sambeniteros. Rastrear las huellas de estas tensiones sociales nos lleva a la realidad esclavista que le dio forma al chimbángueles durante los siglos XVII y XVIII, y a las luchas independentistas que propiciaron su violenta irrupción en el plano de las confrontaciones interétnicas durante el siglo XIX.

Gibraltar: el escenario y sus personajes a través del tiempo

El pueblo de Gibraltar se ubica al sur del Lago de Maracaibo y fue fundado a seis leguas de la desembocadura del río Pamplona (río Catatumbo) por el capitán Gonzalo de Piña Ludeña, como encargo del cabildo de la ciudad de Mérida de los Caballeros, dependiente de la Jurisdicción del Reino de Nueva Granada, en febrero de 1592, lo que constituía una intromisión del cabildo en jurisdicción de la ciudad de Nueva Zamora de la Laguna de Maracaibo. Fue destruido por los indios quiriquires en el año 1600, atacado y saqueado por piratas, entre ellos Francisco Lanois y Henry Morgan, durante los siglos XVII y XVIII, por lo cual fue despoblado y debió ser reconstruido e incluso fundado por segunda vez por Juan Chararreta. En medio de problemas jurisdiccionales entre Nueva Granada y la Provincia de Venezuela, y los ataques de indios y piratas, se procedió a explorar, tomar posesión y poblar Gibraltar y sus alrededores, en la cuenca sur

del Lago de Maracaibo. Las fértiles tierras y la fuerza del trabajo esclavo traída desde África permitió superar aquellas dificultades y, ya "en 1761, Basilio Vicente Oviedo, señala que este puerto tenía mucho comercio y bastante vecindario" (Vila 1978: 152).

Durante el siglo XVII y hasta principios del XIX, Gibraltar constituyó un importante emporio desde cuyo puerto se embarcaba el cacao producido en su jurisdicción y el tabaco que, con una transportación anual de 1.400 cargas, era cultivado en Barinas, ubicada al otro lado de la cadena montañosa de los andes. En 1647, Jacinto de Carvajal se refiere al puerto de Gibraltar como el lugar de salida de los productos que a través de los páramos de la cordillera andina llegaban desde Barinas. Así mismo señala el sometimiento de este puerto a riesgos de incendio y de ataques enemigos, a los que se sumaban "[...] enfermedades varias y en particular... calenturas y ardentísimas fiebres [...]" (Carvajal en Vila 1978: 152).

A principios del siglo XIX, la comercialización del tabaco y otros rubros, ya obstaculizada por la escarpada geografía andina que media entre Barinas y Gibraltar, se vio agravada por las crecidas del río Chama, por lo que se buscaron vías alternas de comunicación. Entre los intentos realizados se cuentan los trabajos para hacer navegable el río Motatán y la reapertura de un antiguo camino entre Mérida y Maracaibo. La dificultad para el comercio entre estas dos ciudades puede apreciarse si consideramos que la reapertura de este camino, en el mejor de los casos, habría logrado reducir el viaje a cuatro jornadas.

Paralelo a su auge comercial, Gibraltar se desarrolló como un importante enclave esclavista cuya población, predominantemente negra, hizo de sus fértiles tierras las haciendas con mayor dotación de brazos para la agricultura. Es importante destacar que para el duro trabajo en las haciendas de Gibraltar fueron destinados muy especialmente esclavos negros sin instrucción cristiana. El 18 de noviembre de 1656, la Real Audiencia de Santa Fe dispuso que las más rudas faenas de trabajo de las haciendas de Gibraltar y Barinas fueran realizadas por negros a quienes, por carecer de adoctrinamiento cristiano, podía serles excesivo el trabajo.

> [...] y ha propuesto su merced que las haciendas de campo de las ciudades de Barinas y Gibraltar se beneficien con negros, *a quienes falta doctrina y puede ser excesivo el trabajo* [...] Y en cuanto a la falta de doctrina de dichos negros y que tengan el pasto espiritual para que sean doctrinados e industrializados en nuestra Santa Fe Católica, que dicho señor Oidor Don Diego de Baños y Sotomayor provea todo lo que convenga, guardando la forma que dan las Reales Cédulas que hablan en esta razón y lo dispuesto por derecho canónico y en lo tocante al tratamiento de dichos negros económicamente y no por forma judicial

> y así lo proveyeron, mandaron y señalaron [...] (en Troconis 1969: 197; énfasis agregado)..

La adopción del cristianismo resultaba para los esclavos un asunto de vital importancia, pues se hacía acompañar por ciertos "privilegios" (Mora Queipo 1999, 2007). Sin embargo, un siglo después del encargo de industrialización y adoctrinamiento en la Fe Católica, encomendado al Señor Oidor Diego de Baños y Sotomayor, el suministro del "pasto espiritual" a los esclavos sigue siendo precario. El 27 de febrero de 1774, el Obispo Mariano Martí se embarcó en la ciudad de Maracaibo con destino al Valle de San Pedro (en el cantón de Gibraltar), arribando el 2 de marzo a sus costas en la cuenca sur del Lago, donde se ubicaba la única iglesia de ese curato. El Obispo no duda en calificar la iglesia como "indecentísima" y señala además la ausencia de pila bautismal (recurso básico para que los esclavos accedieran a la condición de cristianos y sus correspondientes beneficios). No obstante, en el inventario de aquella iglesia "indecentísima" y carente de pila bautismal, el Obispo reseñó la existencia, entre otros, de una imagen de San Benito.

> Primeramente dicha iglesia, cuya fabrica material es toda de cañas a pique o encarnada con horcones a trechos y cubierta de varas redondas y palma en forma toda de un carner e indecentísima [...] no habiendo en ella pieza destinada para el bautisterio ni sacristía y solo a un lado un colgadero pajizo en que se guarda algún maderaje [...] este altar (mayor, tiene) un Cristo de bulto [...] la imagen de San Pedro de bulto, titular de dicha iglesia [...] un San Benito de bulto con su diadema de plata. (Martí en Gutiérrez 1969: 70).

La antigua ciudad de Gibraltar dio nombre al cantón que, para el siglo XIX, comprendía, además de su propia parroquia, a las de San Pedro, Bobures, la Ceiba y la Ceibita. A lo largo de ese siglo se van acentuando los problemas para el gobierno de la Provincia de Maracaibo y la iglesia, en aquel cantón que, por su gran extensión, hacía aún más difícil su control.

En ese contexto, los esclavos, imposibilitados de acceder a los sacramentos y sus beneficios por las vías ordinarias de la catequización y bautismo, se atrevieron en 1813, aparentemente con la anuencia del cura Pedro Caraballo, a irrumpir en los espacios eclesiásticos para expresar su adscripción religiosa al cristianismo. Pero la misma estructura de poder que les había negado el acceso al "pasto espiritual" y los sacramentos durante los siglos XVII y XVIII, se encargó de sacarlos de la iglesia y acusarlos de contrariar las disposiciones reales. Los documentos históricos que refieren este hecho, incluyen varios oficios presentados al obispo Rafael Lasso de la Vega. En ellos se presenta una denuncia contra quien, probablemente,

fue el primer cura en permitir o propiciar el acercamiento entre la iglesia y el chimbángueles:

> Considero de mi deber poner en noticia de Vuestra Señoría que teniendo prohibidos los bayles que en varias fiestas hacen por sus malas consecuencias, no menos que embregotieses pleytos y demas desorden que cometen con particularidad el que titulan de *chinvangueles* se ha interesado el venerable cura en que se han de hacer como efectivamente se han hecho por sola su voz, y permitiendolo (por no decir que lo mandó) dentro de la yglesia durante el santosacrificio de la misa, ceremoniando el bayle con las mismas de la misa, sin abstenerse ni aun en la consagracion, pues siempre siguen con el mas execrable desorden e irrespeto al culto divino, con cuyo hecho abiertamente manifiesta la contraposición de dicho cura al orden ecco e inoservancia a las reales disposiciones. (AAM. Expediente Contra el Pro. D. Pedro Caraballo. Sección LXII, Visitas Pastorales, Caja No. 3, Doc. s/n., f. 6; énfasis agregado).

Negado el acercamiento de los esclavos a las instituciones religiosas y sometidas las instituciones civiles a la crisis generada por la guerra de independencia, continuaron creciendo las tensiones sociales en estos pueblos. Para el año 1833, algunas de las cinco parroquias del cantón de Gibraltar se encuentran en la más absoluta anarquía. Según documentos de la época, las parroquias de la Ceiba y la Ceibita se han convertido en "tierra sin ley": un individuo azotado y luego ajusticiado, y un hombre que mató a su mujer, son algunos de los sucesos acaecidos el pasado año (1832), cuando estas parroquias contaban con su Juez. Ahora no hay Juez, ni entre los vecinos persona que pueda, conforme a la ley, ocupar ese cargo. Es de destacar que un requisito para quien aspirase a ejercer como Juez era saber leer y escribir, y no había entre los vecinos de estas parroquias quien cumpliese con esa exigencia. Según carta del Jefe Político del Cantón de Gibraltar, era la carencia de este requisito esencial de la ley, la maledicencia por la cual no había ni podía haber orden en aquellos pueblos de la Ceibita y la Ceiba. El Gobernador de la Provincia transcribió la carta recibida del Jefe Político y la envió al Secretario del Estado solicitando ayuda para subsanar en lo posible el problema.

> La parroquia de Seybita que dista de la Seyba mas de dos leguas, se halla sin ningún Juez, porque habiendo solamente nombrado uno que puede desempeñarlo, este asiste en el pueblo de Tomoporo que aunque le comprende en la misma parroquia, dista del pueblo Seibita mas de dos leguas; con la diferencia de que Tomoporo es puerto de mar y Seibita tierra adentro; y a pesar de ser encargados estos jueces de uno

> y otro por llamarse todo una parroquia, no es facil la administración de justicia en un caso preciso... La parroquia de Seyba se encuentra [...] en el mayor desamparo: no hay Juez; porque el que podía hacerlo, [...] se halla en curación, el Comisario no tiene facultad judicial, y los ciudadanos no encuentran recursos en sus competencias y acreencias y llueven las quejas sobre este manifiesto mal, a lo que se agrega que la parroquia de la Seyba es propensa a cuestiones por *el estado natural de contesturas entre sus individuos*, de que hay varios ejemplares [...] La [...]comunicación oficial que he tenido la honra de copiar a Vuestra Señoría dara a Usted y [...]el Presidente de la República una idea triste del estado de abandono en que se encuentran las parroquias de la Seyba y Seybita de esta Provincia, por la absoluta escasez que se lamenta en ellas de hombres investidos de los requisitos constitucionales para poder figurar en los destinos públicos. Siendo esta desgracia de una naturaleza que no esta en mi alcance allanar, me limito a dar cuenta al Gobierno nacional, ya para cubrir en esta parte cualquiera responsabilidad que pudiera tocarme, ya tambien para que se mire esta exposicion como un comprobante del informe que elevé a Vuestra Señoría con fecha 26 de noviembre [...] sobre reformas de la actual división territorial, en el cual solicité con eficacia la reducción del número de parroquias que cuenta Gibraltar. (AGN. Comunicación, de fecha 23 de marzo de 1833, enviada por el Gobernador de la Provincia de Maracaibo, Ramón de Fuenmayor, al Secretario del Estado en el Despacho del Interior y Justicia. Sección Federal. Año 1833, Tomo LXXVI, Legajo 8, ff. 44-45 vto.; énfasis agregado).

Las parroquias del Cantón de Gibraltar, caracterizadas por "el estado natural de contesturas entre sus individuos" y por la oposición explícita de estos a aceptar cualquier forma de subordinación, presenta también el más absoluto desorden en sus iglesias, ya que los vecinos de Misoa, Moporo y Tomoporo se oponen a pagar por los derechos a los rituales eclesiásticos. Esto ha dado lugar a la carencia de recursos que mantiene a algunos templos sin ornamentos y a otros en el suelo.

> Habiendo hecho ver en los partidos de Misoa, Moporo i Tomoporo las disposiciones recordadas sobre las cuentas pedidas a los mayordomos de fábrica de las iglesias de este Canton, me encuentro que en el partido de Misoa, Moporo i Tomoporo no hay cuentas que dar por el orden de fabrica, por decirse no hay impuestos en este ramo tan frecuente en todas las iglesias, pues que sin los derechos llamados de fabrica no habria con que sufragar sus necesidades: ellos alegan diciendo de que las iglesias son suspendidas, o construidas por los vecinos; pero tambien se advierte que los gastos de ornamentos i demás útiles son precisos con las reparaciones que deben hacerse, i que habiendo un fondo, están exentos de esta contribucion que es opuesta por nuestra

> constitución a los ciudadanos, i que *estando en la clase de libres todo aquel que antes era indígena* deben entrar en el goce de los derechos i observar las ritualidades del sistema; en esta virtud i no siendo posible permitirse tal clase de observancia por ser al fin perjudicial... pues se abandonan totalmente i se pierde aquello de mirar por el culto sagrado como se advierte en el pueblo de Tomoporo, en donde há dos años estuvo la iglesia por concluirse, i el total abandono de los jueces ha hecho venir por tierra el edificio que pudo estar concluido; i de este tenor las demás iglesias: me veo en el caso de informar a Vuestra Señoría el estado de ellas para que se sirva imponer con sus facultades lo que sea conveniente a cortar tales abusos, que es decir, que se obligue a los vecinos a cumplir con la obligación del pago de los derechos de entierro i sepultura impuesto en todo nuestro continente, i que sea nombrado un mayordomo de fabrica que se entienda con lo recaudado para que haya con que cubrir las faltas que ocurran, mandando si fuese posible que con los que han tenido derechos que haber contribuido i no lo hayan hecho, se haga una reunión para suspensión del templo caido, i para reponer alguna alhaja que falte en el que no lo estuviere: de este modo creo sería reparable *el perjuicio que amenaza la falta de culto en estos pueblos*, pero Vuestra Señoría sabrá tomar el temperamento mejor con arreglo a los datos que presento. Lo Transcribí a vuestra Señoría con el objeto de que el Gobierno Supremo se entere del desorden en que están varias iglesias del Canton de Gibraltar, i se sirva disponer lo conveniente a remover el mal. (AGN. Comunicación, de fecha 13 de enero de 1834, enviada por el Gobernador de la Provincia de Maracaibo, Ramón de Fuenmayor, al Secretario del Interior y Justicia. Año 1833, Tomo LXVIII, Legajo 17, ff. 206-207; énfasis agregado).

Ante esta situación, se dispuso que los mayordomos de las iglesias cobrasen por los servicios eclesiásticos y que las autoridades civiles obligasen a quienes, debiendo pagar, se resistían a hacerlo. La aplicación de estas medidas es referida en la carta enviada por el gobernador de la Provincia de Maracaibo, Ramón de Fuenmayor, al Secretario del Interior y Justicia, el 6 de mayo de 1833:

> He leído la nota de Vuestra Señoría de 17 de diciembre último [...], del ramo eclesiástico [...] y quedo impuesto de que el medio que hai para que desaparezca el desorden en que están varias Iglesias del Cantón de Gibraltar, es que los respectivos mayordomos cobren los derechos establecidos, ocurriendo a la autoridad competente en caso de negativa por parte de los que hayan de satisfacerlos. Sobre esto he dictado las medidas [...] para que se cumpla el importante objeto sobre que versa [...] (AGN. Comunicación, de fecha 13 de enero de 1834, enviada por el Gobernador de

> la Provincia de Maracaibo, Ramón de Fuenmayor, al Secretario del Interior y Justicia. Año 1833, Tomo LXVIII, Legajo 17, f. 208).

Llevar el orden a las iglesias requería del apoyo de las autoridades civiles que, como ya hemos visto, se encuentran muy debilitadas para imponerse y obligar a los vecinos del cantón a pagar sus servicios eclesiásticos. Además, delegar el cobro de estos servicios en un mayordomo imponía a su vez que un *pastor de almas* ofreciese dichos servicios a los vecinos, y que designase a alguna otra persona para el ejercicio del cargo de mayordomo. Pero la asistencia de los curas era, cuando menos, insuficiente para aquel cantón, y conseguir un vecino que supiese leer y escribir para así llevar las cuentas era casi imposible. La comunicación enviada por el jefe político, J. de Almarza, al Gobernador de la Provincia de Maracaibo en fecha 27 de abril de 1837, solicitando que le nombrasen un funcionario para desempeñar el cargo de tesorero de manumisión, señala expresamente que no hay en el cantón persona capaz de desempeñar ese cargo, porque los lugareños no saben leer, y tampoco cuentan con un cura que integre la junta:

> [...] creo que no sea de más repetir a usted que en este cantón... no hay hombres que puedan servir de tesorero porque el mismo Cruz Melian que se ha excusado aunque es Municipal 1º; no sabe leer; [...] tampoco hay cura que conforme al artículo 16º de la ley debe asistir como miembro a la Junta Subalterna. (AHZ. Comunicación enviada por el Jefe Político del cantón Gibraltar, J. Almarza, al Gobernador de la Provincia de Maracaibo. Año 1837. Tomo 3, Legajo 3, f. 24).

Los problemas jurisdiccionales y los saqueos de piratas, la dificultad para el comercio y la comunicación entre la región andina y el puerto de Gibraltar, y entre este y la ciudad de Maracaibo –ubicada en la costa noroccidental del Lago–; la selección de esclavos bozales para el servicio de sus haciendas, una ineficiente catequización de sus esclavos y la gestación de una creciente comunidad negra libre absolutamente mayoritaria, el proceso independentista con su proyecto de igualdad social para todos los ciudadanos,… son algunos de los aspectos históricos y culturales que configuraron al cantón de Gibraltar como una comunidad particularmente difícil de controlar por parte de la autoridades oficiales de la Provincia de Maracaibo, especialmente desde las primeras décadas del siglo XIX. Desde 1821, la oposición deliberada de los vecinos del cantón de Gibraltar a recibir autoridades enviadas por el gobierno provincial, o a cumplir cualquiera otra de sus órdenes, generó niveles de insubordinación sin precedentes, como lo hizo conocer el Gobernador de la Provincia de Maracaibo al Secretario del Estado en su carta del 24 de diciembre de 1831.

> El cantón de Gibraltar de esta Provincia desde el año de 1821 ha dado continuas pruebas de insubordinación resistiendo a cumplir las

> ordenes del Gobierno, especialmente a no reconocer las autoridades legítimamente nombradas cuando no son del gusto y contentamiento de los *cuatro hombres que gozan allí de un fatal influjo para conmover la población negra e ignorante de aquel territorio.* No solo los Intendentes y Prefectos, que han gobernado esta Provincia, han sentido estos desagrados; si no que resultando infructuosas en efecto todas las medidas que se han tomado anteriormente, se ha hecho trascendental al publico *el alzamiento de aquellos criminales,* especialmente con la asonada del año pasado 1830, en cuya virtud han lanzado y ahuyentado de su domicilio a varios vecinos pacíficos sin otra formalidad que *reunirse en pandilla algunos negros, y amenazar el perdimiento de la vida a los que la facción dicen, que no conviene que vivan en aquel partido*. (AGN. Comunicación, de fecha 24 de diciembre de 1831, enviada por el Gobernador de la Provincia de Maracaibo, Ramón de Fuenmayor, al Secretario del Interior y Justicia. Año 1831, Tomo XXXIX, Legajo 34, ff. 303-303 vto; énfasis agregado).

Los negros "ignorantes y criminales" del cantón de Gibraltar llegaron a ostentar tal autonomía y cuotas de poder que decidían quién podía y quién no podía ejercer un cargo público o vivir entre ellos (Mora Queipo 2001b). Es esta una de las particularidades del proceso de manumisión protagonizado por los negros de este cantón, que para 1830 –veinticuatro años antes de la Ley de Abolición de la Esclavitud, promulgada el 24 de marzo de 1854– habían erradicado esta forma de servidumbre de toda su población.

En 1851, durante el proceso oficial de manumisión, el Gobernador solicitó al Jefe Político información sobre la población esclava de su cantón. En respuesta, el Jefe Político le reiteró que en el cantón Gibraltar: "no hay esclavos de ninguna clase" (AHZ. Comunicación del Jefe Político del cantón Gibraltar al Gobernador de la Provincia de Maracaibo. Año 1851, Tomo 10, Legajo 30, f. 209).

> Desde la Ceiba hasta Santa Rosa, en la jurisdicción toda de Gibraltar, prevalecía casi en un cien por ciento la población negra, descendiente de los esclavos que habían cultivado durante la colonia las dilatadas plantaciones de cacao. Su número se estimaba entre cinco y seis mil para fines de la década de 1830, todos en libertad, ignorándose el modo y el momento en que la habían obtenido. (Cardozo 1991: 97-98).

Una historia de la espiritualidad afrovenezolana

Ciertamente, resulta difícil comprender el modo en el que la población negra de Gibraltar erradicó la esclavitud de toda su jurisdicción si no se toman en cuenta el

influjo de la música y la veneración de antepasados en el ritual del chimbángueles en este proceso, pues su libertad se gestó, fundamentalmente, en el contexto de su espiritualidad (Mora Queipo 2001c). La veneración de antepasados hizo posible la conformación del "gobierno del chimbángueles", y este a su vez lideró la eliminación de cualquier tipo de servidumbre entre su población y el rechazo a la imposición de las estructuras del gobierno provincial y nacional.

La expulsión de las autoridades oficiales por parte de los vecinos del lugar y la erección de sus propios líderes, nos permiten acceder a algunos de los mecanismos de resistencia y lucha por el control cultural y la delimitación de un espacio de libertad para esta comunidad negra. La comunicación enviada por el gobernador de la Provincia de Maracaibo, Briceño y Briceño, al Secretario de Estado en el Despacho del Interior y Justicia el 24 de diciembre de 1831, señala que esta "comparsa" (el chimbángueles) tiene el control del cantón, y que ha sido firmada un acta en la cual dejan constancia de su oposición a recibir a Diego Oquendo, quien había sido nombrado por el Gobernador como Jefe Político para ese cantón desde el mes de junio.

> *La comparsa, que desgraciadamente domina a aquel Cantón* se me ha informado que es poco numerosa, pero que se han propagado tanto los herrados principios de una libertad mal entendida, que generalmente se cree, que cada uno puede hacer lo que quiere y apoyándose en las garantías constitucionales *para no ser distraídos de su territorio y ser juzgados por sus propios jueces, impunes sus delitos patrocinados por sus Alcaldes que siempre giran estos empleos en unos de aquellos perturbadores.* En el día se presenta el caso, que el Jefe Político nombrado legítimamente en el mes de junio para aquel Cantón, no se ha recibido hasta el dia de hoy á pesar de las repetidas órdenes del gobierno de la Provincia, porque han eludido aquellos capitulares dar cumplimiento a su posesion con demoras y respuestas evasivas; hasta que en fin se formó un acta que se niegan a recibir al Jefe Político a pretexto de no tener cualidades que exige la ley. (AGN. Comunicación enviada por el Gobernador de la Provincia de Maracaibo, Ramón de Fuenmayor, al Secretario de Estado en el Despacho del Interior y Justicia. Año 1831, Tomo XXXIX, Legajo 34, f. 303; énfasis agregado).

Para 1831 el chimbángueles y sus líderes ya constituían en el cantón un gobierno local con capacidad de convocatoria y de resistencia ante cualquier imposición de autoridades hechas desde la gobernación de la provincia. El chimbángueles, con su música y veneración a los antepasados y dioses, fue el espacio fundamental en la conformación de una estructura de poder con características teocráticas, capaz de cohesionar la población afrodescendiente y legitimar una estructura de gobierno propio. Aquella estructura de gobierno, basada en principios espirituales,

se redefinió en tierras americanas, sobrevivió la esclavitud y dio origen a la cofradía que hoy conocemos como "El Gobierno del Chimbángueles", el mismo que durante la celebración de la fiesta al "Santo Negro", ostenta la autoridad en los pueblos afrodescendientes del sur del Lago de Maracaibo.

Referencias citadas

Acosta Saignes, Miguel. 1957. San Benito en Betijoque. *Archivos Venezolanos de Folklore*. (5): 101-111.

Aguirre, González. 1940. *La población negra de México*. México: Edic. Fuente Cultural.

Aretz, Isabel. 1986. "La música tradicional de Venezuela". En: *Enciclopedia conocer a Venezuela. T.16*. Caracas: Edic. Salvat.

Ascencio, Michaelle. 1976. *San Benito ¿sociedad secreta?* Caracas: UCV.

Bastide, Roger. 1969. *Las Américas Negras*. Madrid: Alianza Editorial.

Cabrera, Lidia. 1954. El Monte. Notas sobre la religión, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros de Cuba. La Habana.

Cardozo, Germán. 1991. *Maracaibo y su región histórica*. Maracaibo: Ediluz.

Domínguez, Luis Arturo. 1988. *Vivencia de un rito Loango en el Tambú*. Caracas: Fundación Gabriel Briceño Romero.

Finol, José Enrique. 2001. Socio-Semiotic of Music: African Drums in a Venezuelan Fiesta. *European Journal for Semiotic Studies*. 13-1 (2): 179-190.

García Gavidia, Nelly. 1991. Persistencia de lo sagrado: fiesta y religión popular. Notas para la comprensión de la fiesta. *Opción*. (11): 181-196.

Gutiérrez, Manuel. 1969. Obispo Mariano Martí. Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784). Caracas: Academia Nacional de la Historia, Tomo IV.

Martínez, Juan de Dios. 1985. *Antecedentes y Orígenes del Chimbángueles*. Maracaibo: Colección Afrovenezolana No. 1, Edición Personal.

_____. 1988. *Presencia africana en el sur del Lago de Maracaibo*. Maracaibo: Colección Afrovenezolana No. 3. Edición Personal.

_____. 1990. *El gobierno del chimbángueles*. Maracaibo: Colección Afrovenezolana No. 4. Edición Personal.

_____. 1994. *Cómo bailar chimbángueles*. Maracaibo: Colección Danzas Étnicas y Tradicionales. No. 1. Edición Personal.

Mora Queipo, Ernesto. 1999. "María, la esclava de la Virgen. La identidad y la cotidiana lucha por la virtud en la venezuela del siglo XVIII". En: Emanuele Amodio (coord.), *La Vida cotidiana en Venezuela durante el siglo XVIII*. Maracibo: Edic. Gobernación del Zulia, LUZ.

_____. 2001a. El Chimbángueles: Música de guerra y alianzas. *Revista Ágora*. (7): 93-109.

_____. 2001b. El Paisaje Sonoro del Destierro. El chimbángueles en la expulsión de las autoridades de Gibraltar en 1839. *Revista UNICA*. (3): 129-153.

_____. 2001c. *El Chimbángueles en la tradición afrovenezolana*. Caracas: Edit. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Consejo Nacional de la Cultura/CONAC.

_____. 2002. "Patrimonio, memoria e identidad. Reflexiones teórico-metodológicas sobre su estudio en una comunidad negra". En: *Memorias Arbitradas del VI Congreso Nacional de Historia Regional y Local. T.II*, pp. 533-544. Trujillo: ULA.

_____. 2005. Música y religión en la esclavitud y liberación de las comunidades afrovenezolanas. *Revista Diálogo Antropológico*. (12): 29-39.

_____. 2007. Los esclavos de Dios. Religión, esclavitud e identidades en la Venezuela del siglo XVIII. Mérida: LUZ, Editorial Venezolana.

Mora Queipo, Ernesto y Jean González Queipo. 2005a. "El Patrimonio musical y religioso afrovenezolano". En: *Memorias Arbitradas del I Congreso Latinoamericano de Antropología*. Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Antropología. Universidad Nacional de Rosario.

_____. 2005b. "Religiones y negociaciones en las cofradías afrovenezolanas". En: *Memorias Arbitradas de la IV Reunión de Antropología del MERCOSUR*. Montevideo: Universidad de la República del Uruguay.

Mora Queipo, Ernesto, Morelva Leal Jerez, Jean González Queipo y Dianora Richard de Mora. 2013. Los mitos de San Benito en la identidad de las comunidades afrovenezolanas. *Opción*. (70): 120-143.

Olivares Figueroa, Rafael. 1946. "San Benito en el folklore occidental de Venezuela". En: *Archivos Venezolanos de Folklore*. Caracas: UCV.

Peñín, José y Walter Guido (coords.). 1998. *Enciclopedia de la música en Venezuela*. Caracas: Edic. Fundación Bigott.

Pollak-Eltz, Angelina. 1972. *Vestigios africanos en la cultura del pueblo venezolano*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello/UCAB.

Salazar, Briseida. 1990. *San Benito canta y baila con sus chimbangueleros*. Caracas: Fundación Bigott.

Troconis de Verecoechea, Emilia. 1969. *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Vila, Marco. 1978. *Antecedentes coloniales de centros poblados de Venezuel*a. Caracas: Dirección de Cultura y Facultad de Humanidades y Educación, UCV.

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación. Año 1831. Comunicación, de fecha 24 de diciembre de 1831, enviada por el Gobernador de la Provincia de Maracaibo, Ramón de Fuenmayor, al Secretario del Interior y Justicia. Tomo XXXIX, Legajo 34, ff. 303-303 vto.

_____. Año 1833. Comunicación, de fecha 23 de marzo de 1833, enviada por el Gobernador de la Provincia de Maracaibo, Ramón de Fuenmayor, al Secretario del Estado en el Despacho del Interior y Justicia. Sección Federal. Tomo LXXVI, Legajo 8, ff. 44-45 vto.

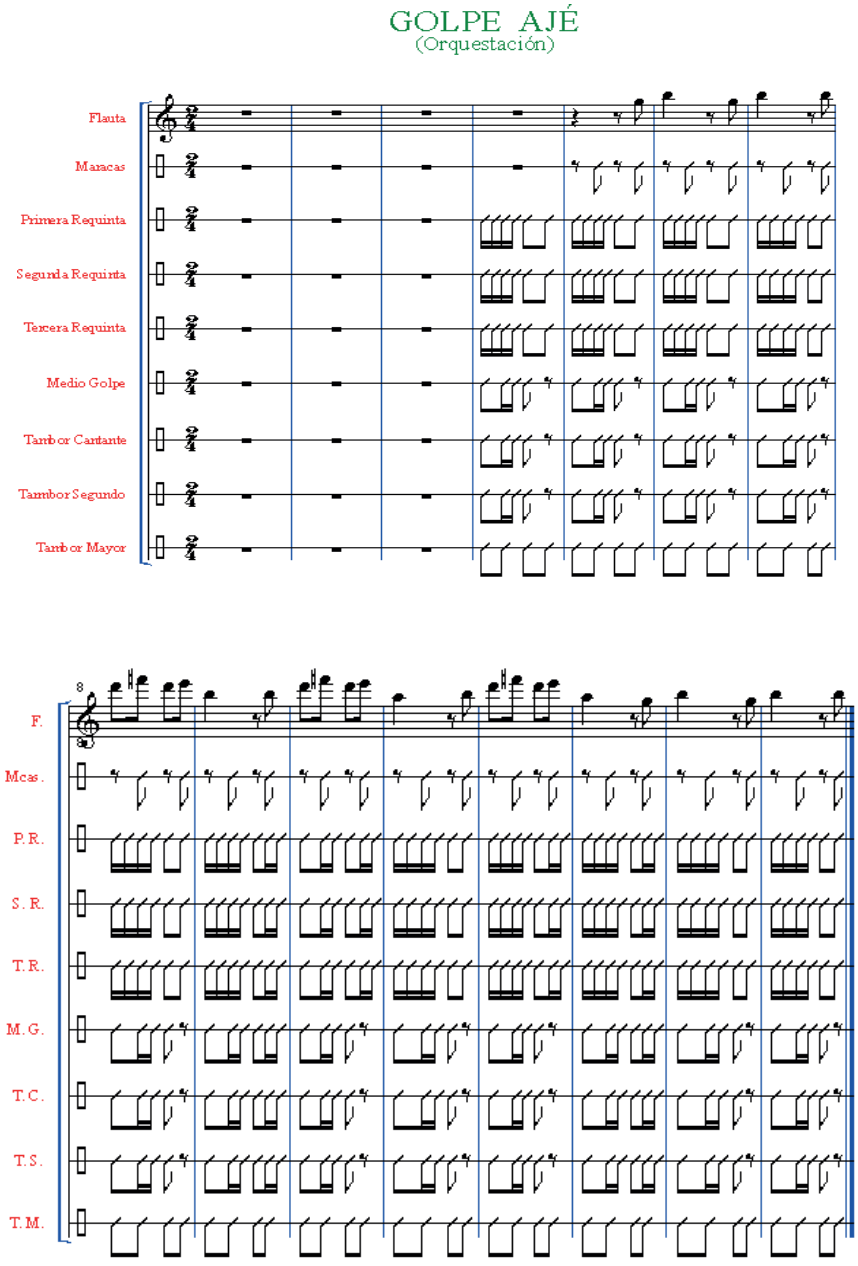
_____. Año 1833. Comunicación, de fecha 13 de enero de 1834, enviada por el Gobernador de la Provincia de Maracaibo, Ramón de Fuenmayor, al Secretario del Interior y Justicia. Tomo LXVIII, Legajo 17, ff. 206-208.

Archivo Histórico del Zulia. Año 1837. Comunicación enviada por el Jefe Político del Cantón Gibraltar, J. Almarza, al Gobernador de la Provincia de Maracaibo. Tomo 3, Legajo 3, f. 24.

Expediente Contra el Párroco D. Pedro Caraballo. Archivo Arzobispal de Mérida. Año 1813. Sección LXII, Visitas Pastorales, Caja No. 3, Doc. s/n., f. 6.

GOLPE AJÉ

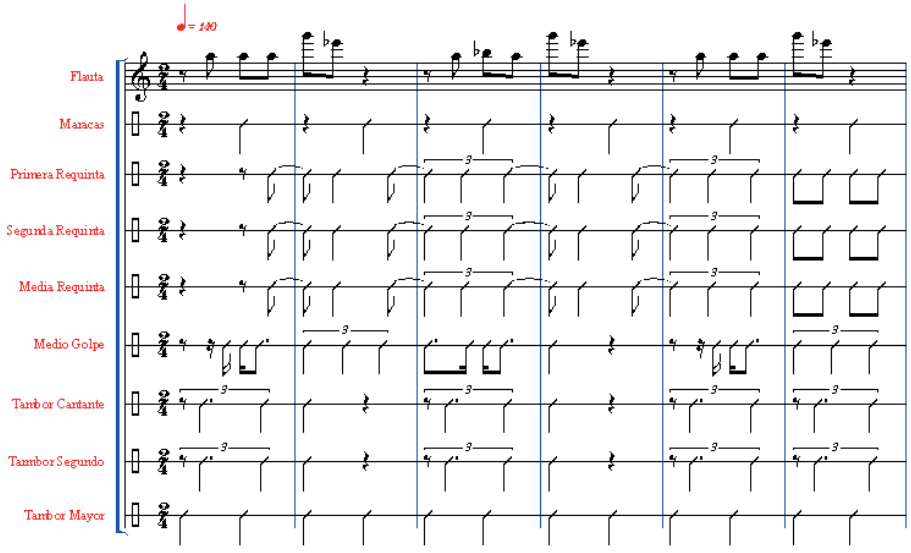


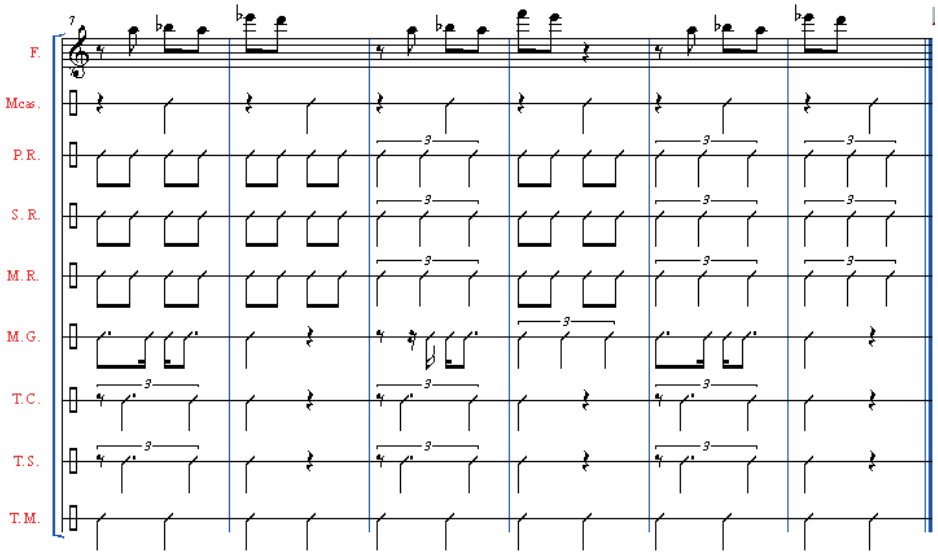

GOLPE AJÉ
(Orquestación)
Flauta
Maracas
Primera Requinta
Segunda Requinta
Tercera Requinta
Medio Golpe
Tambor Cantante
Tambor Segundo
Tambor Mayor
F.
Mcas.
P.R.
S.R.
T.R.
M.G.
T.C.
T.S.
T.M.

GOLPE MISERICORDIA



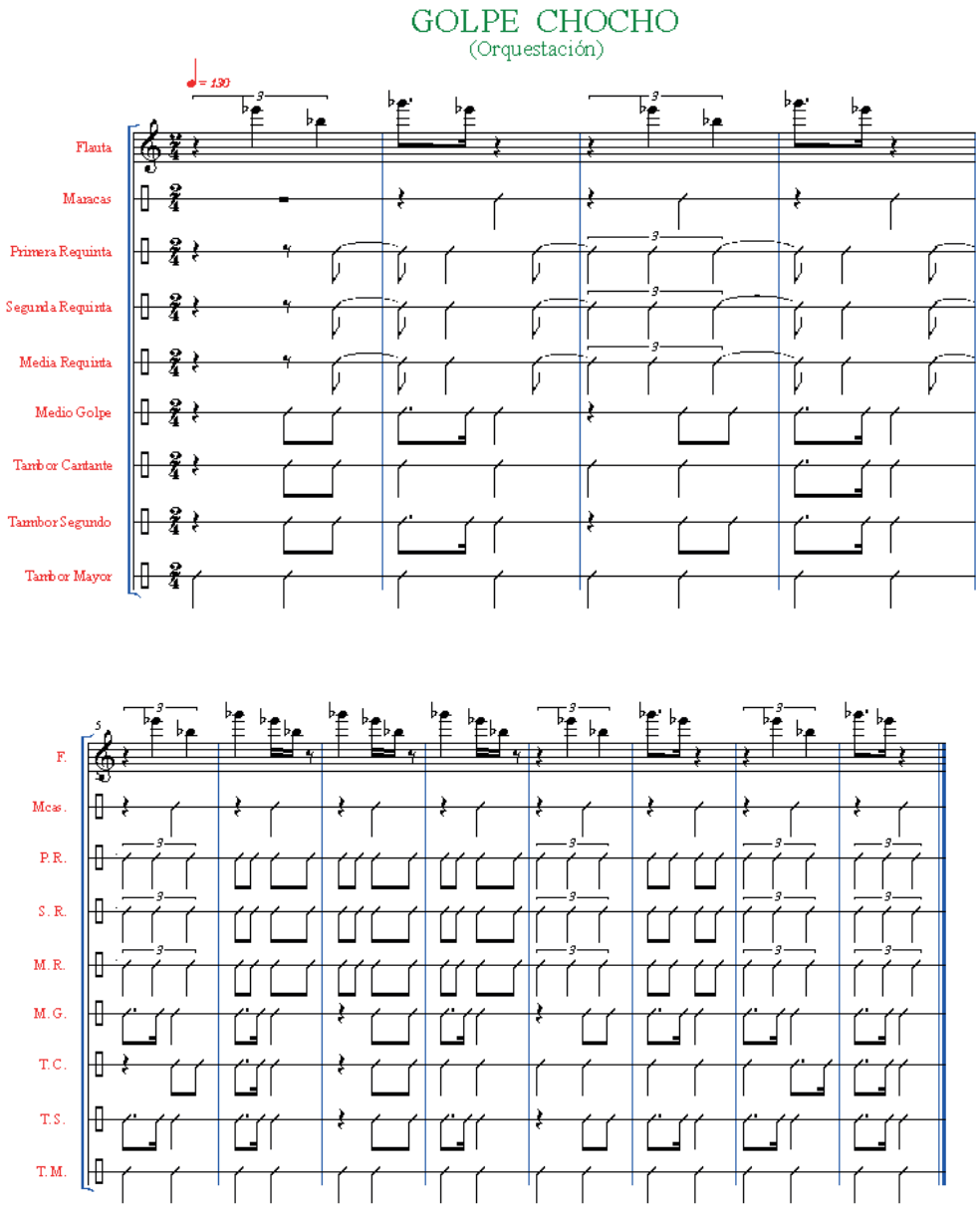
GOLPE MISERICORDIA
(Orquestación)





GOLPE CHOCHO




GOLPE CHOCHO
(Orquestación)
♩= 130
Flauta
Maracas
Primera Requinta
Segunda Requinta
Media Requinta
Medio Golpe
Tambor Cantante
Tambor Segundo
Tambor Mayor
F.
Mcas.
P.R.
S.R.
M.R.
M.G.
T.C.
T.S.
T.M.

Mecanismos de inserción sociopolítica en Curiepe, estado Miranda, Venezuela[1]

Meyby Ugueto-Ponce[2]

Introducción

El 19 de abril de 1703, 23 esclavizados fugados de la Isla de Curazao llegaron a bordo de dos canoas a las costas de Coro en la Provincia de Venezuela; venían tras la promesa de libertad que, a cambio de su conversión a la fe católica, España ofrecía a aquellos fugados de colonias enemigas.[3]

---

1 Original tomado de: Ugueto, Meyby. 2015. Mecanismos de inserción sociopolítica en Curiepe, Estado Miranda, Venezuela. *Revista CS*. (16): 39-59.

2 Meyby Ugueto-Ponce (Caracas) es afrovenezolana, descendiente de pueblos de *negros libres: Curiepe y La Sabana*. Egresada como psicóloga social comunitaria de la Universidad Central de Venezuela (UCV), con Diploma en Estudios del Caribe Insular, del Centro de Saberes Africanos, y Ph.D en Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). Se desempeña como profesional asociada a la investigación del Centro de Antropología del IVIC. Trabaja la línea de investigación sobre articulación entre religión, cuerpo y memoria social en la construcción de identidades políticas de la afrodiáspora en contextos coloniales y poscoloniales. Co-coordina el proyecto colaborativo "Sabores de la Memoria Afro. Alimentación y raza de la afrodiáspora". Es bailarina de danza tradicional venezolana y activista en Trenzas Insurgentes, colectivo de Mujeres Negras, Afrovenezolanas y Afrodescendientes. Ha publicado: el capítulo "La Danza en la cultura afrovenezolana" (del libro *Tierra negra*, 2002, de Exxon Móbil de Venezuela), el capítulo "Más Allá de las Huellas de Africanía" (coautora, en el libro *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*, editado por Jaime Arocha, 2009), el libro *Aproximación ideológica sobre lo afrovenezolano en la historiografía venezolana* (2014, Fundación Centro Nacional de Historia), el artículo "Poder popular, género y etnia: el Caso de Trenzas Insurgentes" (*Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 20, no. 1, 2014), el capítulo "¿Negros? ¿Afros? Más allá de una respuesta maniquea y excluyente" (en el libro *Identidades políticas en tiempos de la afrodescendencia: auto-identificación, ancestralidad, visibilidad y derechos*, editado por *S*. Valero y A. Campos García, 2015), el artículo "Curiepe y San Mateo de Cangrejos: pueblos de negros y ejemplos contrahegemónicos del pensamiento afrocaribeño" (en la revista *Humania del Sur*, no. 22, 2017), y el libro *Hablan las y los productores de Barlovento. Inventario de saberes y prácticas postcosecha de cacao* (coautora, 2018, IVIC, REVIAJU).

3 Los curazoleños o negros antillanos escapaban de la colonia holandesa por los maltratos y humillaciones a los que eran sometidos y por las "mejoras", en cuanto a su condición como personas, que ofrecía la Corona Española. La libertad a cambio de la conversión

Doce años más tarde, en 1715, Juan del Rosario Blanco (JRB), capitán de la Compañía de morenos y zambos libres de las Milicias de Caracas, junto a otros morenos libres del mismo regimiento,[4] dirigió un memorial al Rey Felipe V de España, suplicándole licencia para fundar una población y reunir en un mismo territorio a los morenos libres que se encontraban realengos por la Provincia, a aquellos que no tuviesen sitio propio y a los negros hermanos antillanos (Castillo Lara 1981a) Petición en concordancia con las disposiciones legales coloniales que emergieron desde muy temprano el siglo XVII en Hispanoamérica, para dar control sociopolítico y económico a la dispersa población de ascendencia africana, en especial la que regía la estructuración étnica-espacial de los territorios de ultramar españoles.[5]

---

religiosa, se reglamentó en varias cédulas y disposiciones: la Real Cédula pronunciada desde Madrid en 1680 al gobernador de la Isla de Trinidad sobre la libertad de los esclavos fugados a las colonias españolas (Aizpurua 2001). Otra Real Provisión se emitió el 15 de junio de 1704, a cambio de que se asimilaran a la fe católica, se les ofrecía además un lugar para vivir (Castillo Lara 1981a). El 24 de septiembre de 1750 se emitió una Real Cédula para declarar en libertad a los negros provenientes de las colonias inglesas u holandesas a los reinos de España que buscaban el agua del santo bautismo (Aizpurua 2011: 99.100). Y por último: "La Real Cédula proveída por Carlos IV el 14 de abril de 1789 que otorgó la libertad, sin necesidad de pagar rescate, a los esclavos que huían de colonias extranjeras por causa de "malos tratos" (Ponce 1994).

4 Proyecto colectivo en el que participaron además de JRB, el alférez Juan de Luís Nieto, el sargento Sebastián de Fuenmayor y los cabos de escuadra Antonio Francisco de la Vea y Pedro de Santa Rosa.

5 Dado el creciente número de descendientes de africanos que adquirían libertad a través de distintas vías (Acosta Saignes 1967, Moscoso 1995, Ramos 1943), se dictaron disposiciones para su regulación desde el temprano período colonial (siglo XVI), enfocadas a la concentración de la población africana libre en territorios bajo control eclesiástico, civil y/o militar europeo, en estructuras distintas a las llamadas repúblicas de españoles o de indios (Cáceres 1998). Hubo casos donde la regulación directa fue de la mano de población afrodescendiente, como en Curiepe. Entre 1541 y 1587 se emitieron alrededor de nueve Reales Cédulas que cuestionaron la convivencia de africanos y sus descendientes en pueblos de indios (Cáceres 1998: 3). Las autoridades reales manifestaban un claro rechazo ante la convivencia de este sector de la población con pueblos de españoles; entre los años 1587 y 1589 se promulgaron nuevas disposiciones para regular esta materia (Cáceres 1998: 3). En el siglo XVII la legislación ya comenzaba a abundar: entre 1605 y 1648 se emitieron al menos diez Reales Cédulas cuestionando la política de residencia que involucraba a indios y a afrodescendientes en un mismo pueblo: en 1608 el Consejo de Indias de Hispanoamérica demandó una solución al Virrey del Perú para enfrentar este problema, y en 1609 el Consejo de Indias los redujo a pueblos de españoles (Cáceres 1998). En 1689 una Real Cédula dirigida al Marqués de Casal, Gobernador de Venezuela, en respuesta a las quejas procuradas por los Capuchinos de las Misiones de Caracas, intentaba controlar a la población cimarrona y libre que se encontraba dispersa, sin estabilidad y sin regulación civil ni eclesiástica, determinando su libertad y "poniendo a éstos en pueblo aparte, tres o cuatro leguas separados de los indios […] se le forme población separada y retirada de la de los indios por los daños que le puede ocasionar su comunicación, pero en entre poblaciones de españoles, tierras adentro y en parte segura, de donde no se pueda recelar alguna invasión o levantamiento." En una Real

El gobernador de la Provincia de Caracas, entre 1711 y 1714, José Francisco de Cañas y Merino (Ferry 1989), acatando la Real Provisión del 15 de junio de 1704, envía a la mencionada Compañía 16 curazoleños huidos quienes buscan su libertad legalmente en Tierra Firme (Ferry 1989: 348, Castillo Lara 1981a). Es probable que estos antillanos sean parte de los 23 que llegaron a Coro en la mencionada fecha de 1703, ya que el grueso de la documentación que el historiador Ramón Aizpurua estudia al respecto forma parte de una legitimación de tierras en Curiepe en 1721, año en que los morenos libres dan por fundado su pueblo[6] (Aizpurua 2001: 76).

En 1720, basándose en la legislación de dar gobierno a la gran cantidad de negros y mulatos libres dispersos en la Provincia, JRB envía un segundo memorial con mejores argumentos[7] y asume los mandatos reales de: 1) la custodia de la ciudad a través de la lealtad de la Compañía para resguardar las costas de colonias enemigas de España y del contrabando; 2) procurarles sitio a los negros antillanos prófugos de las colonias holandesas e inglesas; 3) la solución propia de pagar sus gastos y tributar, a través de sembrar y producir ellos mismos y no estar ociosos y vagabundos por las tierras del Rey; y 4) ya poblados, seguir las condiciones de las autoridades españolas con el nombramiento de justicias y Cabo y la instalación de un curato.[8]

En junio de 1721, en la fiesta de San Juan Bautista y por disposición legal del Auto dictado por el Gobernador de la Provincia de Caracas, el licenciado Antonio José Álvarez Abreu, nace el Pueblo de *"Nuestra Se*ñora de *Altagracia y San Joseph de la Nueva Sevilla de Curiepe, Cabo de Quadera, Sabana de Oro y Ensenada de Higuerote"* (Castillo Lara 1981a: 380), de la mano de descendientes de africanos en condición de libertad.

Cédula de 1702 el Rey atendió lo solicitado, y mandó que valiéndose de los mismos religiosos capuchinos se redujeran a pueblos a los negros cimarrones y demás gente de esa índole, como mulatos, negros libres, indios y aún españoles, que habitaban en los montes y andaban vagando por todos lados sin oficio ni beneficio. Nada de esto llegó a cumplirse en ese tiempo, y ante los reclamos de Fray Marcelino de San Vicente en 1710, y del Obispo Fray Francisco del Rincón en 1715, la Cédula se sobre encartó en 1716 (Castillo Lara 1981a: 151, 344-345).

6 El gobernador Francisco de Cañas y Merino fue uno de los pocos que cumplió la Real Provisión del 15 de junio de 1704, en la que además de conceder libertad a los esclavizados huidos de las Antillas, a cambio de que se asimilaran a la fe católica, ofrecía un lugar para vivir (Aizpurua 2001, Castillo Lara 1981a: 151, Ferry 1989).

7 Tales argumentos respondían a los graves problemas de la Corona española para administrar y reducir a los negros y mulatos libres, que se encontraban sin sujeción territorial clara, sin tributar, sin ningún rol concreto para las autoridades españolas y sin control de las autoridades civiles y eclesiásticas.

8 División político-administrativa no formal dada por la autoridad eclesiástica colonial (Alonso 1968: 1311). Para el caso de Curiepe, el curato de 1734 constituyó, más que la sobreposición del poder colonial, la posibilidad de consolidarse físicamente en el territorio.

En las primeras décadas del siglo XVIII, en la Provincia de Venezuela, y en plena vigencia del régimen esclavista, "negros, morenos, mulatos o zambos" que habían adquirido su libertad, hacían uso de la legislación colonial y de sus contradicciones, como andamiaje de su proyecto libertario, y con la intención explícita de insertarse en la estructura organizativa legal de la sociedad colonial, desde la asunción de su condición étnica como principal argumento, pero en iguales condiciones políticas a la población blanca. Se trató de la fundación de un pueblo de características acordes a los existentes para otros grupos étnicos, pero dirigido por población descendiente de africanos, que optaban por una respuesta al sistema esclavista diferente a la huida (Bilby 2006, Price 1971), al enfrentamiento bélico (Carrera Damas 1987), a las peticiones de derechos personales (Dávila Mendoza 2009, Laurent-Perrault 2012) o a cualquier otra forma de resistencia cultural diseñada por los afrodescendientes durante el contexto esclavista.

Este ensayo busca comprender, bajo la luz de estos mecanismos iniciados en 1721, las formas contemporáneas que tienen los curieperos para insertarse en la actual sociedad envolvente. Esto implica comprender la dinámica de los procesos identitarios de esta población; el ámbito que hemos encontrado para su estudio es el religioso, dada la transversalidad que tiene en la vida cotidiana del curiepero.

Estos procesos identitarios fueron analizados a partir de la interrelación de tres íconos religiosos importantes del amplio santoral curiepero actual, los cuales son triangulados en una relación que da cuenta de también tres niveles de interacción de la identidad: el local, el regional y el nacional-internacional. A saber: 1) la relación entre los propios curieperos y el otro afrovenezolano trazada por los eventos asociados a San Juan Congo (SJC); 2) la relación del curiepero y la región centro-norte del país trazada por los eventos asociados al Niño Jesús de Curiepe (NJC); y 3) la relación del curiepero con la sociedad nacional e internacional trazada por los eventos asociados a San Juan Bautista (SJB).

Las formas de inserción dentro de la sociedad actual están siendo acompañadas por el proceso de cambio jurídico iniciado en 1999 en torno a la visibilización legal de la diversidad cultural venezolana, y el cada vez mayor reconocimiento de la población descendiente de africanos en el país; sin embargo, para Curiepe estas formas de inserción social no dependen exclusivamente del cambio jurídico y social, puesto que el autoreconocimiento como población descendiente de africanos, y específicamente como "negros libres", es una bandera que han expresado constantemente, sobre todo dentro del ámbito religioso. Creemos, por lo tanto, que el ejercicio de petición de derechos y reivindicaciones por parte de los curieperos desde su conciencia cultural como población "negra" o "afrovenezolana", constituye una derivación de los mecanismos iniciados en el siglo XVIII, los cuales se ven fortalecidos actualmente por las políticas de inclusión dirigidas hacia los sectores afrodescendientes de la República Bolivariana de Venezuela.

Fundación de pueblos por población negra libre: una forma de resistencia

Curiepe es una población ubicada en la subregión de Barlovento del estado Miranda, de la República Bolivariana de Venezuela, perteneciente al horizonte cultural afrovenezolano, la cual se erige tras los procesos de creación cultural o etnogénesis, suscitados entre individuos de diferentes grupos étnicos africanos y afrodescendientes en el contexto colonial: negros criollos pertenecientes a la provincia de Venezuela: "*negros libres"*, cimarrones[9] esclavizados de varias haciendas de la zona;[10] y negros provenientes de otras colonias europeas: cimarrones marítimos (Aizpurua 2001), específicamente curazoleños provenientes de la colonia holandesa. En este proceso de creación cultural también participaron, aunque con menor cuantía, indígenas tomusas de filiación lingüística caribe, blancos pobres; y blancos canarios después de 1728 (Bermúdez 1994, Castillo Lara 1981a, 1981b, Chacón 1979, Guerra 1981, 1978). El proceso de etnogénesis que resaltamos es el producto de la trata negrera y la institución mercantil de la esclavitud, en el marco de la traída forzada de africanos al continente americano, iniciada por europeos en el siglo XVI.

Curiepe se conoce en la literatura como un pueblo descendiente de "negros libres" solo en su connotación nominal. La fundación de poblados de estas características fue una estrategia de resistencia cultural ejercida de distintas maneras a lo largo de las Américas. Historiadores y antropólogos, abocados al tema de la resistencia cultural, mencionan la fundación de "pueblos libres" como una respuesta más dentro de una gama amplia de recursos que van desde los suicidios, huelgas de brazos caídos, insurrecciones y rebeliones hasta el cimarronaje. Francisco Moscoso (1995), José Ramos Guédez (2001), Alfredo Chacón (1979), Ramón Aizpurua (2001), Rina Cáceres (1998), Jun Ishibashi (2001), entre otros, refieren que es importante mencionar dichas experiencias como casos particulares, los cuales creemos no son susceptibles de ser estudiados bajo las tradiciones investigativas de la condición de separación, como el cimarronaje, o la condición de sujeción como esclavizados en las plantaciones o similares, dadas las particularidades de la relación de legalidad que estos "negros libres" establecieron con el sistema dominante. Stewart King (2012) destaca el reciente interés por el estudio del rol de las "personas libres de color" o "negros libres" en diversos investigadores del área; en un trabajo enciclopédico, este autor compila casos sobre "negros libres" bajo un amplio criterio que los define como los descendientes de africanos que vivían en condición de libertad, aun durante el régimen esclavista colonial. Hace énfasis además en el rol que jugaron en pro del bienestar de la población afrodescendiente, en especial por las acciones que emprendieron para conseguir la libertad colectiva.[11]

---

9 Cimarrones huidos a Birongo o Capaya, dejando de ser perseguidos por concentrarse en Curiepe.

10 Algunos pasaron a ser libres por concentrarse en Curiepe.

11 Para King (2012: XV), una persona libre de color o un negro libre era: "Someone who had some African ancestors, lived in a colony or independent country in the Americas where

La organización político-social legal que logran constituir JRB y sus compañeros de regimiento en Curiepe, fue el principal modelo de libertad que se llevó a cabo, sin ser una experiencia aislada en el continente: La Puebla de los Pardos, Nueva España, La Gomera, San Vicente de Austria (Cáceres 1998, 2003, 2008), Pueblo de Gracia Real de Santa Teresa de Mosé (Landers 1999), San Lorenzo de las Minas, San Mateo de Cangrejos (Aizpurua 2004), en Colombia, Costa Rica, Estados Unidos de Norteamérica, Guatemala, El Salvador, República Dominicana y las Antillas mayores, respectivamente.

En Venezuela, además de Curiepe, existen otras experiencias de centros poblados ocupados por población afrodescendiente libre: Tanaguarena, Nueva Londres, Nirgua, Paya, Curimagua (Ramos Guédez 2001); La Sabana (Altez 1999); Santa María de la Chapa-Macuquita (Aizpurua 2004), y San Millán (Ishibashi 2001). La información sobre estos es variada, en algunos casos con amplio desarrollo histórico y antropológico, y en otros con escasa información o solo su referencia nominal.

El estudio antropológico del caso de Curiepe nos ha permitido someter a evaluación al "pueblo libre" y al "negro libre" como categorías comprensivas de análisis para nuestro país, capaces de evaluar la heterogeneidad al interior de las poblaciones afrovenezolanas, así como la vivencia y asunción también heterogénea del régimen esclavista. Y los distintos mecanismos de inserción sociopolítica llevados a cabo por la población descendiente de africanos en Venezuela, como elemento importante a evaluar, para lo cual Curiepe es un ejemplo de inserción y negociación al y con el sistema dominante envolvente, desde los componentes culturales afrodescendientes.

De este modo planteamos, desde el estudio de caso, que la fundación del "pueblo libre" de Curiepe constituyó una forma de resistencia cultural que se materializó en la construcción explícita de un proyecto sociopolítico colectivo llevado a cabo por descendientes de africanos en condición de libertad, el cual se erigió a través de mecanismos de negociación en los ámbitos religiosos, económicos y políticos, en el contexto de una sociedad asimétrica. Este proyecto fue llevado a cabo de forma consciente y planificada, echando mano de la legislación vigente así como de sus contradicciones; tomando parte de las exigencias y derechos que les planteaba el sistema colonial, a la par de ser conscientes de su condición étnica, para así recuperar, alcanzar y/o mantener la libertad dentro del reinante sistema esclavista, y con el fin de garantizar la existencia y continuidad biológica, territorial y cultural del grupo.

---

slavery existed, but managed to become free for least part of his or her life while other African Americans continued to suffer under slavery. The period covered here is from the voyage of Columbus forward to the beginning of the 20th Century".

El proyecto que JRB plantea es concebido para descendientes de africanos en distintas condiciones de existencia: esclavizados, cimarrones y sobre todo libres. En el año 1728, cuando 74 familias canarias pretendieron ocupar las mismas tierras, JRB adelantó acciones para afianzarse en el Valle de Curiepe, y logró que las leyes se inclinaran a su favor. El tejido étnico-social y político de Curiepe era bastante complejo, dada la permeabilidad de integración de otros sectores culturales. Esto puede verse cuando el Obispo Mariano Martí, al pasar por la localidad de Curiepe en 1784, encuentra "99 casas en el pueblo y 55 fuera de él; 2 barrios, Nuestra Señora de Altagracia y Osma" (Diccionario de Historia de Venezuela 2010: 1148), con una población de 1.360 habitantes distribuidos de la siguiente forma: 51 blancos, 16 indios, 295 mulatos, 546 negros y 452 esclavizados. Aunque no es explícita la nominación de negros libres en este reconocimiento del Obispo Martí al pasar por el Valle de Curiepe, advertimos que son la mayor parte: 841 afrodescendientes entre mulatos y negros. Efectivamente, en los censos que revisamos de fuentes secundarias (Brito Figueroa 1972, 1961, Camacho 1979, Chacón 1979, Martí 1969, Ramos Guédez 2005, Rojas 2004), comenzamos a notar la existencia de un reglón de población afrodescendiente en condición de libertad, a veces subsumida en categorías propias de la mezcla de la época (negros, zambos, mulatos, morenos, cuarterones, quinterones, salto atrás, etc.),[12] pero separada de aquellos clasificados como población esclavizada: por lo cual podríamos inferir que eran negros en condición legal de libertad.

La fundación del "pueblo libre" de Curiepe se diferencia de las heterogéneas y diversas condiciones de existencia que pueden arroparse bajo la tradición cultural del cimarronaje o bajo la condición de sujeción: 1) por el carácter legal, negociado y de inserción al sistema dominante; 2) porque el modelo de resistencia adoptado por los antepasados de los curieperos, aunque llevado a cabo a través de vías monárquicas, se orientó a buscar un espacio de autonomía donde construir y recrear su cultura de matriz africana dentro del marco de la ley.

Para JRB y sus compañeros era necesaria la relación con el Rey como súbditos, para así establecer una especie de "paralelismo" sociopolítico y económico con los blancos; el cual se traducía por un lado en deberes, como el pago de tributo, la aceptación e instauración de la institución eclesiástica, militar y civil dentro del pueblo; y por el otro, la exigencia de derechos a las autoridades provinciales y reales. El folklorista Juan Pablo Sojo habla de "paralelismo" institucional y no de igualación o asimilación, para denotar el equiparamiento que ejercieron los curieperos en el ámbito religioso, noción que extendemos para comprender la que se da en términos sociopolíticos. Esto implicó no sólo construir instituciones equivalentes a las de la sociedad blanca, sino fundamentarlas ideológicamente

12 En Perú por ejemplo, los "negros libertos" estaban sub clasificados en quinterones, cuarterones, sacalaguas, mulatos, zambos (Cuba 2002), o desapercibida como un dato sin importancia.

desde la conciencia étnica, la consciencia de la subordinación política que vivían, y a su vez la posibilidad de mejoramiento social tras las hendiduras del propio sistema, para consolidar la libertad más allá de la asimilación y la pérdida de control sobre elementos de la cultura.

La religión y la inserción sociopolítica: una forma de identidad

Este paralelismo cultural del que habla Sojo, manifiesto sobre todo en el ámbito religioso, nos lleva a comprender la actuación de los curieperos en torno a los procesos de inserción sociopolítica que han llevado a cabo dentro de los distintos sistemas políticos surgidos luego del período colonial. La relevancia de la religión para el momento de la génesis de Curiepe en 1721 es vital para comprender cómo la identidad política del curiepero contemporáneo se sustenta en la actualización constante de su pasado fundacional como "negros libres", sacralizado en la celebración de San Juan Bautista. Es decir, la libertad colectiva lograda y ritualizada en una ceremonia religiosa, primero impuesta y luego apropiada tras los procesos de etnogénesis, ha permitido a los curieperos insertarse dentro de sucesivos proyectos políticos desde los elementos de cultura propia usando el contexto legal como plataforma, para luego apropiarse y asumir esos espacios desde la autonomía cultural. Las sociedades religiosas asumen parte de la estructura eclesiástica católica, pero son administradas de acuerdo con los elementos culturales afrodescendientes; los rituales y ceremonias asociadas a estas imágenes se realizan fundamentalmente en las estructuras llamadas *velorios y veladas,*[13] *peregrinajes,*[14] *paseos,*[15] *encierros de santos*[16] y *tambores.*[17] Estas se

13 Los velorios/veladas de santos son espacios de intercambio de bienes simbólicos y tangibles, donde se honra la imagen con expresiones de fe que van desde los rezos netamente católicos como el rosario, hasta expresiones musicales, poéticas y dancísticas que son parte de los elementos recreados del continente africano. Los velorios/veladas constituyen incluso eventos de prestigio y de popularidad dentro de la sociedad curiepera. Tienen lugar durante la noche (velorios) o durante el día (veladas).

14 Acompañamiento que se hace a una imagen por devoción a un santuario o a tierras diferentes, con acompañamiento musical.

15 Recorrido que se hace con la imagen religiosa por las calles del pueblo, acompañada de música de viento ejecutada por una tradicional escuela de música de Curiepe.

16 Culminación del evento de devoción de una imagen al llevarla al lugar donde permanece custodiada todo el año. En Curiepe, la imagen objeto de "encierro" es la de San Juan Bautista, la cual se lleva a la iglesia luego de la celebración con "tambores" alrededor de las principales calles del pueblo, para luego ser "robada" por la puerta lateral de la iglesia y llevada finalmente a la casa custodia donde permanece todo el año.

17 Se usa la voz: "Los Tambores", para hacer alusión: 1) al evento político y religioso que engloba la celebración a San Juan Bautista en especial; y 2) para referirse a baterías de instrumentos musicales de tipo percutivo (Brandt 1987); y 3) para referirse al baile que se ejecuta durante la celebración.

adosan a los preceptos de la iglesia, pero funcionan paralelas a esta, en una especie de relación conflictiva pero necesaria que impide la ruptura pero que amerita la negociación. Esta curiepera nos muestra esta relación:

> El cura es importante en nuestro cuerpo de creencias y de fe, y el cura tiene un lugar. Yo creo que la disputa con la Iglesia viene por el lugar súper importante que tiene, pero es el que le asignó la población. No es lo que decide Roma. Entonces nosotros asumimos al cura desde nuestro cuerpo de creencias y de fe, desde la cultura curiepera y no desde los preceptos romanos, indudablemente. Entonces eso es lo que hace que haya una controversia siempre. (LCC 16, 2012).[18]

El espacio religioso tiene un sitial fundamental en la vida y consolidación de Curiepe como "pueblo libre": 1) los curieperos asumen los 23, 24 y 25 de junio como un espacio de libertad de los afrodescendientes, puesto que se asocia con la fundación del pueblo el 24 de junio de 1721 (Castillo Lara 1981a); y 2) Curiepe se estabiliza físicamente a partir de fundación eclesiástica de la parroquia en 1732, dado que su continuidad estaba en riesgo constante por ser un pueblo administrado por descendientes de africanos, y por las querellas que existían en torno a las tierras del Valle entre los sectores blancos de la sociedad. Estos elementos hacían muy frágil la permanencia del "pueblo libre" luego de 1721, por lo cual la instalación del curato fue necesaria para consolidar la estabilidad del poblado. Las autoridades eclesiásticas le asignaban un rango político-administrativo más sólido al pueblo, garantizando que los abusos por parte de la población blanca de la zona al menos disminuyeran. A ejemplo de ello podemos mencionar que los curieperos ya habían experimentado la demolición de sus casas por orden del Gobernador de la Provincia en 1722. Ante lo cual el capitán de los morenos libres reaccionó enviando una petición al Gobernador para que reconsiderara la medida tomada por su despacho, y así resguardar las dieciséis casas y las dos calles que habían logrado consolidar para entonces.

Por su parte, los demás habitantes hacían lo suyo permaneciendo en los alrededores del poblado y en espera de noticias del capitán fundador. Efectivamente, el establecimiento del curato coadyuvó a asegurar la continuidad del Curiepe en el tiempo. La vida religiosa y el catolicismo pasaron así a formar parte activa de los procesos de reconfiguración cultural en Curiepe, desde su imposición hasta su apropiación.

---

18 LCC16, 2012 identifica a una persona entrevistada en Curiepe. La combinación de letras y números antes de la coma (,) es la nominación adjudicada a la persona en el trabajo de investigación, para resguardar su identidad; el número colocado luego de la coma hace referencia al año de la entrevista. Este mismo esquema se aplica en las siguientes citas.

Religión e inserción sociopolítica

Son tres los íconos sobresalientes del panteón religioso del curiepero de hoy: San Juan Congo (SJC), Niño Jesús de Curiepe (NJC) y San Juan Bautista (SJB), triangulados y relacionados con el pasado fundacional del pueblo y a su vez asumidos como emblema de los curieperos. Esto deriva en una dinámica procesual que permite definir al curiepero en tres niveles por el tipo de relaciones sociales y políticas que se concentran a partir de las imágenes y los eventos en cuestión: 1) la relación entre los propios curieperos y el otro afrovenezolano trazada por SJC; 2) la relación del curiepero y la región centro-norte del país trazada por el NJC; y 3) la relación del curiepero con la sociedad nacional e internacional trazada por SJB.

El santo, cualquiera que este sea, es por excelencia la instancia simbólica mediadora de los conflictos, alegrías, penas y dificultades en Curiepe; tanto los conflictos dados entre los propios curieperos, como los conflictos suscitados con otros. El ámbito de los otros involucra dimensiones locales, regionales, nacionales e internacionales: los otros son los otros afrodescendientes, los otros barloventeños, los otros mirandinos, los otros venezolanos y los otros extranjeros, en sus distintos roles sociales; diferenciados en las formas de relacionarse con estos y en la forma de establecer las alianzas, entablar los conflictos y proponer las negociaciones, así como diferenciando también cuál de los santos es el destinado para dicha mediación.

Las veladas/velorios, los tambores y el encierro, las peregrinaciones, los paseos, etc., por ser los eventos que celebran a los santos en cuestión y por ser parte del mundo religioso, constituyen los escenarios desde donde se dirimen tales conflictos, desde donde se crean, fortalecen o se rompen los vínculos sociales; también son el espacio desde donde se disfrutan las alegrías y bienaventuranzas individuales y sobre todo las colectivas. Son también para el curiepero un espacio político donde traza relaciones de negociación con los centros y actores que sustentan poder en sus diversas interacciones: horizontales y verticales. La esfera de lo religioso, además de constituir un espacio para la reconstrucción y significación cultural en sí misma, permite trazar relaciones para la definición y afirmación identitaria afrodescendiente del curiepero, anclada en la interpretación de la religión católica impuesta desde los elementos resignificados del continente africano. Es importante destacar que esta esfera de lo religioso no se limita a la estricta devoción hacia el santo o a su imagen, sino que posee un amplio espectro dentro del orden socioestructural del curiepero. Alrededor de las figuras y eventos religiosos se tejen relaciones sociales de otro tipo que la mayoría de las veces depende, emana o se relaciona con el mundo religioso. Actividades deportivas, culturales y políticas se estructuran a partir de, por ejemplo, la Semana Santa, los Tambores, los velorios de santos.

San Juan Congo: expresión de la identidad local

SJC es la única imagen que se califica como negra o afrovenezolana dentro de la iconografía sobre San Juan existente en los pueblos pertenecientes al horizonte cultural afrovenezolano. Al igual que la celebración en honor a SJB, tiene como marco el *velorio* de la imagen el sábado siguiente al 24 de junio: durante toda la noche se toca el tambor y se le baila. Esta celebración no se acompaña del acto litúrgico cristiano, lo que sí es indispensable para SJB.

> La imagen de SJC se caracteriza por haber sido un encargo de un ancestro curiepero y por estar esculpida con miembros genitales, es decir, con pene, lo que la ubica, según García, dentro de las figuras religiosas que se encuentran en la República Oriental de Congo, llamadas "Nkisis" (García 1982)… Nkisi es una figura pequeña de madera con imagen de hombre, con su falo colgante entre sus piernas. (García 2005: 139).

El hecho volitivo de ser una imagen encargada por afrodescendientes y las distintas versiones acerca de su origen, remiten a los curieperos a significarla como el "santo de los negros" (C7, 2006), hecho que la coloca como un icono aglutinador de lo afrovenezolano. SJC se celebra en un sector del pueblo denominado La Capilla, lugar donde se encontraba la vieja iglesia del Curiepe, hecho que permite la integración del pueblo a través sectores geográficos que poseen una especie de identidad dada por la figura religiosa que albergan.[19] Al celebrar la festividad de "El Congo" en La Capilla, los curieperos se definen según la relación estrecha o no con las figuras religiosas que honran. Actualmente, las redes al interior del mundo afrodescendiente, en el marco de las políticas de visibilización orientadas por el Estado venezolano, son vigorizadas por SJC, dado que es considerado el "santo de los negros". Antes de la creación de la Sociedad Religiosa de SJC en el año 2009, la administración de los eventos y de la imagen era hecha desde la espontaneidad de los devotos y miembros de la familia custodia, en especial de los curieperos del sector La Capilla según la tradición correspondiente al llamado "conguito". Por otro lado, la relevancia de la imagen en el territorio nacional tenía poco impacto, lo cual ha cambiado en el contexto del Movimiento Social Afrovenezolano y las políticas de reconocimiento de la diversidad cultural del país.

Entre otros aspectos, podemos inferir que la reciente creación de la Sociedad de San Juan Congo en Curiepe surge de la necesidad de mediar las actividades emergentes de esta imagen entre la afrovenezolanidad, lo cual permite la integración sociopolítica del pueblo enmarcada en el reconocimiento de la diversidad cultural

19 La mayoría de las imágenes religiosas del santoral curiepero "tienen su casa", es decir, poseen un espacio físico para su resguardo y administración, los cuales se encuentran distribuidos en varios sectores y calles del pueblo, con poca o sin injerencia de la iglesia en la administración y toma de decisiones.

que el Estado abandera. Curiepe posee elementos históricos y fundamentalmente religiosos que lo hacen susceptible de ser reconocido por esta nueva concepción del Estado.

Un ejemplo final del fortalecimiento de las relaciones desde la afrodescendencia mediadas por la figura de SJC, lo constituye la hermandad entre el pueblo de La Sabana y el pueblo de Curiepe, basada en aspectos económicos y por supuesto religiosos. La versión sobre la llegada de la imagen de SJC a Curiepe, que recoge Juan Pablo Sojo Cardozo (1986: 168-72), relata la llegada de dos príncipes africanos al *vilorio* de La Sabana para ser vendidos como esclavizados. Los dos africanos fueron comprados por un hacendado de apellido Blanco, y llevados al pueblo de Curiepe. Uno de estos príncipes, luego de hacerse libre, manda a hacer la imagen de SJC.

El Niño Jesús de Curiepe: expresión de la identidad en la región

En la zona barloventeña las fiestas en honor al Niño Jesús se enmarcan bajo la estructura del *velorio*, de la cual se desprenden otras formas festivas/religiosas como las peregrinaciones, procesiones, paseos, misas, fiestas patronales, etc. En los *velorios* del NJC, a diferencia de los ofrecidos a SJB o a SJC, no hay danzas en homenaje a la imagen; el peregrinaje, que se realiza en el ámbito regional de distintos pueblos, es otra distinción importante.

Entendemos este peregrinaje como la formalización simbólica e institucional de la conexión cultural y religiosa de los pueblos de Barlovento entre sí y la conexión con los pueblos aledaños y con los pueblos pertenecientes a otras divisiones políticas administrativas de Venezuela, demostrando así la existencia de una relación social, afectiva y religiosa a partir de áreas geográficas que comparten un horizonte cultural común y que trascienden la imposición administrativa del Estado-nación en su división político-territorial.

Actualmente la figura del Niño Jesús de Curiepe es una de las pocas con un peregrinaje así en la subregión de Barlovento que recorre la zona norte del municipio Brión, alcanza el estado Vargas[20] y antiguamente llegaba al Distrito Capital. Es decir, se moviliza por la región centro-norte-costera del país, concentrando los procesos identitarios de los curieperos en la región.

20 Las negociaciones de los curieperos, a través de las instancias religiosas de las cuales forman parte, las diócesis de Guarenas y del Estado Vargas, materializaron nuevamente el recorrido del Niño Jesús por el estado Vargas, que se había negado por más de treinta años. En 2009, los jóvenes que hacen parte de la directiva de la Sociedad de Nuestra Señora de Altagracia y su Sagrada Familia, mayordomos, niñeros, líderes culturales y comunitarios, lograron convencer a las autoridades eclesiásticas para reanudar el recorrido.

Otro ejemplo de la importancia como marcador regional de la identidad política del Curiepero y las formas de inscribirse en la sociedad, fue la asamblea extraordinaria del 5 de enero de 2007 en la Casa de la Cultura de Curiepe. Dicha asamblea se efectuó mientras se celebraba una de las *veladas/velorios* del NJC más concurridas del pueblo, para tomar postura acerca de la decisión inconsulta de la alcaldía de la época de construir un relleno sanitario en las cercanías de Curiepe. Para esta fecha, enero 2007, se habían adelantado conversaciones entre los curieperos, no casualmente los días 24, 26, y 27 de junio de 2006, en el contexto de la celebración de los tambores de SJB de ese año. Este ejemplo revela la importancia de los espacios religiosos para la inserción social en términos de reclamos de derechos, dada la capacidad de congregación que poseen.



Mapa. División político-administrativa de la sub-región de Barlovento. Estado Miranda

San Juan Bautista: expresión de la identidad a nivel nacional-internacional

Las celebraciones en honor a SJB se efectúan el día consagrado por la iglesia católica al nacimiento de este profeta, el 24 de junio. En Curiepe se celebran los días 1, 23, 24 y 25 de junio. Como ya mencionamos, en *los velorios* se rinde homenaje a la mayoría de las imágenes religiosas de Curiepe. La celebración de SJB adquiere mayor envergadura desde 1940, al hacerse visible entre la sociedad nacional e internacional con el festival realizado en la ciudad de Caracas para homenajear la toma de posesión del presidente Rómulo Gallegos (Guss 2005).

Otro ejemplo del mecanismo de integración sociopolítica del curiepero a partir del uso de las formas actuales de petición de derechos, lo constituyó lo sucedido en el *velorio* de SJB del año 2002: se celebró dentro de la Casa de la Cultura del pueblo, empecinadamente y a pesar de las precarias condiciones de habitabilidad, dado los trabajos de remodelación que la gobernación del estado Miranda realizaba. Los curieperos, como medida de presión y de queja para que las obras se concluyesen, y conscientes del valor turístico nacional e internacional de su fiesta, ese año llevaron la imagen de SJB a su tradicional lugar para *velarlo*. Un curiepero cuenta que la imagen fue intencionalmente llevada como: "[…] el motivo reivindicativo de restauración de la casa de la cultura. Como medida de presión, llevamos a San Juan Bautista a la casa de la cultura, la cual no estaba terminada, ya que en San Juan vienen muchos agentes políticos" (LCC38, 2006).

Para un ejemplo final de los procesos sociopolíticos de inserción mediados por lo religioso y por los procesos de autonomía cultural derivados de la génesis fundacional como "pueblo de negros libres" en Curiepe, veamos la discusión suscitada entre líderes culturales curieperos en torno a las figuras jurídicas de organización comunitaria que el Estado venezolano actual implementa como enlace con las comunidades organizadas.

Los consejos comunales y las organizaciones comunitarias constituyen el esquema de organización del poder popular que se implementa en la Venezuela bolivariana para la asignación de recursos y la toma de decisiones en materia social por parte de las comunidades organizadas. Estas estructuras colindan con organizaciones ya existentes del pueblo de Curiepe, las cuales son fundamentalmente religiosas.

La conversación de un grupo de líderes culturales y comunitarios alrededor de este tema en 2006 ilustra cómo funcionan los mecanismos de autonomía cultural y paralelismo institucional. Estos líderes debatían acerca de seguir organizados, según lo vienen haciendo desde hace ya casi 300 años, bajo la figura de sociedades y hermandades religiosas, sin dejar de ser parte de la lógica organizacional actual del Estado revolucionario, y así insertarse dentro de las nuevas políticas socialistas sin perder autonomía. La posible concentración de todas las organizaciones en una gran cooperativa surgió como alternativa para alcanzar estos objetivos, ya que les permitía mantener la autonomía de cada una de las organizaciones que hacen vida en Curiepe y a la vez insertarse en el modelo de organización sociopolítica actual. La lógica organizacional de las cooperativas dificultaba la concreción de esta propuesta curiepera, en el momento de esta entrevista. Se crearon consejos comunales en varias zonas del pueblo y las sociedades religiosas siguieron funcionando autónoma y paralelamente a estas nuevas formas de organización social.

Conclusión

Lo religioso es el escenario de lo político en Curiepe, ya que en sí mismo tiene la capacidad de conglomerar a sus habitantes desde varios ámbitos, en especial el afectivo. Es decir, todos están allí: curieperos que viven en Curiepe, curieperos que viven en Caracas y otros estados del país, autoridades locales, regionales y nacionales, cuyas visitas pueden ser de índole personal o de trabajo, pero se vuelven objeto de reclamos y quejas. El curiepero exige lo que le corresponde por ser parte de la nación; en estas fechas lo hace desde su marcador de identidad afrovenezolana en el contexto religioso. Es decir, tal cual se agenciaban en el siglo XVIII las demandas a las autoridades civiles, eclesiásticas y militares coloniales, como el respeto a las tierras concedidas por el monarca y a las bienhechurías, entre otras, se exige en la actualidad atención en materia de infraestructura, salud, educación, etc. dentro del mismo espacio político de la religiosidad.

En los días ceremoniales, sobre todo los de SJB, acuden turistas al pueblo, y ellos pueden ser la motivación del Estado para cumplir sus obligaciones con el pueblo, pues no es adecuado mostrar al visitante resquicios de inconformidad: el pueblo y la actividad gubernamental se exponen a la mirada de los medios de comunicación y demás actores que atestiguan la desatención.

Los curieperos congregados antes, durante y luego de estas fechas (SJC-NJC-SJB) y alrededor de estas actividades religiosas, se encuentran movilizados y sensibilizados en la reactualización de su tradición, los elementos de identidad emergen y se cohesionan para colectivizar experiencias y afrontar distintos problemas. Los líderes comunitarios y culturales del pueblo comienzan a impulsar los procesos que permiten la discusión, el enfrentamiento, la reflexión, la toma de decisiones, etc., sobre problemas puntuales de la comunidad a partir de su encuentro en los espacios religiosos.

La referencia actual del "proyecto sociopolítico" de "pueblo libre" se expresa estructuralmente como "autonomía cultural" en la toma de decisiones sobre los elementos culturales propios y foráneos que opera fundamentalmente desde el ámbito religioso. Inscrito bajo la lógica de resistencia derivada de los mecanismos culturales creados dentro del "proyecto sociopolítico de libertad" emprendido en el siglo XVIII. Es por ello que sostenemos que la relevancia sociopolítica de los espacios religiosos radica en su operatividad durante los procesos de inserción a la sociedad envolvente, como estrategia de negociación puesta en práctica desde los tiempos coloniales y fundacionales hasta los actuales momentos, llegando a concretar lo religioso como ámbito de ejercicio del poder y eje transversal de la identidad política del curiepero.

Agradecimientos

Versión revisada y ampliada de la ponencia ofrecida en el *XXXI Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos LASA 2013 ¿Hacia un Nuevo Contrato Social?*, Washington, D.C., EEUU. Agradezco al Laboratorio de Procesos Etnopolíticos y Culturales del Centro de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), en la persona de Berta Pérez, por brindarme la plataforma institucional para la elaboración de este artículo. Al Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (FONACIT) por el financiamiento que permitió mi asistencia al mencionado congreso. A Evelyne Laurent-Perrault y Franklin Perozo por el impulso motivador. A Nuria Martín por la elaboración del mapa incluido en este artículo y a Krisna Ruette y a Hortensia Caballero por su apoyo y excelente orientación académica.

Referencias citadas

Acosta Saignes, Miguel. 1967. *Vida de los esclavos negros en venezuela*. Caracas: Hesperides.

Aizpurua, Ramón. 2001. "En busca de libertad: Los esclavos fugados de curazao a coro en el siglo XVIII". En: Jaramillo de Norden Isadora (ed.), *Influencias africanas en las culturas tradicionales de los países andinos. Memorias de 2do encuentro para la promoción y difusión del patrimonio folclórico de los países andinos*, pp. 69-102. Santa Ana de Coro: Ministerio de Educación Cultura y Deportes, Viceministerio de Cultura, Gobernación del Estado Bolivariano de Falcón, CONAC, Fundación Bigott.

_____. 2004. Santa María de la Chapa y Macuquita: En torno a la aparición de un pueblo de esclavos fugados en Curazao en la Sierra de Coro en el siglo XVIII. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. 87 (345): 109-28.

Alonso, Martín. 1968. *Enciclopedia del idioma: Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX). Etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano. T. I.* Madrid: Aguilar.

Altez, Yara. 1999. Formación histórica y actualidad de la identidad en la sabana. *Boletín Antropológico*. 5-15.

Bermúdez, Eduardo. 1994. "Religión, política y etnicidad en la cultura negra en venezuela". Tesis Doctoral del Centro de Estudios Avanzados (CEA), Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). Caracas.

Bilby, Kenneth M. 2006. *True-born maroons*. Kingston: Ian Randle Publishers.

Brandt, M. 1987. *Estudio etnomusicológico de tres conjuntos de tambores afro-venezolanos de Barlovento*. Caracas: C.C.P.Y.T.

Brito Figueroa, Federico. 1961. *Las insurrecciones de los esclavos negros en la sociedad colonial*. Caracas: Cantaclaro.

_____. 1972. *El problema de la tierra y esclavos en la historia de venezuela*. Caracas.

Cáceres, Rina. 1998. Políticas de control social para negros, mulatos y pardos libres durante el siglo XVII. *Dimensión Antropológica*.

_____. 2003. Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII. *Ethnohistory*. 758-61.

_____. 2008. "La puebla de los pardos y las milicias en Costa Rica". En: Rina Cáceres (ed.), *Del olvido a la memoria: Africanos y afromestizos en la historia colonial de centroamérica*, pp. 63-77. San José, C.R.: Oficina Regional de la UNESCO para Centroamérica y Panamá.

Camacho, Antonieta. 1979. "Aportes para el estudio de la formación de mano de obra en Venezuela: Esclavos y libres (1810-1865)". En: *Materiales para el estudio de la cuestión agraria en Venezuela (1810-1865). Mano de obra: Legislación y administración*. Caracas: UCV.

Carrera Damas, Germán. 1987. "Huida y enfrentamiento". En: Manuel Moreno Fraginales (ed.), *África en América Latina*. México: Siglo XXI / UNESCO.

Castillo Lara, Lucas Guillermo. 1981a. *Apuntes para la historia colonial de barlovento*. Caracas: Biblioteca de la Academía Nacional de la Historia.

_____. 1981b. *Curiepe: Orígenes históricos*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, Biblioteca de Autores y Temas Mirandinos.

Chacón, Alfredo. 1979. *Curiepe. Ensayo sobre la realización del sentido en la actividad mágico-religiosa de un pueblo venezolano*. Caracas: UCV, FACES.

Cuba, María del Carmen. 2002. *Cultura y poder en la documentación escrita: Identidad en los archivos coloniales 2. Análisis de matalaché*. México: UNMSM.

Dávila Mendoza, Dora. 2009. *La sociedad esclava en la provincia de venezuela, 1790-1800 (solicitudes de libertad-selección documental)*. Caracas: UCAB.

_____. 2010. *Diccionario de Historia de Venezuela*. Caracas.

Ferry, Robert J. 1989. *The colonial elite of early Caracas: Formation & crisis, 1567-1767*. Berkeley: University of California Press.

García, Jesús "Chucho". 2005. "Presencia africana en Venezuela". En: Nelly Ramos (ed.), *Resonancias de la africanidad*, pp. 125-42. Caracas: Fondo Editorial IPASME.

Guerra, Franklin. 1978. *Birongo. Concepciones mítico-religiosas de un cumbe. 1ra aproximación. V.III*. Caracas: UCV.

_____. 1981. "Causalidad de las enfermedades en birongo: Un análisis del sistema conceptual". Tesis de Maestría del Centro de Estudios Avanzados, IVIC. Caracas.

Guss, David. 2005. *El Estado festivo. Raza, etnicidad y nacionalismo como representación cultural*. Caracas: Ministerio de la Cultura, CONAC, FUNDEF.

Ishibashi, Jun. 2001. "Entierro de la hamaca de San Millán, Venezuela. Ritual de autorepresentación cultural y el significado de la violencia". En: Isadora Jaramillo de Norden (ed.), *Influencias africanas en las culturas tradicionales de los países andinos. Memorias de II Encuentro para la promoción y difusión del patrimonio folclórico de los países andinos*, pp. 151-66. Santa Ana de Coro: Ministerio de Educación Cultura y Deportes, Viceministerio de Cultura, Gobernación del Estado Bolivariano de Falcón, CONAC, Fundación Bigott.

King, Stewart R. 2012. *Encyclopedia of free blacks & people of color in the Americas. V. I y II*. New York: Facts On File.

Landers, Jane G. 1999. *Black society in spanish florida*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Laurent-Perrault, Evelyne. 2012. "El debate público de l@s afro-descendientes en la Provincia de Caracas, Venezuela. 1790-1810". Ponencia en la Universidad Católica Andrés Bello, Estudios de Postgrado en Historia. Caracas.

Martí, Mariano. 1969. *Documentos relativos a su Visita Pastoral de la Diócesis de Caracas. 1771-1784. I. Libro personal*. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, Biblioteca para la Academia Nacional de la Historia.

Moscoso, Francisco. 1995. Formas de resistencia de los esclavos en Puerto Rico. Siglos XVI-XVIII. *América Negra*. 31-48.

Ponce, Marianela. 1994. *El ordenamiento jurídico y el ejercicio del derecho de libertad de los esclavos en la provincia de venezuela 1730-1768*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Price, Richard. 1971. *Marron societies*. New York: Pinguin Books.

Ramos, Arthur. 1943. *Las culturas negras en el nuevo mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ramos Guédez, José Marcial. 2001. *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela*. Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones, Alcaldía de Caracas.

_____. 2005. Mano de obra esclava en el eje barlovento valles del tuy durante el siglo xviii. *Mañongo*. 155-67.

Rojas, Reinaldo. 2004. *La rebelión del Negro Miguel y otros estudios de africanía*. Barquisimeto: Zona Educativa del Estado Lara, Fundación Buría.

Sojo Cardozo, Juan Pablo. 1986. *Juan Pablo Sojo. Estudios del folklore venezolano*. Los Teques: Biblioteca de Autores y Temas Mirandinos, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y de Servicios de Bibliotecas.

ANTROPOLOGÍA DE LA MÚSICA

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA •

ANTROPOLOGÍA DE LA MÚSICA

Etnomusicología en Venezuela: desarrollo histórico y retos emergentes[1]

Katrin Lengwinat[2]

Precursores

El primer documento conocido que sistematiza datos etnomusicológicos aparece a finales del siglo XIX. Se trata de *Ensayos sobre el arte en Venezuela* de Ramón de la Plaza, que ve la luz en 1883. De la Plaza (1831-1886) fue general en la Guerra Federal y también ejerció cargos políticos y diplomáticos. En sus cualidades de músico, pintor e historiador, fue el primer director del Instituto de Bellas Artes. Desde sus diversas responsabilidades, De la Plaza dirigió peticiones a instituciones e individualidades dentro y fuera de Venezuela para que aportasen materiales a la biblioteca del mencionado instituto, colección que le sirvió de base para su obra. En sus *Ensayos* se encuentran enfoques metodológicos de musicología comparada, la escuela difusionista y la etnohistoria. En un apartado, recoge datos de la música indígena de toda Latinoamérica.

---

1 Original tomado de: Katrin Lengwinat, 2017. "Etnomusicología en Venezuela: Desarrollo histórico y retos emergentes". En: Katrin Lengwinat, *Historia y desafíos de la Investigación de Tradiciones Musicales*, pp. 7-21. Caracas: UNEARTE.

2 Katrin Lengwinat (Alemania) realizó estudios de Musicología y Latinoamericanística en Polonia y Alemania, así como un PhD en la Universidad Humboldt de Berlín. Desde 1995 reside en Venezuela. En el ámbito laboral se ha desempeñado en el campo educativo, investigativo, gerencial y artístico. Sus indagaciones se han concentrado en las culturas tradicionales y populares venezolanas y latinoamericanas, en las que ha abarcado aspectos metodológicos, clasificatorios, históricos, lingüísticos, semióticos y fenomenológicos, entre otros. De ahí han resultado libros como *Panorama de tradiciones musicales venezolanas* (2014) o *Estudios en torno al Joropo Central (2009)*. Desde 2012 es la representante oficial de Venezuela ante el Consejo Internacional para la Música Tradicional (ICTM), entre 2013 y 2017 fue presidenta de la Sociedad Venezolana de Musicología y desde 2004 es miembro activo en la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular/Rama Latinoamérica (IASPM). En la Universidad Nacional Experimental de las Artes en Venezuela labora desde 1997 como investigadora y docente y coordina a partir de 2013 el Área de Investigación de Artes Tradicionales.

En cuanto a los pueblos originarios venezolanos, hace referencia a las etnias wayuu y cumanagoto. También se refiere a la Amazonía con datos importantes a partir de instrumentos musicales. Uno es el *juruparis*,[3] instrumento sagrado hecho de corteza de árbol que fue ubicado en el río Jaupes, afluente del Río Negro. De la Plaza describe el contexto de la fiesta, la simbología y los principios de construcción, pero no suministra ningún dato sobre la etnia que lo utilizaba. El *botuto* es otro instrumento hecho de barro que se encuentra en el río Orinoco y es usado en danzas fúnebres. Nuevamente detalla su construcción, pero tampoco define la etnia. Sin embargo, el aporte de esta obra que consideramos más interesante para la etnomusicología […]; importante documento del cancionero de la época. Allí apreciamos melodías que se han mantenido hasta hoy casi sin cambio, como "El Araguato" (#43), "El Polo" (#21), "El Tono llanero" (10) o el "Joropo o fandango redondo" (#1).

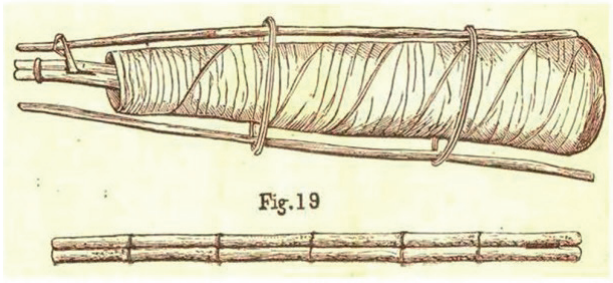




Figura 1. Juruparis y botuto. De la Plaza (1883: 61, 62)

Entre los primeros documentos que contienen datos importantes para la etnomusicología, destacan los estudios de científicos europeos del siglo XIX, quienes eran viajeros temporales o asentados en estos lares. Entre ellos, se encuentra Alexander von Humboldt (1769-1859), geógrafo, naturalista y humanista, quien observa y documenta detalladamente información sobre la sociedad de la época. Carl Appun (1820-72), botánico alemán, estudia con profundidad

3 Mansutti-Rodríguez (2012: 59) trabaja el *yuruparí* como una fiesta piaroa, en la cual se usan también esas trompas de grandes dimensiones, igual que en *yurupaís* arawakos

las regiones del Orinoco, la Guayana británica y los ríos Amazonas y Negro, dedicando buena parte de sus publicaciones a los indígenas de esas y otras zonas. Pal Rösti (1830-74), fotógrafo húngaro quien se movilizó especialmente en el centro norte de Venezuela, los Llanos y Guayana, contribuyó con una importante imaginería de la época, aún poco explorada por la musicología. Adolf Ernst (1832-99), botánico, geólogo y etnógrafo alemán, es quizás uno de los científicos más reconocidos, debido a que por más de treinta años trabajó en el Museo de Ciencias, la Biblioteca Nacional y la Universidad Central de Venezuela (UCV). Ernst tuvo interés en hechos antropológicos, lingüísticos y etnográficos, tanto de los indígenas como de otras poblaciones, ya que se movía entre los Andes, la Guayana y el centronorte venezolano. Insistía en la necesidad de elaborar un Cancionero Popular Venezolano (Castillo 1987: 181). Así que fue uno de los principales colaboradores del cancionero publicado por De la Plaza. Carl Sachs (1853-78), médico alemán, se asentó en Calabozo, en los llanos, desde donde generó importantes publicaciones que incluyen muchas observaciones sobre del entorno social. Finalmente, el etnólogo Theodor Koch Grünberg (1872-1924) realizó profundos estudios sobre los pemón y los baniwa que habitaban en territorio amazónico del Río Negro. Los documentos como fotos, películas silentes y grabaciones de audio reposan en el Museo Etnológico de Berlín, donde, en especial los audios, se digitalizaron y publicaron a principios del siglo XXI. Es de señalar que el colega Matthias Lewy (s.f.) comenzó a trabajar recientemente, entre otros, con esos documentos pemón grabados por Koch-Grünberg en 1911, uniendo el sonido del cilindro de cera con la filmación silente.



Figura 2. Del archivo de Koch-Grünberg en el Museo Etnológico de Berlín

La etnomusicología institucionalizada del siglo XX

La investigación etnomusicológica rigurosa comienza con Isabel Aretz y Luis Felipe Ramón y Rivera. Ambos, pero aún más Aretz, fueron pupilos de Carlos Vega (1898-1966), musicólogo pionero argentino, a través de quien se coló en Latinoamérica y en Venezuela, el pensamiento de Hugo Riemann (1849-1919) de la escuela histórico-cultural, con enfoque en el difusionismo. Isabel Aretz (1913-2005), formada en Argentina, vivió medio siglo en Venezuela ejerciendo labores como investigadora, docente, compositora y emprendedora de grandes proyectos institucionales. Entre otras actividades, destacan la instalación de la cátedra de etnomusicología en la UCV, la creación del INIDEF-FUNDEF y la vasta publicación de libros y más de 300 artículos científicos. Su trabajo más difundido es el *Manual de Folklore* (1957). Luis Felipe Ramón y Rivera (1913-93), venezolano del estado Táchira, se desempeñó como músico, compositor, educador e investigador. Al regresar, en 1947, de un curso con Vega en Argentina, y al asumir la dirección del Instituto Nacional de Folklore/INAF (1953-77), emprende infinitos viajes de campo (Laynez 2006) junto a Isabel Aretz, Juan Liscano, Miguel Acosta Saignes y otros. Aparte de sus dos obras más consultadas sobre la *Fenomenología* (1980) y *El joropo* (1953), destaca su labor como transcriptor y fotógrafo.



Figura 3. Luis Felipe Ramón y Rivera e Isabel Aretz
Fotografía tomada del sitio web: http://www.tachira.gob.ve/web/2016/08/red-de-bibliotecas-publicas-presente-en-homenaje-a-luis-felipe-ramon-y-rivera/.

La fecunda unión de los esposos Aretz-Ramón y Rivera se concretó en propuestas educativas, posturas artísticas y, especialmente, en el énfasis en la revalorización, el estudio y la difusión de lo propio, tanto venezolano como latinoamericano. Dentro de sus criterios científicos y político-culturales, estos investigadores trabajaron temas específicos de la música indígena, de la afro e hispano-venezolana, abordaron las teorías del folklor, del cancionero, del análisis y de la historia de la etnomusicología en Latinoamérica.

Para ilustrar, puede mencionarse la diferenciación que hacían entre los disímiles tipos de música, criterio que mantuvieron durante toda su trayectoria y que ha influenciado considerablemente el razonamiento y la terminología musical en Venezuela, puesto que distinguían entre música indígena, música criolla y música popular, considerando momentos históricos, grados de transculturación, funciones y transmisión. Estos criterios fueron revisados y cambiados apenas a principios del siglo XXI. El siguiente cuadro sintetiza las definiciones manejadas por estos autores en la segunda mitad del siglo XX.

Música indígena	**Música criolla**	**Música popular**
Etnomúsica	Folklore	Comercial, de moda
Música prehispánica	Música posthispánica	Música de raíces tradicionales
Sin contacto con elementos europeos	Transculturación con música europea	
Mágica y laboral, Parte del rito	Parte del ciclo vital	Para fondo o diversión
Transmisión oral	Transmisión oral	Transmisión oral y transmisión mediática

Tabla 1. Definiciones de música por Aretz y Ramón y Rivera

Uno de los proyectos de mayor impacto en la etnomusicología latinoamericana fue la creación, en 1971, del Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore (INIDEF), por Isabel Aretz apoyada por Luis Felipe Ramón y Rivera y otros. INIDEF se dedicaba a la investigación, preservación y difusión de las culturas tradicionales de Venezuela, América Latina y el Caribe, en conjunto con programas de la OEA (Organización de Estados Americanos). Debido a que era también un centro de formación interamericano de etnomusicólogos, allí convergían especialistas de los más diversos países, enlazando sus saberes y experiencias. Entre el gran número de los participantes que venían becados por Cordiplan, con becas de la OEA para realizar cursos de nueve meses entre teoría y prácticas de campo, estaban, por ejemplo, el surinamés Terry Agerkop (1983), los brasileños Rita Segato y Jorge

Carvalho y la uruguaya Marita Fornaro. Vale destacar que algunos se han quedado en Venezuela y siguen aportando hasta hoy al desarrollo de la disciplina. Así, la argentina Olimpia Sorrentino, el hondureño Ronny Velásquez, el salvadoreño Israel Girón y el chileno Igor Colima. Aparte de estas misiones, INIDEF seguía una política permanente en registros de todo tipo de manifestaciones, de intercambio en foros internacionales, de difusión en exposiciones, discos, libros y revistas. Las actividades están ampliamente documentadas en las diversas publicaciones y especialmente en la *Revista INIDEF*. Para referir la calidad de estos trabajos, mencionaremos como ejemplo el realizado por Terry Agerkop sobre los piaroa que se publicó en 1983 como caja audiovisual que contiene un libro, un casset y diapositivas. Allí se analizan magistralmente los cantos, instrumentos, mitos, espacios y ritos alrededor de la fiesta del *warime*.



Figura 4. Agerkop (1983: diapositiva 1)

Como sucesor casi inmediato de INIDEF surgió, en 1990, la Fundación de Etnomusicología y Folklore (FUNDEF), la cual, durante sus primeros seis años, también fue dirigida por Isabel Aretz. Durante su existencia, hasta el año 2006, se llevaron a cabo proyectos de investigación como el "Plan Caribe", apoyado por la OEA; "Joropo y Cuerdas", así como proyectos didácticos. Se ampliaron los registros sistemáticos, se realizaron foros y exposiciones, se editaron libros, discos y una revista, y como nuevo ingrediente, surgieron conciertos públicos con intención didáctica y difusora del patrimonio venezolano. Entre los años 1947 y 2006, principalmente bajo la dirección de Aretz y Ramón y Rivera, surgió la colección quizás más importante y extensa del área latinoamericana. Según su página web (Home Fundef s/f), abarca unos 7.500 documentos escritos, 1.200 instrumentos musicales, 4.600 artesanías y 115.600 materiales audiovisuales (entre ellos 9.000 cintas reel y cassetes).

Uno de los más importantes productos de ese período es la edición de una serie de cien discos bajo el lema "Venezuela plural", preparado cada uno por un especialista en una región, un género, un personaje o un instrumento. Destaca la gran cantidad de etnias incluidas: del Amazonas, los baniva, warekena, piapoco, curripaco, jivi, yekuana, piaroa y yanomami; de Guayana, los pemón, panare y warao; de Oriente, los kariña y de Occidente los wayuu y yukpa. Además, podemos encontrar entre estos, rarezas como grabaciones instrumentales de joropo central (CD Región Centro, El virtuoso de Miranda: Fulgencio Aquino) o calipsos con instrumentos tambú bambú (CD Región Oriente, La música de patuá sonen: Cantos de Güiria y el Caribe). Sin embargo, hasta los momentos han aparecido apenas 48 de los cien discos y su distribución ha sido muy limitada entre donaciones y entregas personalizadas.



Figura 5. Serie CD *Venezuela Plural*, FUNDEF/CDC

En 2006, FUNDEF será transformada en Centro de la Diversidad Cultural (CDC). Como lo indica su nombre, la investigación y la música ya no son el corazón de la institución y así van desapareciendo también las publicaciones, la difusión a través de la página web, los conciertos y los programas de radio. Quizás lo más perjudicial es la complicación para el uso del preciado archivo, que es de alto interés tanto nacional como internacional. Este se rige ahora por una larga permisología y la imposibilidad de adquirir copias. Entre las políticas nuevas del CDC destaca el levantamiento de sucursales en todo el país e incluso en España. Sin embargo, parecen carecer de fondos necesarios para sus actividades, que consisten, sobre todo, en talleres y pequeñas exposiciones.

Aparte de eso, se ha generado un tipo de encuentro e intercambio de cultores de todo el país bajo el nombre "Foro de los 100 días" y "Foro permanente de la diversidad cultural", dentro del cual se promueven también las manifestaciones culturales. Un impacto importante han generado, a partir del 2012, las actividades alrededor de los nombramientos como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO, para lo cual es necesario organizar una buena documentación y argumentación. Sin embargo, lo que queda de ello como documento consultable es esencialmente el video promocional.[4]

La etnomusicología del siglo XXI

Los especialistas en investigación de música tradicional no poseen ningún gremio en común. Sin embargo, varios de ellos pertenecen a la Sociedad Venezolana de Musicología,[5] fundada en 2001, que ha realizado congresos y simposios, editado una revista,[6] así como mantenido una lista de discusión muy activa donde participan con sus temas específicos. Debido a la falta de instituciones que alojen cargos para etnomusicólogos, estos están relativamente poco activos y dispersos en el país. Existe una producción regional, pero su difusión es insuficiente, cuenta con tirajes bajos y escasa promoción. Sin embargo hay que destacar que esa producción es de alta calidad. Los enfoques son casi siempre venezolanos y eso es necesario para profundizar los temas después de la obra pionera de Aretz y Ramón y Rivera.

Venezuela goza de una enorme diversidad de manifestaciones musicales tradicionales. Las más estudiadas son las criollas, que están en cercanía de centros urbanos y académicos. Otras regiones, alejadas de los grandes centros de la vida política y económica, requieren más atención. Inclusive un fenómeno como el joropo tradicional llanero, necesita ser investigado con mayor empeño. Los diferentes pueblos originarios en toda Venezuela, aproximadamente 35 etnias, constituyen el 1% de la población. No sólo la cantidad, sino la difícil accesibilidad, el idioma y la falta de apoyo han generado más estudios antropológicos desde centros de investigación[7] organizados, que desde la musicología.

---

4 Ver en: http://www.unesco.org/culture/ich/eslistas?display=default&text=&inscription=0&country=00233&multinational=1&type=0&domain=0&display1=candidature_typeID#tabs

5 Presidente de 2001-2008 José Peñín, de 2013 a 2017 Katrin Lengwinat.

6 Revista de la Sociedad Venezolana de Musicología (enlace web: https://independent.academia.edu/SociedadVenezolanadeMusicolog%C3%ADa), Música en Clave (http://www.musicaenclave.com/).

7 Por ejemplo el IVIC (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas) o Fundación La Salle.

En cuanto a universidades, hay tres que ofrecen especializaciones en investigación musical. La más antigua es la Universidad Central de Venezuela (UCV) en Caracas, donde se puede estudiar musicología desde 1978. La carrera contiene algunas pocas materias dedicadas a la etnomusicología, sin embargo, han surgido 25 tesis sobre música tradicional. Además, es la única institución nacional que desde 1993 ofrece una Maestría en Musicología Latinoamericana, la cual algunos pocos han culminado con temas etnomusicológicos. La Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA) en el estado Zulia, ofrece, desde aproximadamente el año 2000, la carrera de musicología, la cual contiene una buena parte de formación etnomusicológica. Y finalmente, en la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE) en Caracas y su predecesor, el Instituto Universitario de Estudios Musicales (IUDEM), se ofrece una licenciatura en Etnomusicología desde 1989, de la cual hasta la fecha hay apenas seis egresados. Sin embargo, desde 2009, en las menciones Música y Danza tradicional, se han producido varias investigaciones y tesis de grado sobre las culturas musicales tradicionales.

Hay algunas otras instituciones que han apoyado, en parte, los estudios etnomusicológicos, entre ellas el Instituto Latinoamericano de Investigaciones y Estudios Musicales Vicente Emilio Sojo (1978-2016), los Institutos Pedagógicos con formación en Educación musical, así como algunas fundaciones privadas, como la Fundación Bigott y Fundalares.

Actualmente Venezuela cuenta con seis especialistas con doctorado concluido y otros más en curso, cuyo grado suele ser adquirido a través de facultades hermanas o el exterior. Las disciplinas auxiliares son: filosofía, antropología, humanidades, historia, ciencias para el desarrollo estratégico, educación y sociología. En cuanto a temáticas, se refieren a estudios metodológicos (Lengwinat 1989), al análisis del género malagüeña (Barreto 2003), a la identidad en la fiesta de los kimbánganos (Prieto Laya 2011), a rituales de la etnia pemón (Lewy 2011), a la semiótica de los chimbángueles (Mora Queipo 2011) y a la ritualidad religiosa (Sulbarán 2013).

Las investigaciones etnomusicológicas actuales en su mayoría son descriptivas; hay también varias analíticas bajo un aspecto teórico específico y algunas con un enfoque de revisión crítica. Sus formatos son muy heterogéneos: trabajos escritos como tesis, monografías, artículos; publicaciones cibernéticas como páginas web y blogs, ediciones digitales en CD-R interactivos, discos de música comentados; exposiciones fotográficas y productos audiovisuales en forma de videos y documentales de cine.

A continuación, se presentan dos producciones destacadas, una, por estar dedicada a los pueblos originarios en un formato extraordinario y la otra, por tratar un tema emblemático en Venezuela y haber sido producida por no especialistas en música con una calidad excepcional. El primer ejemplo se refiere al trabajo de maestría de

Nina Hurtado (2006) intitulado: "Instrumentos musicales indígenas del Amazonas venezolano". Es un estudio que sistematiza y describe la función, construcción y clasificación de instrumentos actuales e históricos de diez etnias: piaroa, warekena, baré, baniva, puinave, yekuana, jivi, piapoco, curripaco y joti. Aparte de la valiosa documentación, fue elaborado en la amigable forma de un CD-R interactivo, lo que permitió incluir, con la dinámica pertinente, ejemplos auditivos y audiovisuales del nutrido archivo de la autora. Además, hizo posible su montaje en una página web,[8] lo que admite la máxima accesibilidad y difusión. El segundo ejemplo, *La Joropera*, fue producido en 2014 como un documental de cine con una duración de 80 minutos. Sus autores, Carlos Márquez y Alejandro Calzadilla, son cineasta y antropólogo, respectivamente, logrando un extraordinario recurso sobre la poco conocida variante oriental del género musical más difundido en Venezuela: el joropo. Partiendo de observaciones, testimonios y entrevistas a estudiosos, estos autores abordaron coherentemente y con impactantes imágenes, plasmar la historia, el contexto, las estructuras musicales, coreográficas y literarias, así como los personajes principales de este género. Y a pesar de que la difusión es más bien poca en las salas de cine, han colocado en la web varios *teaser*[9] que presentan parte de la valiosa información.

El papel político de la etnomusicología

Las políticas del Estado venezolano establecen desde 1999 ciertas pautas que han tenido también impacto en la investigación y la formación. A partir de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, se plantea fortalecer una sociedad igualitaria y expandir el poder popular. Se promueve la consideración especial de la venezolanidad, la independencia identitaria y científica, la participación comunitaria, la conservación del patrimonio artístico de la nación, así como la difusión de la cultura tradicional venezolana y latinoamericana; todos, valores a los cuales la etnomusicología está predestinada a aportar, no solo contribuyendo de manera teórica en el nivel académico, sino de manera colaborativa con las comunidades portadoras de sus culturas locales y regionales. La etnomusicología aplicada, basada en los planteamientos y experiencias de Paulo Freire, desarrollada por Martha E. Davis, Angela Lühning, Samuel Araujo y muchos otros alrededor del globo, no había prácticamente llegado a Venezuela sino hasta el nuevo milenio. Esas investigaciones, que parten de la reflexión crítica de experiencias propias, actúan con un compromiso social y emprenden el aprendizaje cooperativo. En el ámbito educativo, se inserta con una pedagogía humanista, crítica y comprensiva de los valores individuales y colectivos. La investigación aplicada es de relevancia

8 Sitio web: http://www.acnilo.org/IMPIAV/index.htm.

9 Página web: https://www.youtube.com/watch?v=odLI-Of0WsQ, https://www.youtube.com/watch?v=jJ9NiE6iD90, https://www.youtube.com/watch?v=ohOt4D-aK4o.

social y se rige por principios éticos como la responsabilidad plena, la justicia, la beneficencia y la autonomía. Su finalidad mayor torna alrededor de la producción de saberes y el empoderamiento de las artes tradicionales. En Venezuela esa metodología es de reciente data y poco implementada aún.

En el marco de la Misión Alma Mater[10] surge un proyecto clave. Esa propuesta, de una nueva institucionalidad, pretende comprometer la educación universitaria con el desarrollo humano integral, basado en la participación protagónica de las comunidades. A partir de la fundación de la Universidad Nacional Experimental de las Artes en 2009, se abre una carrera de etnomusicología bajo el nombre de "Tradición y Contexto", que se inscribe en el formato colaborativo de aprendizaje. Allí, se forma en ocho semestres a un investigador que, sobre todo en el eje vertebral del currículum: la materia "Música tradicional y contexto comunitario", desarrolla sus habilidades y conocimientos dentro de una comunidad y, a la vez, con ella. Paralelamente se generan otras carreras novedosas, así, ejecución de instrumentos populares como cuatro, bandola, arpa, percusión latinoamericana, canto popular y danza tradicional. Sin embargo, hasta ahora, estas otras carreras de formación están mucho menos orientadas hacia la compenetración con las comunidades. Por supuesto que estudios como "Tradición y Contexto" representan un sinfín de desafíos para la universidad, la cual debe revisar y adaptar sus objetivos, metodologías y resultados, ya que el campo sería ahora el lugar principal de la adquisición, reflexión y aplicación de los conocimientos. Además, los resultados son distintos a los acostumbrados, tomando valor una exhibición pública en la Casa de la Cultura, programas radiales comunitarios, cursos de formación, círculos o grupos culturales, festivales o textos de circulación oficial.

Esto genera múltiples interrogantes en los distintos grupos involucrados. Desde la academia surgen preguntas de ese tipo:

> ¿Cómo se garantiza la integridad física y moral en una sociedad de altísimo índice de inseguridad?
>
> ¿Deben aceptarse solo proyectos que no requieren fondos financieros?
>
> ¿Cómo se convence a las autoridades correspondientes de habilitar para una sola carrera un tiempo prolongado y sin pausas para estadía y convivencia en las comunidades, cuando esta carrera comparte casi el 90% del currículum con las demás?
>
> ¿Cómo se aseguran condiciones mínimas de estadía en lugares donde, por lo general, no existen hoteles u hospedajes?

10 Vea las bases en: http://unearte.edu.ve/media/informacion/pdf/mision_alma_mater.pdf.

¿Cómo se logran convenios *ad hoc* entre la universidad/el tutor y una comunidad?

Desde el profesor también se generan nuevas reflexiones, como por ejemplo:

¿Cuánto tiempo se necesita para lograr un resultado que equivalga a una tesis?

¿Cómo lograr que el educando sea también gerente cultural?

¿Cómo evaluar un proyecto fracasado?

¿Cómo orientar al estudiante para descubrir las necesidades de una comunidad?

¿Quién hace los convenios entre los involucrados?

¿Cómo se tutorean 20 estudiantes en 20 pueblos a la vez?

¿Podrían ser los primeros dos años orientadores y los dos siguientes exploratorios?

Los estudiantes se hacen preguntas como las siguientes:

¿Cómo puedo mantener el entusiasmo de una comunidad por varios años?

¿Cómo se financiarían mis estadías en el campo?

¿Qué hacer cuando no hay dinero para un proyecto que se considera necesario?

¿Cómo logro que me respeten como mujer?

¿Hay que cambiar un proyecto si el colectivo no está convencido?

Y por supuesto, en las comunidades nacen dudas, entre otras, estas:

¿Quién responde por la continuidad de un proyecto?

¿Podemos rechazar un proyecto porque hay otras prioridades?

¿Cómo se garantiza que la comunidad no quede decepcionada ante un proyecto fallido o interrumpido, porque un estudiante no desarrolló la suficiente sensibilidad o desempeño o porque abandonó en la mitad del camino?

Estas y muchas otras interrogantes deben seguirse discutiendo, además de juntar experiencias en el transcurso de su ejecución.

La Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE) cuenta con otro proyecto de etnomusicología colaborativa. En mayo del año 2013 se conforma oficialmente el Equipo de Investigación de Artes Tradicionales que se plantea realizar investigaciones con y para las comunidades. Para ello elige la figura clave del Maestro honorario. La universidad había nombrado desde sus inicios, en 2009, a más de cien maestros honorarios del entorno tradicional, reconociendo sus méritos artísticos y socializadores durante largas trayectorias en las comunidades. Estos maestros son los perfectos facilitadores de comunicación entre su propia comunidad y la comunidad universitaria. Además, como líderes en su entorno, son los más indicados para un diagnóstico oportuno de las verdaderas necesidades. El equipo multidisciplinario quedó integrado por cultores, estudiantes y profesores, pero invita igualmente a obreros y trabajadores administrativos interesados.

Se plantea una producción con impacto en tres entornos distintos: comunitario, universitario y nacional. Sin embargo, en varias ocasiones han incidido las tres áreas. Los formatos son disímiles, desde tesis de grado, la generación de un archivo audiovisual y documental público, experiencias de campo para los estudiantes, la formación de talentos comunitarios, el apoyo mutuo entre comunidad y universidad en forma de talleres, coloquios y otros encuentros de intercambio, hasta publicaciones formales. Entre las publicaciones destaca la página web del equipo (www.unearte.edu.ve/atunearte) que está insertada en la página oficial de la universidad. Allí aparecen los resultados de diferentes actividades, formatos y autorías. La página fue visitada en los últimos cuatro años más de 20.000 veces. Lo interesante es que algunas publicaciones surgieron a partir de las necesidades de las comunidades. Así tuvimos, por ejemplo, la dicha de disfrutar de un taller intensivo con el maestro honorario Cirilo Oberto sobre la manifestación musical danzaria gaita perijanera. El maestro lamentaba que las diferentes danzas se difundieran en regiones no propias de la tradición, con muchos errores. En base a un buen registro de este taller, entrevistas al maestro, análisis y estudios bibliográficos, se pudo lograr un complejo material de instrucción que se ofrece ahora a todos los interesados.[11]

El proyecto central del Grupo de Investigación de Artes Tradicionales en UNEARTE se fija desde 2013 en la pequeña población de Tarmas, pueblo costero en el que abundan las tradiciones durante todo el año. Con base en un módico presupuesto externo y el apoyo de la universidad en cuanto a una cómoda oficina y la disposición de un transporte institucional, se mantiene un permanente contacto e intercambio, en especial en cuanto a dos manifestaciones: El *Entierro de la*

11 Vea: http://www.unearte.edu.ve/atunearte/?cat=12.

Sardina, evento que se hace para concluir el Carnaval, y las fiestas de *San Juan*, el 24 de junio. El impacto tanto universitario como comunitario alrededor del *Entierro de la Sardina,* surge a partir de la necesidad de reforzar el interés en la costumbre entre los más jóvenes del pueblo, a partir de la desincorporación del cuatrista acompañante y del desconocimiento de la población en general, de esa manifestación. Esto se ha afrontado a través de la participación de distintos grupos de estudiantes en la festividad; de un amplio registro audiovisual y testimonial; del apoyo a las necesidades de identificación, donde se produjo mancomunadamente un logo y se estamparon franelas; en la investigación conjunta y la fabricación de textos; en talleres en ambos centros y la preparación musical de jóvenes cuatristas, así como a través de la elaboración de un juego didáctico, un manual de ejecución musical y un video informativo.

En cuanto a las fiestas de *San Juan*, el maestro honorario de Tarmas, Daniel Benítez, nos comunicó la necesidad de conocer su historia, ya que observaba muchos cambios en los últimos años. En ese sentido, se generó también una importante participación de estudiantes alrededor de las fiestas, lo que produjo un amplio registro audiovisual y testimonial, parte importante de la investigación histórica. Además, en la universidad se organizaron talleres de canto, ejecución de tambores y baile, que sirvieron de base para informaciones minuciosas y la sensibilización del estudiantado sobre la diversidad de las manifestaciones sanjuaneras. También se realizó un video que destaca los elementos locales más importantes de esta manifestación, ya que en reiteradas ocasiones, los tarmeños se lamentaron de las confusiones en sus ritmos y bailes presentadas en otros lugares; se publicaron textos analíticos y hasta programas de radio.



Figura 6. Juego didáctico del Entierro de la Sardina en Tarmas de UNEARTE

Además, hay una visión que desde principios de este milenio está tomando cada vez más cuerpo en toda Venezuela. Se trata del planteamiento de la descolonización de la conciencia y de la actitud. En UNEARTE está ganando espacio, como se puede constatar, por ejemplo, en los múltiples planteamientos que se hicieran en sus Jornadas de Investigación.[12] Esta corriente de pensamiento incluye el cambio de paradigma de búsqueda de la otredad, a la comprensión de la nostredad, es decir, no enfrentar al otro como algo ajeno, sino desde adentro, como parte de nosotros. Y en ese sentido se van formando nuevas redes de interacción como las Antropologías del Sur,[13] la cual reclama expresamente "el compromiso del investigador [a] hacer de su trabajo de investigación un producto con aportes al conocimiento, pero además los mismos deben buscar una aplicabilidad social, permitiendo contribuir con la población estudiada..." (Mejías Guiza 2015). Tanto explícitamente como implícitamente encontramos esas ideas en muchos trabajos etnomusicológicos de formación e investigación.

Para finalizar el breve recuento del desarrollo de la etnomusicología en Venezuela, es pertinente hacer mención a un trabajo publicado, y que fue un gran desafío durante decenios. El estudio más consultado por la población en general quizás fue, y es aún, el *Manual de Folklore* (1957) de Isabel Aretz. En este tratado, ella abordó muchos temas, por ejemplo la definición de folklore, su estudio, el folklore material (desde la vivienda hasta los sombreros), la organización social, el folklore literario, los instrumentos, las danzas y la música. Por supuesto, no podía ser profundizado en muchos aspectos. Después de esta, llegaron a distribuirse numerosas publicaciones, pero jamás una obra que integrara tantas manifestaciones a la vez. En esas circunstancias surgió el *Panorama de tradiciones musicales venezolanas* (2014) de Katrin Lengwinat, Ruth Suniaga y María Teresa Hernández, que ofrece una definición nueva de la música tradicional y establece un conjunto de características propias.

	Música tradicional
Características	Intencionalidad grupal, la cual conduce a la pérdida de autorías
	Uso y difusión regional en zonas homogéneas
	Sin valor comercial
	Transmisión memorial, la cual genera variabilidad y la formación de variantes
	Creación por las clases populares no dominantes
	Dinámica retroactiva entre todos los participantes
	Difusión en vivo y en su contexto

Tabla 2. Definición de Música tradicional por Lengwinat

12 Vea "Recopilación de Algunas Ponencias Presentadas en las Jornadas de Investigación de la UNEARTE Edición 2015", en: http://unearte.edu.ve/publicaciones.php.

13 Vea http://antropologiasdelsur.org.ve/.

Basándonos en esas características, fue creado un sistema clasificatorio para la música tradicional a partir de la funcionalidad.

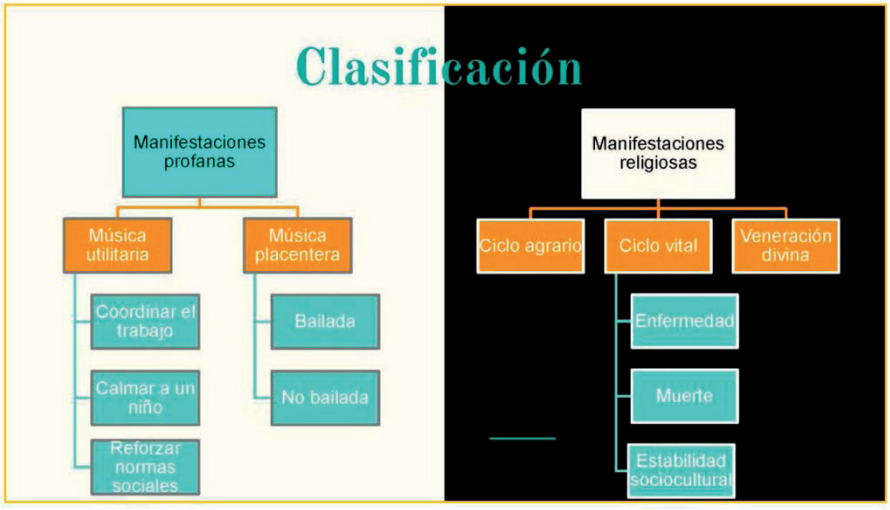


Tabla 3. Clasificación de la Música tradicional, por Lengwinat

Este esquema permitió integrar armónicamente y casi sin disyuntiva cualquier manifestación, ya sea indígena, afro- o hispano-venezolana, de implicación religiosa aborigen, católica, evangélica o santera.

El reto del futuro consiste en seguir sistematizando, profundizando el conocimiento alrededor de nuestra historia disciplinaria, acerca de nuestras culturas musicales vivas y pasadas, sobre todo en saldar la deuda con sus cultores, generando una revaloración descolonizadora de las manifestaciones genuinas de nuestra región entre todos nosotros. El Encuentro de Investigación de las Músicas Tradicionales en UNEARTE espera aportar significativamente al entendimiento de la historia y los desafíos tanto para nuestra institución y país, como para el continente latinoamericano.

Referencias citadas

Agerkop, Terry. 1983. *Piaroa. Venezuela*. Caracas: Cajas Audiovisuales INIDEF, 1 casset, 36 diapositivas.

Aretz, Isabel. 1957. *Manual de folklore*. Caracas: Ministerio de Educación.

Barreto, Sofía. 2003. *La chanson traditionnelle de l'est Vénézuélien et ses rapports avec la musique des Iles Canaries. [La canción tradicional del este de Venezuela y sus relaciones con la música de las Islas Canarias]*. Paris: Sorbonne (París IV).

Castillo, Ocarina. 1987. "Un Centro de Investigación cultural: El Instituto Nacional de Folklore". En: *Las instituciones científicas en la historia de la ciencia en Venezuela*. Caracas: Fondo Editorial Acta Científica Venezolana.

De la Plaza, Ramón. 1883. *Ensayos sobre el arte en Venezuela*. Caracas.

Home Fundef. S.f. *Colecciones*. http://prof.usb.ve/emendoza/web_fundef/inicio/colecciones.html.

Hurtado, Nina. "Instrumentos musicales indígenas del Amazonas venezolano". Trabajo de grado para la Maestría en Musicología Latinoamericana, de la Universidad Central de Venezuela. Caracas.

Laynez, María del Mar. 2006. Vida y obra de Luis Felipe Ramón y Rivera [Antropología Folklore]. http://wwwmariadelmarlaynez.blogspot.com/.

Lengwinat, Katrin. 1989. *Zu konzeptionellen Fragen der Volksmusikforschung in Lateinamerika*. [*Sobre aspectos metodológicos en la etnomusicología en Latinoamérica*]. Berlín: Humboldt Universität.

Lengwinat, Katrin, Ruth Suniaga y Marita Teresa Hernández. 2014. *Panorama de tradiciones musicales venezolanas*. Caracas: CELARG/UNEARTE.

Lewy, Matthias. s.f. Imágenes y sonidos de los trópicos: un visionario multimedia en la selva [Miradas alemanas sobre América Latina]. http://portal.iai.spk-berlin.de/Koch-Gruenberg.98+M52087573ab0.0.html.

_____. 2011. *Die Rituale* areruya *und* cho'chimanbei *den Pemón (Gran Sabana/ Venezuela)*. [*Los rituales* areruyay cho'chiman *entre los pemón*]. Berlín: Freie Universität.

Mansutti-Rodríguez, Alexander. 2012. Yurupaí: máscaras y poder entre los piaroas del Orinoco. *Espaço Ameríndio*. 6 (2): 46-75.

Mejías Guiza, Annel del Mar. 2015. Una antropología distinta [Antropologías del Sur]. http://antropologiasdelsur.org.ve/?p=1.

Mora Queipo, Ernesto. 2011. *Mitos, ritos y paisaje sonoro en la fiesta del chimbángueles*. Maracaibo: LUZ.

Prieto Laya, José Guillermo. 2011. *La parranda de Negros Kimbánganos: su contribución a la construcción de la memoria cultural*. Santiago de Cuba: Universidad de Oriente.

Ramón y Rivera, Luis Felipe. 1953. *El joropo: baile nacional de Venezuela*. Caracas: Ministerio de Educación.

_____. 1980. *Fenomenología de la etnomúsica del área latinoamericana*. Caracas: Biblioteca INIDEF.

Revista INIDEF. Caracas.

Sulbarán, Rosa Iraima. 2013. *La ritualidad en las manifestaciones musicales religiosas de los Pueblos del Sur del Estado Mérida*. Mérida: Universidad de Los Andes.

Las posadas del Niño Jesús como estrategia de evangelización[1]

Rosa Iraima Sulbarán Zambrano[2]

Contexto geográfico

El estado Mérida pertenece a la región de los Andes venezolanos. Ocupa una superficie de 11.300 km², en los que predomina el ambiente geográfico andino. Destaca la cordillera de Mérida, con 460 kilómetros de longitud, 100 kilómetros de ancho y una altura media de 4.000 metros. Conforma el tramo final de la cordillera de los Andes. La zona denominada "Pueblos del Sur" está conformada por 18 pueblos que abarcan una vasta extensión de aproximadamente el 33% del territorio del estado Mérida. Sus comunidades comparten los mismos lazos históricos, geográficos, políticos, sociales, culturales y espirituales (Rivas 1976: 1). El nombre de Pueblos del Sur es contemporáneo con la democracia venezolana. Durante el período colonial a los pueblos autóctonos comprendidos dentro de esta zona se les conocía con el nombre del Valle de los Aricaguas, la cual estaba integrada por diversas etnias, unas de origen Jirajara como los Giros, los Chacantaes, los Quinaroes, los Guaraques, y otras de origen Muku o andino, como los Mucutuyes, los Mucuchachíes y los Mucuñoes. Con respecto a

---

1 Original tomado de: Rosa Iraima Sulbarán Zambrano, 2009. "Las posadas del Niño Jesús como estrategia de evangelización". En: *Desde nuestro pasado a la comunidad suramericana de naciones*. Mérida: Ed. Arte, ULA.

2 Rosa Iraima Sulbarán Zambrano (Mérida) es musicóloga egresada de la Facultad de Artes y Filosofía de la Univerzita Karlova de Praga, República Checa; especialista en Patrimonio Musical Hispano en la Universidad de La Habana, Cuba; y doctora en Antropología de la Universidad de Los Andes, Mérida Venezuela. Ejerce como profesora en las menciones Musicología y Etnomusicología Latinoamericana y co-fundadora del Grupo de Investigación de Artes Tradicionales, de la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE) de Venezuela. Es miembro de la Red de Antropologías del Sur. Su línea de investigación principal es el análisis crítico de las tradiciones musicales religiosas. Sus publicaciones más destacadas son: *el artículo "Expresiones Musicales tradicionales de Mucuchíes, estado Mérida, Venezuela"* (Revista de la Sociedad Venezolana de Musicología, 2012, no. 8), *el artículo "El velorio de Angelito. Manifestación ritual tradicional de los Pueblos del Sur de Mérida, Venezuela" (Boletín Antropológico*, 2015, no. 90), *el libro Los Romances de Mucutuy. Tradiciones musicales religiosas en los Pueblos del Sur de Mérida, Venezuela* (2019, Editorial Académica Española), entre otros.

la denominación "Muku", la antropóloga Jacqueline Clarac, propone "para dicha sociedad que precedió durante varios siglos a los españoles en la Cordillera de Mérida el nombre […] de MU-KU, que ellos mismos utilizaron con tanta frecuencia para referirse a sí mismos y a su tierra" (Clarac 1996: 27). Cuando llegaron por primera vez los españoles a la sierra, en el año 1558, antes de ser fundada la ciudad de Mérida, ya existía en el sur una organización social y una cultura basada en el intercambio, la caza, la agricultura y la pesca.

Los 18 pueblos del sur del estado Mérida son: Aricagua, Canaguá, Guaraque, Mesa de Quintero, Río Negro, Chacantá, Capurí, El Molino, Los Nevados, Guaymaral, San Antonio (Campo Elías), Mucuchachí, Mucutuy, San José, Santa María de Caparo, Acequias, Pueblo Nuevo y el Morro. El profesor José Eustorgio Rivas Torres describe el Sur del estado Mérida:

> Es una rica y variada región situada al sur de la Sierra Nevada. [...] Sus habitantes viven fundamentalmente de la agricultura y de la cría, afincados en una tierra maravillosa por su extraordinaria fertilidad y por la increíble variedad de climas. Injustamente abandonados desde la guerra emancipadora, los habitantes del sur en varias ocasiones se vieron en la necesidad de buscar solución a sus problemas comunes en forma mancomunada, organizados al margen de la acción oficial; así, abrieron la primera vía carretera para vehículos de doble tracción, la cual facilitó el conocimiento de la región en el resto del país y captó la simpatía de los gobiernos democráticos. (Rivas 1976: 1).

Por su intrincada geografía, estos pueblos mantienen la originalidad de sus tradiciones musicales, caracterizadas por ser el resultado de mestizaje indígena e hispano. "El aislamiento en que han vivido ha permitido a las comunidades sureñas mantener intactas sus tradiciones, basadas en un rico folklore que se enraíza en los tiempos precolombinos y se enriquece al contacto con la cultura del conquistador europeo", continúa Eustorgio Rivas.

De estos encantadores pueblos, se seleccionó Mucutuy para este estudio, el cual cuenta con diez aldeas, a saber: Mijará, La Providencia, Mucucharaní, Mucurizá, El Achote, San Miguel, El Paradero, La Veguilla, Mucutuicito y Mocomboco. Todas estas aldeas se caracterizan por poseer un extraordinario compendio de expresiones musicales tradicionales, prácticamente incontaminadas, según se pudo observar en los contactos iniciales con dicha localidad. Rivas afirma:

> Una de las características del alma sureña es su espíritu musical, mezcla de nostalgia indígena y vigor hispano. A lo ancho y largo del sur merideño florecen los conjuntos musicales populares que, con sus instrumentos de cuerda, dan sabor a las fiestas patronales y amenizan las fechas

> patrias y las reuniones sociales [...] Los integrantes de estos conjuntos son campesinos que tocan por vocación, durante los paréntesis que se imponen en la ardua tarea agrícola. (Rivas 1976: 1).

Mucutuy es una población situada a una altura de 1.405 metros sobre el nivel del mar y ubicada dentro de una vasta región de 297 kilómetros de superficie territorial. Dista aproximadamente tres horas de la capital del estado Mérida, 82 kilómetros en vehículo rústico por la troncal del sur: La González-Chichuy. Por esta vía se atraviesan diversos paisajes xerófilos, de selva húmeda y de páramo hasta superar la población de San José del Sur. Su población es de 3.000 habitantes aproximadamente, con un elevado porcentaje juvenil e infantil.

Contexto histórico

La tradición oral cuenta que entre los años 1700 y 1789 los Aricaguas y los Giros se trasladaron hacia territorios situados al este de Aricagua para fundar nuevos asentamientos. Los descendientes de dicha migración, conocidos como "Mucuíes" dieron origen a la denominación "Mucutuy", que en dialecto indígena significa "lugar o sitio sagrado de las piedras". ("MUCU", lugar; y "TUY", piedra). Clarac, afirma que

> El radical [MU], se consigue en lenguas del tronco chibcha. Su sentido más antiguo parece significar "la Tierra Sagrada", la "tierra de los Antepasados", que es también el "Gran Útero de la Diosa Madre". […] El radical [KU] tendría en tunebo el significado de parentesco matrilineal. (Clarac 1996: 28).

Y agrega: "Mu-Ku-Tuy = Tierra (sagrada) de los antepasados del parentesco (matrilineal) de la Roca o la Piedra (este último término fue traducido por los habitantes del lugar, en la Sierra Sur)". El primer poblamiento fundacional tuvo lugar en la aldea La Veguilla. El cronista Luis Enrique Subero en la obra *Historia del Estado Mérida*, considera que debe haber ocurrido algún fenómeno natural, tal vez una gran creciente del río, pues el resguardo indígena quedó sepultado. Entonces los nativos sobrevivientes se trasladaron al sitio denominado hoy "Mucutuicito", y por la necesidad de expansión (agua y tierras para cultivo) a fines del siglo XIX, debieron trasladarse nuevamente hasta el lugar que ocupa actualmente, cuya antigüedad no sobrepasa los 150 años si tomamos en cuenta que las casas más antiguas no tienen más de 130 años.

Así pues, se encuentran en la parroquia Mucutuy y sus aldeas variedad de expresiones musicales tradicionales de carácter religioso, como son el canto de aguinaldos, procesiones de posadas del Niño Jesús, cantos de rosario, cantos de romances, paradura del Niño Jesús, los Reyes Magos, festejos de la Candelaria, procesiones de Semana Santa, que en confluencia con otras expresiones musicales como valses, bambucos, merengues andinos, joropos andinos, contradanzas, hacen de ese rincón apartado del estado Mérida una encantadora reserva de manifestaciones culturales antiguas conservadas y trasmitidas durante varios siglos, cuyo interés para la investigación y valoración patrimonial es indiscutible. En esta ocasión nos referiremos a las procesiones de posadas del Niño Jesús como estrategia de evangelización, sus antecedentes y características.



Vista aérea del pueblo de Mucutuy, rodeado por el río del mismo nombre
Fotografía: Cortesía Radiodifusora Comunitaria Pregón 95.7 FM.

Estrategias de evangelización

El proceso de penetración y conquista iniciado por los españoles en América, obedeció a un proyecto económico de la corona española. La empresa conquistadora tenía como norte la búsqueda de metales preciosos, los cuales no pudo encontrar en los parajes merideños. Es entonces cómo los primeros conquistadores, Juan Rodríguez Suárez, Juan de Maldonado y Pedro Bravo de Molina entre otros, no tuvieron más que conformarse con adaptar sus intenciones europeas a la organización política, económica y social que, aunque incipiente, existía para la época.

Con la invasión hispánica, ocurre el fenómeno de la transculturación, en donde América transforma su conciencia cultural con la autoconciencia occidental del siglo XVI. Uno de los caminos que tomó para este fin España fue la evangelización, pero esta evangelización no solo lo fue en un aspecto religioso, sino en todo

un aspecto sociocultural, con una gran potencia y decisión en casi todas las ramas del saber. De esta mixtura surge como reacción y oposición a la naturaleza histórico-cultural hispana un arte mestizo que fue la mezcla de ambas culturas, de un balanceado intercambio de valores y símbolos culturales, favorables por la flexibilidad del hispano, que permitió acrecentar el perfil americano ante el europeo, que poco a poco desembocaría en una disolución cultural entre ambos mundos (Campos 1989: 135).

Amado Moreno, al referirse a las poblaciones del sur merideño, refiere que para ese entonces "…las comunidades pobladoras del área fueron los Aricagua, los Mucutibiríes y Mucuchaches se extendían hacia los llanos de Zamora, actualmente el estado Barinas. Residían en Aricagua, Mucutuy y Mucuchachí…". Región que no escapa del "proceso para dominar y transformar una cultura, una sociedad, y crear así una realidad económica, social y cultural de acuerdo con los intereses y conveniencias de la Corona Española" (Amado Moreno 1986: 78). Y este proceso de transformación contó con diversas estrategias que buscan organizar el territorio "descubierto" e imponer su modelo jurídico, cultural, económico y religioso.

Junto con los conquistadores llegaron los padres misioneros, con el fin de convertir a los naturales a la fe cristiana y de "civilizarlos", vistiéndolos, enseñándolos a leer y escribir en castellano. Con respecto a la presencia de misioneros en Venezuela, Mariantonia Palacios señala:

> Los religiosos eran enviados desde España o directamente de algún otro territorio americano. Los dominicos actuaron en Cumaná, en los andes y en los llanos venezolanos; los franciscanos se establecieron en Trujillo, Barquisimeto, Carora, El Tocuyo, Caracas, Píritu, Sur del Orinoco. Los capuchinos fundaron en Cumaná, Maracaibo y el oriente de Venezuela […] Los agustinos poblaron los andes. Los jesuitas los llanos y la cuenca del Orinoco. (Palacios 2000: 46).

Según las fuentes consultadas, el modelo religioso en esta región merideña fue implantado por la orden de los Agustinos. Bastidas señala que "las misiones de Aricagua serán encargadas a los misioneros Agustinos, es decir, estos deberán adoctrinar, catequizar y castigar a los aborígenes" (Bastidas 1996: 313). Y tiene por finalidad engendrar, según las normas del sistema doctrinal y misionero de los agustinos

> […] amor y devoción así en las fiestas y misterios de la iglesia, como aborrecimiento a sus fiestas, ritos, ceremonias gentílicas, y a las supersticiones, agüeros y hechicerías diabólicas, trabajando días y noches en arrancar estas infernales raíces, extirpando cualquier asomo de

> gentilidad y no consintiendo el menor amago de superstición. (Calanche citado en Bastidas 1996: 328).

En la localidad de Mucutuy específicamente, se menciona que "en 1559 hay referencias al lugar como aldea indígena. En 1595 es una doctrina de los Padres Agustinos" (Paéz citado en Molina 2000: 68). Los misioneros se vieron en la necesidad de aprender muchas lenguas indígenas para poder transmitir su mensaje a una población numerosa y perteneciente a múltiples culturas, que se encontraba dispersa en un continente extraordinariamente extenso.

La fundación de pueblos de indios y de reducciones, en los que se concentró a la mayor parte de la población indígena, facilitó la labor de adoctrinamiento y la administración de los sacramentos a grandes masas de conversos, aunque siempre estuvo presente la pervivencia de la idolatría. En el primer momento se les permitió cantar y ejecutar sus instrumentos y hasta bailar los días de fiesta. Pero a pesar de la buena disposición de algunos misioneros, muchas veces los lugares y objetos rituales fueron destruidos. Isabel Aretz refiere que "a favor de la catequización, se compusieron letras en su lengua para que las cantaran los niños y se olvidaran de los 'cantares antiguos'" (Aretz 1990: 18). José Campos, por otra parte, refiere:

> Hay que considerar que la actividad de la religión cristiana en América, fue muy dominante como lo fue en Europa durante la contrareforma, llegando a fomentar durante la conquista y coloniaje de América, todas las artes con el fin de dirigirse hacia el culto de la religión cristiana. Este velar de la iglesia incluyó los cantos, bailes populares y las fiestas. (Campos 1989: 135).

Otra fórmula empleada para la cristianización de los indios fue la conocida como *doctrina*; se trataba del compromiso adquirido por el conquistador para que fueran evangelizados todos los indígenas que le habían correspondido en sus repartimientos. El convento fue el centro neurálgico de la evangelización y en torno a él se configuraron numerosas poblaciones. En él atendían los religiosos las necesidades espirituales de los nuevos cristianos, al mismo tiempo que las materiales, ya que junto a las dependencias de culto y habitación de los frailes disponían de enfermerías, escuelas y talleres. Los mismos misioneros desempeñaron un importante papel en la aculturación del indígena, al poner un especial empeño en su incorporación a las actividades artesanales de tradición europea, como parte destacada de su educación. En sus métodos están presentes muchas de las ideas procedentes de los movimientos utópicos de la edad media y del renacimiento, que encontraron en América un terreno propicio para su puesta en práctica, incluyendo el teatro litúrgico. Podemos, como ejemplo, mencionar al

fraile Filippo Salvatore Gilij, quien en 1741, destinado a las misiones jesuíticas del Orinoco, reseña que:

> A las veintidós horas de nuestro reloj se daba nuevamente el toque de doctrina. Pero la de la mañana se daba siempre en lenguas indias y la de la tarde en español. Al oscurecer el día, es decir, terminada la doctrina, recitaba yo con ellos el rosario, después del cual los cantores se reunían en la escuela y tocaban por algún tiempo los instrumentos músicos. De allí venían a mi casa y yo les enseñaba brevemente el modo de ayudar a misa, y debo decir que según con el paso del tiempo toda una nación se vuelve música, así todos saben ayudar decentemente a misa y recitar la doctrina cristiana. (Gilij citado en Palacios 2000: 173).

Con respecto a las procesiones hechas por las comunidades, el mismo fraile refiere: "El sábado son igualmente cantadas por los músicos las letanías de Nuestra Señora y muchas veces se va procesionalmente por las calles de la reducción cantando el rosario al uso de los españoles" (Gilij citado en Palacios 2000: 173). El Padre Xarque recogió los testimonios de diferentes misioneros que cubrieron buena parte del siglo XVII. En su libro tercero ofrece descripciones de festejos que en muchas partes perduran hasta hoy. Así en una descripción de una fiesta del Corpus leemos lo siguiente:

> Al fin de la Misa Solemne, se ordena la Procesión en la forma en que se practica en España, con Pendones, Luz parroquial, Guión, Palio, cuyas varas, a falta de sacerdote, llevan Acólitos, varios ternos de chirimías, con todos los Músicos, distribuidos en algunos coros que se alternan y corresponden. Mucha variedad de danzas sobre todo a lo español. (Xarque 1687 citado en Aretz 1990: 18).

Y en referencia a la doctrina en Mucutuy, nos informó el párroco Honneger Molina:

> Los Agustinos estaban […] pendientes, cuando venían a hacer una evangelización o movilización intensas, y sobre todo, lo de ellos estuvo muy dedicado a la catequesis. Los Agustinos estuvieron dándole la catequesis a la gente, y metieron las devociones de las procesiones que son españolas. Las misas de la madrugada las introdujeron los Agustinos, las fiestas patronales a los santos; esas son tradiciones que llegaron con los Agustinos. (comunicación personal, Honegger Molina, 2001).

En cuanto a la representación dramática, es de gran importancia señalar la influencia litúrgica en los dramas, misterios y moralidades del teatro medieval europeo, inspiradas en relatos bíblicos en latín y con música monofónica. Además, es bien conocido el carácter de representación simbólica que tiene una

gran parte de los ritos del catolicismo, empezando por la misa. En determinados momentos del año litúrgico, las ceremonias consisten en un diálogo dramático entre el Narrador, Cristo y los demás interlocutores de la Pasión. En las iglesias medievales se conmemoraba la Navidad con ingenuos diálogos en los que los ángeles anuncian a los pastores el magno acontecimiento. Campos menciona que

> La evangelización hispana no sólo se valió de la música y danza, sino también de todas las manifestaciones dramático–musicales como las danzas de Moros y Cristianos, tragicomedias, pasiones, comedias, autos sacramentales, danzas del Corpus Christi, a las cuales se adaptan los habitantes naturales, acostumbrados a expresiones rituales colectivas que las transformarían a su manera personal [...] (1989: 136).



Los santos personales en la misa. Mucutuy, estado Mérida, Venezuela
Fotografía: Rosa Iraima Sulbarán

Una de las más antiguas representaciones dramático-musicales que sobrevive, es la escena de la Resurrección, la cual pertenece al siglo X. Las instrucciones precisas para su representación han permanecido, entre otros, en el Tropario de Winchester. La música, la cual es en el estilo del canto llano, es decir, de estilo monofónico e interpretada por voces oscuras o masculinas, está dividida entre el ángel y las tres mujeres, quienes preguntan por el Cristo resurrecto (Hugues 1960: 24). A estas representaciones medievales se les denomina Drama litúrgico. Desde el siglo XIV hasta el XVI, el drama litúrgico se transformó en los misterios, que son servicios, bajo patrocinio secular y con empleo del idioma vernáculo. Se trataba de representaciones dramáticas con base en temas bíblicos, tales como la Vida de Jesús, los Actos de los Apóstoles y la Creación, ensambladas con gran suntuosidad y que en algunos casos continuaban durante un periodo de veinte o más días. Empleaban música solo incidentalmente, para procesiones, fanfarrias y danzas, y, una que otra vez, canciones populares. En Italia se les conocía como *sacre rappresentazioni* y en España y Portugal como *autos*.

Es en este encuentro y bajo las condiciones descritas que aparecen las procesiones de posadas como una expresión estratégica para evangelizar y/o adoctrinar a nuestros primeros pobladores. Cuenta la tradición que en el Convento de San Agustín Acolman, pueblo situado al norte de la Ciudad de México, fundado en 1539, habitado por frailes Agustinos, se inicio la costumbre de hacer unas posadas durante nueve noches consecutivas a partir de 16 de diciembre y que aquellos frailes, después de la enseñanza religiosa y a efecto de estimular la asistencia de los nativos, les obsequiaban frutas, dulces y golosinas. Con el tiempo, el Papa Sixto V (1529-1590), quien apoyó las misiones en Oriente y Suramérica, autorizó en 1587 la propuesta de los Agustinos, que consistía en que los propios indígenas representaran y cantaran el mencionado peregrinaje. De esta manera, en esos nueve días de posadas, los nativos eran catequizados. Esta tradición teatral que se encuentra en escasos lugares de América Latina, especialmente en México y Perú, sirvió a la orden de los Franciscanos como un medio para instruir a los nativos acerca del nacimiento de Cristo; así, mediante representaciones hechas por los mismos frailes, se aprovechaba la condición mimética de todo ser humano.

Las posadas en Mucutuy

En Mucutuy esta tradición se celebra en el mes de diciembre, durante nueve noches. Comienzan el 16 de diciembre hasta el 24 y conmemoran el viaje de María y José en su búsqueda de alojamiento antes del nacimiento de Jesús. Durante las nueve noches se distribuyen las procesiones de posadas en los diferentes sectores del pueblo, que está diligente por participar activamente en esta tradición. La preparación es digna de comentar, pues los niños o jóvenes que quieren representar a los santos personajes se acercan a la casa parroquial para que allí los preparen. En la procesión, que recorre cada noche un sector del pueblo, participan niños y jóvenes, representando a los personajes santos y pastores.



Preparación de la Virgen María en la casa parroquial

Guerrero señala:

> Las fiestas de Posadas [...] son especialmente dedicadas a los niños y jóvenes, para narrarles y explicarles el misterio del nacimiento de Jesús con la adoración que le tributan los pastores, personas humildes que fueron los primeros en ver el luminoso anuncio [...] (1989: 149).

Es de gran importancia para la comunidad la presencia del sacerdote párroco y sus monaguillos. Parte esencial de la festividad es pedir hospedaje mediante el canto de versos acompañados por una agrupación conformada por los instrumentos musicales lugareños, típicos andinos: cuatro, dos violines, una guitarra y un guitarro. Este último, el guitarro, es un instrumento de la familia de las guitarras, tradicional en las agrupaciones musicales de los andes merideños y que se encuentra en extinción. Su sonoridad se caracteriza por la armonía metálica de sus cuerdas. Al referirse al origen y carácter de las posadas, el párroco de Mucutuy, asevera:

> Las posadas como tal fue una fusión de elementos españoles donde tenemos la Virgen, los pastorcitos, todo esto que no es nuestro, eso sí lo heredamos de allá. Pero de acá le colocan a la posada ese recorrido casa por casa. Debe ser más que todo, ingenuidad, creatividad del pueblo de los Andes. (comunicación personal, Honegger Molina, 2001).

Y en cuanto al origen de las posadas en esa comunidad, el párroco expresa: "Las Posadas no las trajeron los Agustinos. ¡Eso es posterior!, cuando los Agustinos ya no estaban aquí. Yo encuentro esto reciente, o sea, a partir del Padre Adonai Noguera para acá. Antes la gente no lo recuerda". Y aclara:

> Donde es más antiguo, es en Acequias. Allá las posadas son más antiguas, allá está más pegado casi a la época de los padres Agustinos. Puede ser, quizás, tal vez, el origen. Los padres Agustinos dejaron esa parroquia en 1700-1710. Entonces allí pudiera haberse iniciado alguna experiencia de estas de posadas y de alguna actividad para prepararse a celebrar la venida del niño Jesús. (comunicación personal, Honegger Molina, 2001).

De estos testimonios podemos deducir dos aspectos fundamentales: por una parte, fue el Padre Adonai Noguera quien llevó la tradición de procesiones de posadas a Mucutuy. Por otra parte, el párroco del pueblo aclara que los Agustinos llevaron la mencionada tradición dramático musical de carácter religioso al pueblo vecino de Acequias, de donde es expandida a los pueblos vecinos, entre ellos, Mucutuy. Y agrega el citado párroco:

> Es más bien con la época cuando está la transición, que los Agustinos entregan las parroquias al clero Diocesano. Tampoco podían atender a

> todas las parroquias al mismo tiempo. Entonces los vacíos o la ausencia de ellos, el pueblo las fue llenando con algunas devociones populares, paralelas a los actos religiosos que ellos si pueden hacer. Entonces más bien aquí, en Canaguá y en Mucuchachí, el que sembró esta devoción fue el padre Adonai Noguera, quien estuvo aquí [en los pueblos del sur] desde 1907 más o menos hasta 1937. (comunicación personal, Honegger Molina, 2001).

Podemos entonces concluir que las procesiones de posadas, expresión dramático musical religiosa navideña, se originan en el convento agustino de Acolman, México, y es introducida a los pueblos del sur del estado Mérida y a Mucutuy como forma de evangelización por parte de los padres agustinos, quienes evangelizaron los andes venezolanos, a partir del siglo XVI. Revivida a principios del siglo XX por el padre Adonai Noguera, párroco de algunos de esos pueblos durante los primeros años del siglo XX.

En Mucutuy, se hacen tres peticiones en tres casas distintas que son prevenidas con antelación. La procesión, al llegar a la casa prevenida, la cual se identifica por la exhibición de un pequeño altar con las figuras de los santos en la puerta o zaguán, solicita, con el canto de versos, el favor de ser recibidos.

El otro grupo responde cantando desde dentro de la casa. En las dos primeras peticiones los anfitriones se niegan a dar el hospedaje, y en la tercera, lo conceden, con lo que todos estallan en júbilo por el feliz final de la travesía de los peregrinos. Los generosos dueños de casa ofrecen a los presentes un brindis navideño para celebrar. Después del canto el párroco reza un Ave María y un Padre Nuestro, para luego despedir la procesión con la bendición del hogar. Esto se repite sistemáticamente en grupos de tres, en todas las casas del sector que han sido seleccionadas cada noche de posadas, hasta haber recorrido toda la comunidad. Luego, toda la feligresía caminante, se dirige hasta la iglesia del pueblo, acompañados por los músicos interpretando valses y otras piezas de la región, donde termina la representación. Allí les abren las puertas, para que los sagrados personajes y la procesión, penetren y terminen el recorrido de esa noche. Es en la Iglesia donde, con mucha devoción, rezan la novena del Niño Jesús correspondiente a ese día de celebración. El coro de mujeres responde a esta novena, con versos cantados, que son acompañados por interludios musicales.



La casa prevenida se identifica por la exhibición de un pequeño altar con las figuras de los santos en la puerta o zaguán

Los versos y su acompañamiento musical varían de pueblo en pueblo. En el caso de Mucutuy, se cantan a dos voces dispuestas en terceras en la tonalidad de Re Mayor, presentando tres variantes o peticiones con el mismo acompañamiento musical de cuatro, guitarro, guitarra y en algunos casos, dos violines. Cada tres casas comienza de nuevo la primera petición o primera posada, estos son interpretados por todo el grupo de fieles asistentes. El párroco comenta:

> No son exactamente igual los versos que cantan acá con los que cantan en Canaguá, ni los que cantan en Aricagua, siempre tienen sus pequeñas variantes. Los de aquí son de los más completos que he escuchado; eso es lo que yo he podido apreciar. En Canaguá son más 'corticos'. Y repiten exactamente el mismo verso en cada casa. (comunicación personal, Honegger Molina, 2001).

Parte de la estrategia es que el párroco no es indispensable para celebrar esta tradición. Es decir, la figura eclesiástica no es necesaria para realizar las posadas. El párroco comenta nuevamente:

> Los feligreses me dicen 'Padre, si no está usted, no comenzamos la posada', pero resulta que no es necesario, la posada fue creada con otro fin, sin estar el sacerdote y sin que haga falta para nada, porque los protagonistas son ellos, que es lo interesante de esta fe popular. Los protagonistas son José, María, los pastorcitos, los músicos, la gente que canta y los que les acompañan. (comunicación personal, Honegger Molina, 2001).

A los devotos les preocupa la bendición de la casa. El padre les tranquiliza: "Les dejo agua bendita y ustedes le rezan un Padre Nuestro y un Ave María, y le echan a la casa que van a estar visitando y continúan, porque en esta celebración los protagonistas son ustedes" (comunicación personal, Honegger Molina, 2001).

Procesiones de posadas en el pueblo
Informante colaboradora: señora Lucinda Rojas de Rivas.
Edad: 50 años.
Lugar de nacimiento: Aldea Mucucharaní, Parroquia Mucutuy.
Ocupación: Oficios del hogar.

Primera Petición

1. Desde afuera	*2. Desde adentro*	*3. Desde afuera*
De larga Jornada,	Aquí no hay asilo,	Pues que despiadados,
Rendidos llegamos	Es la hora importuna	Sois a nuestro ruego
Y asilo imploramos	Y en parte ninguna	Y a otra parte luego,
Para descansar	Se puede albergar	Vamos a llamar.

Seguidamente rezan algunas oraciones y luego la bendición de la casa, con agua bendita.

Segunda Petición

1. Desde Afuera	*2. Desde Adentro*	*3. Desde Afuera*
Por piedad pedimos,	¿Quién causó esa pena?,	Sea el Señor bendito,
Nos deis un abrigo	Y el peso agobiado,	En nuestra amargura
Que el cielo es testigo,	Llega desmayado,	Y mejor ventura,
De nuestro penar	Auxilio implorar	Que sirva mandar.

4. Desde Afuera	*5. Desde Adentro*
Los que auxilio imploran,	No hay aquí siquiera,
Son dos caminantes,	Un lugar vació,
Que vienen errantes,	Que inmenso gentío,
Sin consuelo hallar	Lo vino a ocupar.

Tercera Petición

1. Desde Afuera	*2. Desde Adentro*	*3. Abriendo la puerta*
Abrid vuestras puertas, A dos desgraciados Que vienen cansados, Reposo a buscar	¿Quién a tales horas, En la noche helada Que le den posada, Viene a suplicar?	Eres tú José, Tu esposa es María, Entrad peregrinos, Que no os conocía



PRIMERA PETICIÓN, SEGUNDA PETICIÓN Y TERCERA PETICIÓN

Al llegar la procesión a la iglesia, los personajes principales, la Virgen María y San José, se sientan en el altar de la iglesia para que su importancia sea destacada. Estos personajes son representados por jóvenes del pueblo.

> En base a María y José, alrededor de ellos y por ellos, se celebran las posadas, precisamente buscando ese alojamiento, ese refugio para José y María, en esta época histórica y coyuntural que fue una realidad como la que vivieron en Belén. Fueron a Belén y todo estaba ocupado por el censo que Herodes había determinado realizar en ese lugar (comunicación personal, Honegger Molina, 2001).

En la iglesia
Informante: Señora Lucinda Rojas de Rivas.
Edad: 50 años.
Lugar de nacimiento: Aldea Mucucharaní.
Ocupación: Oficios del hogar.

Coro	*Solo*	*Coro*
Divinos caminantes	*Oh! Peregrina agradecida*	*Humildes peregrinos*
Entrad a descansar,	*Oh! bellísima María*	*Jesús, María y José*
Entrad que almas errantes	*Yo te ofrezco el alma mía*	*El alma os doy en prenda*
Os quieren hospedar	*Para que tenga posada.*	*Y el corazón también.*

Existen otros versos que cantan los feligreses en la iglesia, como preámbulo para iniciar la novena al Niño Jesús correspondiente a ese día. Quien encabeza la novena inicia la ceremonia con la señal de la cruz, la cual es acompañada por todos. Los versos de la novena se alternan con versos cantados por los asistentes, llenos de devoción.

Dulce Jesús mío
Mi Niño adorado
Ven a nuestras almas
Ven no tardes tanto
Ven… ven…
Ven, no tardes tanto.

Ven, ven, ven…
Ven a nuestras almas, mi niño (Bis)
Ven a nuestras almas…
Ven, no tardes tanto, no tardes tanto
Jesús, ven ven



Imagen de los santos personajes en la petición de la posada
Fotografía: Rosa I. Sulbarán Z

Luego se reza la oración que corresponde a ese día de la novena y se finaliza con la oración a la Santísima Virgen. Es de destacar que en los cantos de posada tienen un papel preponderante las damas y niñas jóvenes del pueblo, quienes son las que lideran el canto. El nombre de agrupación es "Cantadoras de Rosario Niño Jesús". Nos llama la atención esta agrupación musical femenina, puesto que el canto de velorios en esas comunidades se ha reservado a los hombres. Las mujeres se encargan tradicionalmente de los arreglos de la casa y preparación de la comida que se brinda a los invitados.

A manera de cierre

Desde la concepción hasta la muerte, la vida del hombre en la época colonial estaba indisolublemente unida a la Iglesia. En este sentido, el estudio etnográfico y análisis crítico de las procesiones de posadas como manifestación musical dramático-religiosa que se practica en los Pueblos del Sur del estado Mérida, vistas a la luz de la historia, muestra la presencia de la Encomienda, la evangelización y la doctrina como elementos del sistema colonial español en estos parajes del sur merideño, elementos estos que han contribuido a unificar y homogeneizar América, producto de la contrarreforma, integrando la pluralidad del nuevo mundo con el modelo de la "cultura superior". Manifestaciones similares se ven en algunos lugares de México y Perú.

Desde la perspectiva del complejo mito-rito, podemos asegurar que las posadas del niño Jesús son una complejidad de tres complejidades previas: la referente a la forma única que une inextricablemente expresión verbal-tipo poética como canto, que corre, incursa conjuntamente con la expresión corporal festiva; y tercera, las dos anteriores son una, en acción como expresión-representación de uno de los misterios del evangelio: el cómo y el porqué del Niño Dios.

Desde la perspectiva de los estudios religiosos y mitológicos, López Sanz expresa:

> Toda tradición mítica y religiosa es en sí un gran esquema conceptual, pues organiza a su modo la experiencia humana de una manera accesible y manejable. El papel que la ilusión y la creencia, como sustento de tales tradiciones juegan en la vida y la experiencia del ser humano, aparte de ser polémica esencial de la filosofía, muestra que todo lenguaje compartido descansa más en estos atributos o fenómenos humanos que en las divergencias e interpretaciones que dan lugar. Esta perspectiva, (…), necesita, sin embargo, de una visión trascendental, según la cual, la experiencia humana comporta de hecho reglas de conducta compartidas, a priori constrictivas y especificables. De esta normativa y reglas de conducta se encargan a su modo los ritos, los juegos y los actos

> constitucionales que acompañan siempre a la ilusión y a la creencia. (López-Sanz 2001: 16).

Las posadas en Mucutuy gozan actualmente de una vigencia que se nutre en el marco de la tradicionalidad –entendiendo éesta como el encadenamiento formal que señala la continuidad entre el pasado heredado y la recepción que del mismo realizamos–, afirmando así la enorme importancia del elemento dramático-musical en una de las manifestaciones religiosas más antiguas que se conoce en los Andes venezolanos.

Referencias citadas

Amado Moreno. 1986. *Espacio y sociedad en el estado Mérida*. Mérida: ULA.

Aretz, Isabel. 1990. "La música en Suramérica según cronistas, misioneros y viajeros (siglos XVI al XX)". En: *Anuario de la Fundación de Etnomusicología y Folklore 1991, I*, pp. 9-31. Caracas: CONAC, OEA, FUNDEF.

Bastidas, Luis. 1996. El "contacto" con el español y las transformaciones simbólicas. En: Jacqueline Clarac (comp.), *Mérida a través del tiempo,* pp. 283-420. Mérida: ULA.

Campos, José. 1989. Los primeros músicos españoles llegados al Perú y los siguientes mestizajes musicales producidos en el Perú. *Revista Musical de Venezuela*, 28 (X): 126-148.

Clarac, Jacqueline. 1996. "Las antiguas etnias de Mérida". En: Jacqueline Clarac (comp.), *Mérida a través del tiempo,* pp. 27-29. Mérida: ULA.

Guerrero, Raúl. 1989. Cantos populares mexicanos de navidad en el estado de Hidalgo. *Revista Musical de Venezuela*, 28 (X): 148-165.

Hugues, Dam Anselm. 1960. *The history of music in sound. V. II. Early medieval music up to 1300. [Historia de la música en sonido. Vol. II. Música medieval antigua hasta 1300]*. New York: Oxford University Press, RCA Victor.

López-Sanz, Rafael. 2001. El Dorado también es amazónico. *Opción*. (34): 11-21.

Molina, Honneger. 2000. *Apuntes para la historia de Canaguá y los pueblos del Sur de Mérida*. Mérida: Gobernación del Estado Mérida.

_____. 2001, 18 de diciembre. MUCUTUY: Pasado y presente. *Frontera*, C1.

Moreno, Amado. 1986. *Espacio y sociedad en el estado Mérida*. Mérida: ULA.

Palacios, Mariantonia. 2000. *Noticias musicales en los cronistas de la Venezuela de los siglos XVI-XVIII*. Caracas: Fundación Vicente Emilio Sojo.

Rivas, José Eustorgio. 1976. *El sur merideño canta a Venezuela*. Caracas: Sociedad de hijos y amigos de los pueblos del sur del Estado Mérida.

_____. 1980. *Voces populares del sur merideño*. Mérida: ULA.

El cantador elorzano y la música llanera[1]

Carlos Raúl Camacho Acosta[2]

Introducción

En esta investigación se conceptualiza "cantador elorzano" siguiendo dos criterios: (a) a la persona nacida en Elorza y que canta música llanera profesional o no (canta en bailes familiares y otros lugares), o es compositor; y (b) personas nacidas en el estado Apure y vienen a cantar a las fiestas y ferias de Elorza (festivaleros o no). Y entendemos que la música llanera campesina, según Jiménez (2012), es la música original, la que narra las vivencias del campo, las injusticias de los políticos, los amores de verdad, conserva el lenguaje verdadero del campo, así como sus ritmos, instrumentos, y todo el ambiente necesario para que sea tradición, es universal siendo criolla. Asimismo, Olmo (1992) infiere que la canción llanera es historia mantenida durante décadas, es transmitida de generación en generación, reproduce aspectos ideológicos, expresa las vivencias y la vida cotidiana, la autenticidad del quehacer del llano, aceptada y asumida por el pueblo.

---

1 Original tomado de: Acosta, Carlos Camacho. 2011. El cantador elorzano y la música llanera. *Boletín Antropológico*. (82): 163-189.

2 Carlos R. Camacho A. (Caracas) es pedagogo en el área de Biología y Ciencias Generales, del Instituto Universitario Pedagógico de Caracas; licenciado en Educación, mención Biología, de la Universidad de Los Andes (ULA); con estudios de postgrado en Administración Ambiental en el Instituto Universitario Politécnico de las Fuerzas Armadas Nacionales; magíster en Desarrollo Agrario, en la ULA; doctor en Educación, por la Universidad Pedagógica Libertador; doctor en Antropología, de la ULA; y Posdoctorado en Gerencia para el Desarrollo Humano, en la ULA. Además, cursó estudios en Formación Ambiental en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Ambientales (FLACAM) Cátedra UNESCO para el Desarrollo Sustentable, en La Plata. Argentina. Fue docente contratado en la Universidad Sur del Lago y ejerce como profesor titular en la Facultad de Humanidades y Educación de la ULA. Se dedica a la línea de investigación en educación, ambiente y calidad de vida; en antropología ha trabajado el tema de la protoantropología con los estudios de las investigaciones de Francisco Tamayo a principio del siglo XX y ha incursionado en etnografías en la zona de los llanos venezolanos.

El término identidad se conceptualiza como el sentimiento por parte de un individuo de pertenecer a un grupo social de tamaño variable con el que comparte determinados rasgos, valores y símbolos, siendo posicional y relacional. Según lo planteado por Vargas (2005), la identidad social incluye un sistema de significaciones socialmente establecido y que surgen de las experiencias y percepciones que ocurren en un contexto social, en circunstancias que configuran una historia común y compartida por el grupo.

En el caso de la identidad llanera en el estado Apure, la misma estaría referida a esos rasgos, valores y símbolos que identifican al individuo que habita ese contexto sociohistórico, natural, y que lo hace diferente al resto de los ciudadanos venezolanos. Tal es el caso del cantante apureño Eneas Perdomo (†), responsable de la canción "Fiesta en Elorza", y del cantante elorzano Jorge Guerrero, este último representante genuino de la población de Elorza en el estado Apure, como lo señala Botello (2009); ambos cantantes han sido multiplicadores de esa enseñanza musical en el estado Apure y el resto del país. También existen otros cantantes elorzanos como: José García, Ildo Rojas, José Humberto Castillo, Juancito Rodríguez y Juan Chiquito, entre otros, que promueven la identidad cultural de Elorza (comunicación personal de Y. Rojas, Elorza, estado Apure, marzo de 2009).

La población del Elorza, "Capital Folclórica de Venezuela", fue fundada en 1774 por Justo de Granada, está ubicada en la región de los llanos occidentales a orilla del río Arauca, con una superficie de 10.298 kms², una altitud de 90,74 msnm y una temperatura promedio de 27,5°C (clima tropical de sabana). Hasta 1924 fue el límite con Colombia (Botello 2009). Es la capital del municipio Rómulo Gallegos, Distrito Especial Alto Apure del estado Apure, con una población aproximada de 22.000 habitantes para el año 2006. El nombre de Elorza es un homenaje al prócer José Andrés Elorza, héroe de la independencia venezolana.

El llanero venezolano es gran aficionado a la música y la interpreta con mucho sentimiento, de los instrumentos musicales destaca el cuatro, el que utiliza como instrumento solista o como acompañante de cantantes y copleros para interpretar los mas diversos géneros del llano: golpes, pasajes, corridos y tonos de velorios, entre otros. Al igual que el arpa, y en muchos casos como su sustituto, el cuatro es acompañado de maracas y resultan instrumentos excepcionales para la ejecución de lo que ha sido considerado como el baile nacional venezolano: "el joropo" en todos sus ritmos –seis por derecho, quirpa, periquera, pajarillo, zumba que zumba, etc.–. El llanero mantiene vigente los festivales folclóricos y las festividades populares propiamente dichas; tal es el caso de las fiestas y ferias de Elorza en honor a su Santo Patrón San José y donde se celebra el Festival Criollo Doña Bárbara de Oro, con baile de joropo conocido como "El Joropazo", con participación de cantantes venezolanos y colombianos.

Según Gollo (2006), el hombre llega a ser humano, se convierte en hombre porque el arte hace al hombre. El hombre descubre la profundidad del ser a través de la música; la música nos hace descubrir los misterios del cielo sin temor, sin riegos ni miedos; nos hace encontrar la armonía para que no nos ahogue la tristeza y ni nos golpee. La música permite hacer definiciones, es un hecho concreto que sirve para determinar el arte auditivo; define y determina la cualidad de una cultura, llamada Identidad Cultural.

En Venezuela se han hecho intentos para considerar al cantante llanero y su música, sus manifestaciones narrativas, de la tradición oral y su tradición mágico-religiosa como una estrategia de identidad nacional y desarrollo cultural, destacándose diversas iniciativas, entre las que destacan: (a) diversidad de literatura, entre la que resalta "Florentino y El Diablo", de Alberto Arvelo Torrealba; (b) programas en todas las emisoras de radio del país y también en los canales de televisión, tales como los programa de la Fundación Bigott, además de Al Son de Venezuela y Vibrando con Venezuela, transmitidos por el canal televisivo Venevisión; Querencias y Vivencias transmitidos por Venezolana de Televisión (VTV) y TVES. Últimamente el programa MP3 Gira Latina, Música para el 3er Mileno, utilizó como escenario musical a nuestros llanos venezolanos donde se pudo apreciar la relevancia de nuestros cantantes llaneros y su música vinculada al entorno donde habitan; (c) también han existido actividades académicas en respaldo a esta temática del cantante llanero y la música, tales como: las Primeras Jornadas en Defensa del Patrimonio Arqueológico y Etnohistórico de Barinas, en Homenaje a José Vicente Abreu, en la ciudad de Barinas, organizado por la Universidad Nacional Experimental de los Llanos "Ezequiel Zamora" (UNELLEZ), en 1987; el I Seminario Nacional sobre el Llano y los Llaneros, en Barinas, en 1989; el II Seminario Nacional sobre el Llano y los Llaneros, en San Fernando de Apure-UNELLEZ, en 1990; y el VII Simposio Internacional de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos y VIII Seminario Nacional del Llano y los Llaneros en San Carlos de Austria estado Cojedes, en 2003; también se suma el III Encuentro Nacional de la Cultura Llanera "José León Tapia", en San Juan de los Morros en 2011; entre otros; (d) temática obligatoria en las escuelas de arte y música, recientemente, en el año 2011, fue inaugurado para tales fines el Instituto Museo de las Culturas del Llano, en Barinas; y (e) el actual presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Rafael Chávez Fría, se ha constituido en un representante genuino y difusor de nuestra música llanera, cuestión poco vista en nuestro país. En la actualidad se ha desarrollado una política cultural inclusiva, la cual tiene como misión proteger y promover la diversidad cultural.

Los artículos 98, 99, 100 y 101 presentes en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999) enuncian claramente los principios constitucionales en materia cultural.

También existe una normativa que favorece la difusión de nuestra música llanera presente en los artículos 13 y 14 de la Ley de Responsabilidad Social en Radio y Televisión (Ley Resorte 2010) que se refieren al apoyo y fomento de los productores nacionales independientes y a la difusión de sus obras musicales en no menos de 50% de la programación radioeléctrica. El artículo 14 de la Ley de Responsabilidad Social de Radio y Televisión establece que una de cada dos canciones sonadas debe ser una obra musical venezolana, y una de cada cuatro debe ser de tradición.

La situación descrita sirve de partida para esta investigación cuyo propósito general es estudiar al ser humano a través de la música, en este caso al cantador elorzano y la música llanera en su contexto: la población de "Elorza" en el estado Apure, con el fin de producir conocimiento novedoso y un documental que pudiera contribuir a difundir y mejorar la calidad de esta enseñanza musical en el estado Apure y el resto del país.

Metodología

Esta investigación fue de tipo cualitativa, de campo y descriptiva. Fundamentada en el paradigma interpretativo, se usó el método etnográfico y la técnica de entrevista en profundidad a informantes relacionados con la temática en cuestión. También se realizaron tomas en video para la elaboración de un documental complementario.

Se procedió a la revisión de referencias sobre el ser humano y la música en el ámbito internacional y nacional, además sobre las diferentes normativas que conforman el marco legal que favorece nuestra música llanera; adicionalmente se hicieron consultas sobre eventos realizados en Venezuela relacionados con la identidad cultural del cantante llanero a través de la música llanera, entre la que destaca: el Seminario Nacional sobre El Llano y los Llaneros (en 1992) y el VII Simposio Internacional de Historia de Los Llanos Colombo-Venezolanos y el VIII Seminario Nacional del Llano y Los Llaneros (en 2003), entre otros, para además abracar el objetivo referido a esta investigación.

El trabajo tuvo un enfoque etnográfico en el que se hizo una primera aproximación a la población de Elorza para conversar y conocer sobre las variables que conforman la temática del ser humano y la música. Se realizó una reunión con la profesora Elda Espinoza, directora del Complejo Cultural "Cultores de Elorza" en la población de Elorza, para la ubicación de los informantes. Posteriormente se realizaron convivencias y compartir con los pobladores, además de observaciones directas y entrevistas. De igual manera se buscó que cada informante abordara la temática en cuestión desde la perspectiva de su profesión. El grupo de estudio o informantes estuvo conformados por: José Moreno (cantante y tocador del arpa),

Pablo Tiberio Querales (compositor), Ramón Eleuterio Vargas (cantante), José Salazar (cantante), José Araque (cantante), Yanira Rojas (cantante), José Ramírez (festivalero) y Pedro Calzadilla (compositor).

Para el manejo de la entrevista, se consideró a Martínez (1998). La entrevista se realizó en forma de diálogo coloquial, lo que permitió formarse una imagen de la personalidad de los informantes con el propósito de cumplir con los objetivos de la investigación. También se realizó un documental con el apoyo del licenciado en Comunicación Social, Carlos Alberto Camacho Valero, perteneciente al canal comunitario Tatuy TV en la ciudad de Mérida.

El procedimiento se organizó en etapas: (a) guía de entrevistas y aspectos administrativos; (b) desarrollo de las entrevistas; (c) transcripción; (d) categorización de las entrevistas y procesamiento de la información; y (d) discusión de los resultados. La guía de entrevista estuvo conformada por las siguientes preguntas: 1) Conversemos sobre sus inicios con la música llanera; 2) ¿Cuáles son sus motivos de inspiración para la elaboración de la música llanera?; 3) ¿Será el guayabo motivo para que el cantante elorzano realice su música llanera? Explique; y 4) ¿Será que la música llanera fundamenta la existencia del cantante elorzano? Explique.

Seguidamente se fue considerando lo expresado por cada informante y lo encontrado en documentos. Esto permitió conocer las experiencias de cada informante con base en su relación con la música llanera, asimismo se aplicó la técnica de la triangulación según Kemmis (citado por Pérez 1998), para demostrar que las respuestas entre los informantes para un mismo objetivo de la investigación coincidían. Los documentos fueron sometidos al análisis de contenido, categorización, comparación y al razonamiento lógico del investigador. Del análisis e interpretación de las entrevistas efectuadas al grupo de informantes surge un cuerpo de ideas que pudieran contribuir a mejorar la comprensión de la relación entre el cantante elorzano y la música llanera.

Resultados y discusión

Inicio del cantante elorzano con la música

Para determinar el inicio del cantante elorzano con la música, se procedió a comparar la información suministrada por los informantes: José Moreno (JM), Pablo Tiberio Querales (PTQ), Ramón Eleuterio Vargas (REV), José Salazar (JS), José Araque (JA), Yanira Rojas (YR), Pedro Calzadilla (PC) y José Ramírez (JR). A continuación se muestran las informaciones.

Inicio del cantante elorzano con la música llanera

JM: yo aprendí prácticamente porque mi hermano mayor nos enseñó a tocar cuatro. Y al arpa aprendí prácticamente solo, me puse y aprendí que si argo y bueno me gustó mucho y sigo tocando por ahí […] Tuve tíos que son músicos… Y bueno, yo le agarré tanto amor al arpa que, yo siendo menor de edad, los músicos iban a hablar con mi papá para quitarme prestado para que yo tocara. Porque yo quería aprender… yo iba a las fiesta era a ver el músico tocar y escuchar la música, porque eso es lo mío. Y yo le agarré tanto amor, entonces cuando yo estaba acompañando a los músicos, y se paraban y dejaban el arpa sola, yo me ponía a puntear el arpa, y le fui agarrando saborcito y aprendí […] soy músico de tocar en el campo […] donde se toca toda la noche, todo un día sin dormir, sin descansar, y eso que llaman baile de joropo toda la noche.

PTQ: Siempre he sido un compositor […] Siempre cargo la música archivada en alguna parte de mi corazón. Y la suelto a la superficie cultural cuando me provoca, o cuando algún resorte de mi pensamiento se mueve para defender los intereses del folclor, expresando magistralmente mis valores culturales […] con una creación jovial, vigorosa, llena de armonía, de sensibilidad humana. Donde demuestro la elegancia del verso, y el motivo que va relacionado con el ancestro auténtico de la llanura.

REV: Carajo, bueno desde los 12 años. ¡Yo tuve un entrenamiento con unos cantadores viejos! Sabaneros. Yo llegaba y me montaba en un burro, él en la silla y yo en el anca, y nos poníamos a contrapuntear… él enseñándome, dándome clases… Rafael María Zamora era un cantante, me dio clases y así me fui formando… Bueno y ahí cuando me formé un hombrecito de 13, 14 años, en las fiestas me ponían una sillita pa'igualar con los grandes. ¡Ajá! ¡Pa'cantá! … tengo composiciones, con las que comencé a cantar… "El Menoreño".

JS: Porque me nació en la casa. Yo nací con eso y me nació aquel deseo de cantar. Y tenía un tío que era músico y siempre yo le decía: "Tío, yo quiero que usted me saque a los bailes, porque yo quiero contrapuntear con esa gente". Yo miraba a la gente que cantaba y todos se alegraban y entonces me nació aquello, de que yo también tenía que contrapuntear con los copleros en los bailes sabaneros.

JA: Yo soy cantante, porque creo que nací pa' eso. Porque yo canto desde muy pequeño, desde que tuve uso de razón. Ya a los 5 años mi papá acostumbraba a celebrarme el cumpleaños… y me ponía música llanera para que yo aprendiera a cantar con los copleros que llegaban.

> Entonces, yo me ponía y él me ponía con ellos… Y digo yo, que nací con eso.
>
> YR: Bueno, es algo que nació conmigo, porque aparte de ser auténtica llanera, como me catalogo yo misma… vengo de una descendencia de músicos. Mis padres son músicos, tanto la familia de mi padre, como la familia de mi madre: son músicos, cantantes, copleros y bueno, creo que traigo un poco de esa descendencia. Y, nació conmigo ese don en la sangre, y desde que tengo uso de razón, desde que yo recuerdo, así lo he expuesto. He sido, pues, una gran amante de la música llanera, y para mí es algo vital, es algo que vive conmigo todos los días.
>
> PC: Soy compositor desde hace 12 años. Me crié con la música llanera en el hato donde nací, en la Balcera, donde se ejecutaba la música llanera purita, la criollita: arpa, cuatro y maracas; a veces pura arpa, entonces, se me inculcó en el alma, en la sangre. De ahí me fui a estudiar a San Cristóbal, en donde por instinto busqué algo donde hubiera un arpa y me encontré una fábrica de instrumentos, donde hacían arpas, allí empecé a conocer el arpa.
>
> JR: comencé a cantar a los 20 años de edad […] Bueno, porque me salió, Yo casi no escuchaba música. Y de repente conocí a unos amigos festivaleros, por ahí, parrandeando y de repente me salió y entre amigos, estaba contrapunteando con uno de ellos… ¡Con ellos aprendí a cantar!… He participado casi en 100 festivales.

Respecto a lo cotejado anteriormente, el autor de esta investigación considera que los inicios del cantante elorzano con la música llanera obedecen a múltiples factores entre los que destacan: familiares, autodidactas, sentimientos de amor, deseo de aprender, tocando y escuchando, curioseando y ejercitándose, participando; entrenamiento, cantando en fiestas; el deseo de participar en bailes; convivir en un hogar de músicos; ser criado con la música llanera; andando con amigos festivaleros, entre otros.

También se observan algunas categorías y subcategorías que se resumen en la tabla 1 y que seguidamente se ilustran con algunas ideas expresada por los informantes.

Categorías	Subcategorías	Categorías	Subcategorías
Familia	Hermanos	Sentimientos	Amor
	Tíos		Deseos
	Músicos		Vital
	Padres	Amigos	
	Lugar de Crianza		
	Hogar		
Autodidacta			
Entrenamiento	Cantadores		
Participando			

Tabla 1. Categorías y subcategorías derivadas de las entrevistas a los informantes relativas a sus inicios con la música llanera. Elorza, estado Apure. 2009

a) *Familia*: … yo aprendí prácticamente porque mi hermano mayor nos enseñó a tocar cuatro... Tuve tíos que son músicos… Porque me nació en la casa. Yo nací con eso y me nació aquel deseo de cantar… Y tenía un tío que era músico y siempre yo le decía: "Tío, yo quiero que usted me saque a los bailes"… Yo soy cantante, porque creo que nací pa' eso. Porque yo canto desde muy pequeño, desde que tuve uso de razón. Ya a los 5 años mi papá acostumbraba a celebrarme el cumpleaños... vengo de una descendencia de músicos. Mis padres son músicos, tanto la familia de mi padre, como la familia de mi madre: son músicos, cantantes, copleros y bueno, creo que traigo un poco de esa descendencia. Y, nació conmigo ese don en la sangre…

b) *Autodidacta*: … Siempre he sido un compositor… Siempre cargo la música archivada en alguna parte de mi corazón… Soy compositor desde hace 12 años. Me crié con la música llanera en el hato donde nací, en la Balcera, donde se ejecutaba la música llanera purita, la criollita: arpa, cuatro y maracas…

c) *Entrenamiento*: bueno desde los 12 años. ¡Yo tuve un entrenamiento con unos cantadores viejos! Sabaneros…. y nos poníamos a contrapuntear, él enseñándome, dándome clases, como era que se cantaba…

d) *Participando*: … cuando me formé un hombrecito de 13, 14 años, en las fiestas me ponían una sillita pa'igualar con los grandes. ¡Ajá! ¡Pa'cantá!… y me ponía música llanera para que yo aprendiera a cantar con los copleros que llegaban… yo estaba acompañando a los músicos, y se paraban y dejaban el arpa sola, yo me ponía a puntear el arpa, y le fui agarrando saborcito y aprendí…

e) *Sentimientos*: … yo le agarré tanto amor al arpa que, yo siendo menor de edad, entonces los músicos iban a hablar con mi papá para quitarme prestado para que yo tocara… Yo miraba a la gente que cantaba y todos se alegraban y entonces me nació aquello, de que yo también tenía que contrapuntear con los copleros en los bailes sabaneros… nació conmigo ese don en la sangre, y desde que tengo uso de razón, desde que yo recuerdo, así lo he expuesto. He sido, pues, una gran amante de la música llanera, y para mí es algo vital, es algo que vive conmigo todos los días…

f) *Amigos*: … de repente conocí a unos amigos festivaleros, por ahí, parrandeando y de repente me salió y entre amigos, estaba contrapunteando con uno de ellos. […] ¡Con ellos aprendí a cantar! […] He participado casi en 100 festivales…

La inspiración del cantante elorzano para elaborar música llanera

Para demostrar que el cantante elorzano siempre tiene un motivo de inspiración para elaborar su música llanera, se procedió a examinar la información suministrada por los siguientes informantes: José Moreno (JM), Pablo Tiberio Querales (PTQ), Ramón Eleuterio Vargas (REV), José Salazar (JS), José Araque (JA), Yanira Rojas (YR), José Ramírez (JR) y Pedro Calzadilla (PC). A continuación se muestran las informaciones.

La inspiración del cantante elorzano para elaborar su música

> JM: Bueno, nosotros los llaneros como uno se cría aquí en estos campos… lejos del pueblo […] Entonces, uno […] acostumbra a tener cuatro y a tener arpa y… uno le agarra mucho amor a la música […] como uno vive trabajando con ganado… va arriando un ganado y uno va sacando una canción al ganado y uno le va cantando a la vaca […] Vamos a poner que arguna vaca se llame "Pato Real" y uno canta "*Pato Real, Pato Real, busque rodeo, Pato Real*"… hay vacas que para ordeñarlas son bravas… Entonces, uno la manosea, la pega en el botalón, y le canta: "*póngase vieja, póngase, póngase*..." […] Si, también […] nombramos las garzas, las corocoras […] cantamos improvisado en esas fiestas llaneras. Uno manda a tocar: ¡tócame un gabán ahí! y a uno le sale, le pone letra ahí, y más cuando uno se está tomando la curdita. Sí, a los árboles también uno le canta, por lo menos al "Merecure" uno le canta. Hay una canción que se llama el "Merecure" […] muy buena para contrapuntear.
>
> PTQ: […] de mi llano, de mis esteros, de mis lagunas. Eso vienen muchos recuerdos […] el compositor […] se fija en todo: en un pajarito

volando, en un caballo orinando, en un caballo relinchando, en un toro escarbando. Todas son inspiraciones que le da el llano a uno.

REV: De donde yo nací, saqué una composición, que dice:

Yo tengo un rancho en Elorza, frente al río Arauca,
a'onde se celebran fiestas, con cuatro, arpas y maracas!
Se entusiasman las señoras, y se alegran las muchachas!
Nacío y críao en Menoreño, Ramón Eleuterio Vargas!
Yo me formé en Santa Clara, enfrente al río Arauca!
Ahí fue donde aprendí a cazar palometas y curvinatas!
Adiós Hato Menoreño, recuerdo de mis añoranzas!
Muchacho pantalón corto, yo trabajaba en ese hato!
Fui amansador de caballos y ordeñador de vacas!
Cuando un toro estaba bravo, yo le salía con la manta!
Fui sacador de tareas, con machete y garabato!
Jalador de parihuelas y sacaba tarea con hacha!
Bastante te navegué, caudaloso río Arauca ¡
Yo salía de San Fernando, a canalete y palanca!
No me acuerdo cuántas veces mi río que yo dormí en tu barranca!
Yo a las cinco de la mañana, yo continuaba la marcha!
Me espantaba la Chenchena, con el río y la palanca!
Salía la garza morena y espanta la garza blanca!
Volando de costa a costa, le miraba en la mañana!
La gaviota y la matraca.
Se oía berrear al becerro y le contestaba la vaca!
Escuchaba pitar al toro, en Caseta y la Mata!
Y el relinche del caballo, recogiendo las potrancas!

JS: […] el motivo es cantarle al amor y cantarle al llano […] Pero a veces también uno canta y cuando siente un golpe […] se le muere un familiar a uno, a veces uno va, por lo menos a donde uno nace y mira aquella casita, donde uno nació, donde uno se crió, ¿me entiendes? Eso es expresión de tristeza, de ahí uno se inspira y puede sacar una canción de aquel motivo… Y cuando, por lo menos, uno se inspira en el llano, uno se va a la sabana y mira el ganao y mira las garzas, ve los pajaritos. Llega a un caño, mira un chigüire, todo eso es un motivo.

JA: […] porque para hacer una canción tiene que haber una vivencia, tiene que haber un motivo, porque si no, no se escribe. No hayas inspiración para escribir. Tú para escribir una canción tiene que sucederte algo, ver algo, porque, de lo contrario, no la puedes hacer. La letra es parte de la experiencia de la vida de uno.

> YR: […] motivo de inspiración. Yo veo aquel gavilán, aquel cari-cari que va volando allá, y eso inmediatamente me da para componer un verso. Y así, la brisa mañanera, tú sales en mañana de tu casa para el trabajo, a veces pa' buscar la carne, el sala'o pa' el almuerzo, y la brisa mañanera te inspira, llega un momento en que la brisa te pegó tan sabroso en la cara, en el rostro, que te viene un verso a la mente. Y te encuentras con un conocido en la esquina y de una vez te saluda: ¡Epa! ¡Épale, hermano! y de una vez te echa un verso. Aquí cualquier cosa te inspira, una vivencia propia, una realidad que tu viva, una etapa de tu vida que tú vivas, eso es inspiración para uno. Un río, de las aguas que pasan, eso es motivo de inspiración.
>
> JR: […] hay de cierto modo mucha manera de interpretar la música… habemos algunos que somos tímidos, le cantamos a una mujer por decirle palabras de amor en un mensaje de la canción, otros porque nos gusta el llano... miramos un paisaje… las garzas, eso tiene muchas cosas para inspirarse.
>
> PC: […] hay una situación en donde uno absorbe la situación de otra persona. Alguien me cuenta una situación y yo la tomo para mí y escribo una canción, muchas canciones he hecho así. Pero para mí escribir una canción es mi situación de escape, mi momento de esparción, yo me voy llenando de situaciones hasta que escribo una canción […] llegando un momento en que voy en el carro viajando y me toca orillarme a un lado y con cualquier lápiz y papel escribo parte de una canción.

Con respecto a lo examinado anteriormente, el autor de esta investigación evidencia que los cantantes elorzanos se inspiran en diverso motivos para elaborar su música llanera, entre los que destacan: seres humanos, elementos culturales y sus sentimientos; uso del ambiente natural llanero; y sus elementos e instrumentos de trabajo, entre otros.

Al analizar las entrevistas realizadas a los cantores elorzanos se observan algunas categorías y subcategorías que se resumen en el tabla 2.

Categorías	**Subcategorías**	**Categorías**	**Subcategorías**
El ser humano	Hombres	Ambiente natural llanero	Flora
	Mujeres		Fauna
	Muerte		Aire
Elementos culturales	Sombrero		Agua

	Campechana		Suelo
Sentimientos	Alegría	Instrumentos de trabajo	
	Tristeza	Vivencias	
	Amor		

Tabla 2. Categorías y subcategorías derivadas de las entrevistas a los cantadores de Elorza relativa a la inspiración del cantante elorzano para elaborar su música. Elorza, Estado Apure. 2009

A continuación se presentan algunas categorías y subcategorías de la tabla 2 con el contenido de ideas expresadas por los cantadores elorzanos referidos a sus motivos de inspiración para elaborar la música llanera.

a) *El ser humano*: … por motivo de que lo deja una mujer, se le muere un familiar a uno… Y te encuentras con un conocido en la esquina y de una vez te saluda: ¡Epa! ¡Épale, hermano! y de una vez te echa un verso. Aquí cualquier cosa te inspira, una vivencia propia, una realidad que tú vivas, una etapa de tu vida que tú vivas, eso es inspiración para uno… habemos algunos que somos tímidos, le cantamos a una mujer por decirle palabras de amor en un mensaje de la canción… hay una situación en donde uno absorbe la situación de otra persona. Alguien me cuenta una situación y yo la tomo para mí y escribo una canción, muchas canciones he hecho así.

b) *Elementos culturales*: ¡fui amansador de caballos y ordeñador de vacas! ¡Cuando un toro estaba bravo, yo le salía con la manta!

c) *Sentimientos*: el motivo es cantarle al amor y… cuando siente un golpe, por motivo de que lo deja una mujer, se le muere un familiar… por lo menos a donde uno nace y mira aquella casita, donde uno nació, donde uno se crió, ¿me entiendes? Eso es expresión de tristeza, de ahí uno se inspira y puede sacar una canción… Hay motivación de alegría… cuando llegan algunos amigos, uno se echa una cervecita y uno canta…

d) *Ambiente natural llanero*: … porque uno aquí en el llano, de repente va arriando un ganado y uno va sacando una canción al ganado y uno le va cantando a la vaca… Vamos a poner que arguna vaca se llame "Pato Real" y uno canta "*Pato Real, Pato Real, busque rodeo, Pato Real*"… hay vacas que para ordeñarlas son bravas… entonces... uno la manosea, la pega en el botalón, y le canta: "*póngase vieja, póngase, póngase...*"… Si, también nosotros nombramos las garzas, las corocoras… Sí a los árboles también uno le canta, por lo menos

al "Merecure" uno le canta. Hay una canción que se llama el "Merecure"… muy buena para contrapuntear… de mi llano, de mis esteros, de mis lagunas… en un pajarito volando, en un caballo orinando, en un caballo relinchando, en un toro escarbando. Todas son inspiraciones que le da el llano a uno... *Yo tengo un rancho en Elorza, frente al Río Arauca… Y el relinche del caballo, recogiendo las potrancas!*… cantarle al llano… Y cuando, por lo menos, uno se inspira en el llano, uno se va a la sabana y mira el ganao y mira las garzas, ve los pajaritos. Llega a un caño, mira un chigüire, todo eso, es un motivo… Yo veo aquel gavilán, aquel cari-cari que va volando allá, y eso inmediatamente me da para componer un verso. Y así, la brisa mañanera, tú sales en la mañana de tu casa para el trabajo,… y la brisa mañanera te inspira, llega un momento en que la brisa te pegó tan sabroso en la cara, en el rostro, que te viene un verso a la mente… Un río, de las aguas que pasan, eso es motivo de inspiración… otros porque nos gusta el llano… miramos un paisaje muy hermosos, las garzas, eso tiene muchas cosas para inspirarse… Me espantaba la Chenchena, con el río y la palanca! Salía la garza morena y espanta la garza blanca! Volando de costa a costa, le miraba en la mañana! La gaviota y la matraca. Se oía berrear al becerro y le contestaba la vaca! Escuchaba pitar al toro, en Caseta y la Mata! Y el relinche del caballo, recogiendo las potrancas!

e) *Instrumentos de trabajos*: fui sacador de tareas, con machete y garabato! Jalador de parihuelas y sacaba tarea con hacha!

f) *Vivencias*: la letra es parte de la experiencia de la vida de uno… una realidad que tú vivas, una etapa de tu vida.

El Guayabo: motivo para que el cantante elorzano realice su música llanera

Para comprobar que el Guayabo (momentos de tristeza) es motivo para que el cantante elorzano elabore su música, se procedió a comparar la información suministrada por los siguientes informantes: José Moreno (JM), Pablo Tiberio Querales (PTQ), Ramón Eleuterio Vargas (REV), José Salazar (JS), José Araque (JA), Yanira Rojas (YR), José Ramírez (JR) y Pedro Calzadilla (PC). A continuación se muestra las informaciones.

El Guayabo: motivo para que el cantante elorzano realice su música llanera

> JM: […] ¡lo que es el guayabo! Bueno, uno que de repente tiene una noviecita y de repente la noviecita se le va con el otro, lo destituye y entonces nosotros, los compositores, sacamos unas cancioncitas de esas lamentosas y a veces hasta lloramos con esa canción […] Y sí, uno sufre,

llora. Muchas veces a uno se le muere un caballo querido, que uno tiene y uno lo llora. Sí, hasta un perro llora uno por sentimiento, por quererlo. Yo a veces meto canciones y de repente me da una tristeza y lloro. De repente por escuchar una canción lloro. También son cosas que son vivencias de nosotros los llaneros.

PTQ: Bueno, ¡usted sabe que al hombre parrandero le pasan muchas cosas! En veces se enamora y en veces fracasa, como también consigue. Tengo muchos pasajes, unos de desprecios […] Por último saqué uno que no tiene nombre, porque es el último. Te lo voy a decir, pa'que veas el término de esa composición. Este pasajito, es sencillito, que dice:

Ahora sí me di de cuenta, que ya yo no valgo un carajo!
Por eso cargo el sombrero con las alas de pa'bajo!
Varias mujeres me dicen, contigo no me rebajo!
Porque tiene los cachetes que se parecen a un cuajo!
Yo como soy mas tranquilo, que un perro con un taparo!
No me gustan las mujeres hediondas a cebolla y ajo!
Ni me gustan las sifrinas, que andan pa'rriba y pa'bajo!
Porque no quiero mas tarde que me vuelvan un estropajo!
La que me quiera, la quiero, la que me raje, la rajo!
Y aquella que me desprecie de inmediato la desparpajo!
(Risas)

REV: […] En las fiestas uno se enamora de una mujer. Y le echa pa'tras un sentimiento […]¡Sí! ¿Unas cuatro líneas? Le voy a cantar:

Yo no me canso de pensar, por qué yo la quise tanto!
El día que yo no la veo, a mí sí que me hace falta!
El recordar, solo y triste, el alma se me aquebranta,
Me quedo paralizado, como manglar en el mar.
Si ella nació para mí!, no pierdo las esperanzas.
Porque, el bocao que está pa'uno, del caldero se aparta!

JS: uno canta y cuando siente un golpe, por motivo de que lo deja una mujer, se le muere un familiar… a veces uno va… a donde uno nace y mira aquella casita, donde uno nació, donde uno se crió, ¿me entiendes? Eso es expresión de tristeza, de ahí uno se inspira y puede sacar una canción de aquel motivo […] Bueno, ¡taba arreglando un pasajito! Pero una vez estuve enfermo y entonces arreglé una canción y todavía no la he terminado. Le voy a cantar un pedacito:

Después de andar alegre en esta vida, y de bochinche en bochinche
Después de andar por el mundo, entre palos de aguardiente
Gozando y bebiendo miche, mi corazón está enfermo

El mal ya no lo resiste!
Un hombre solo y de mala, le dan ganas es de morirse
No tengo padre ni madre, ni un amor que me acaricie
Yo soy un pobre loquito, es lo que por ahí me dicen
Mi buena suerte se fue, y pa que vuelva es difícil
Hoy me puse a contemplar, bajo la sombra de un moriche
Porque cuando uno tiene real, le sobran amigos y compinches
Pero si no tiene nada, no le dan ni pa el desquite
Así es la vida compadre, mire que cosa tan triste!

JA: Y de guayabo. Sí, uno tiene para escribir… yo tengo un temita que recuerda un hato viejo, que dice:

Hato viejo que te pasa, ¿por qué tú estás acabado?
Ya no miro en el caney el garabato guindando
Donde ponía el cabo de soga, curtido y bien engrasado
Tampoco se ve el arcial ni el tapa ojo enchapado
La falseta se pudrió, por no ponerle cuidado
La silla y el mandador, todo se encuentra extraviado
Porque hasta los espuelines, el moho lo ha enlutado
El freno y el barbiqueo también se haya tirado
En el rincón más oculto, que el caney ha conservado
Allí también se consiguen paraditas de Salado
Una gasa con la sierra y un fiador negro pinchado!

También […] si una mujer que uno quería bastante le hace un desprecio y se hace una canción de "Guayabo".

YR: Hay diferentes Guayabos para mí: hay guayabos en el aspecto amorosos, cómo no. Y uno se siente solo, abandonado, quizás por una u otra razón. Y hay otro guayabo, que a mí se me ha presentado, como el caso de que, cuando estoy en el mes de marzo fuera de mi pueblo y escucho un joropo, me enguayabo. Me da guayabo, me da nostalgia, me quiero venir pa mi tierra. … hay guayabo de nostalgia por uno venirse a su tierra, cuando uno añora su tierra, sus costumbres, su gente, sus tradiciones. Y hay el guayabo, cuando a uno lo dejan […] A mí también me han botado, me han dejado. Y bueno, uno se enguayaba, se llena de nostalgia. ¡El Guayabo no mata a nadie! ¡Eso es mentira! Porque el Guayabo de Guerrero lo tuvo mes y pico; el de Montoya, ese le duró un poquito más; el de Andrés García, ese duró 18 días, rapidito […] La música ayuda mucho, cuando tú sientes nostalgia, cuando tú sientes tristeza, inmediatamente que oyes una música o te pones a entonar una canción y aquello se te va. Llega un momento en que los sentimientos afloran a un estado extremo y como que allí explotan y se riegan, y

> se expanden. Y como que uno siente que libera una carga, como que descansó de un peso, ¡la música te ayuda mucho!
>
> JR: Hay un Guayabo, y me viene la canción del guayabo dedicado a esa mujer, lo que pasa a veces, pues, no se sabe cuál es, cualquier cantante la interpreta y la sacó por coincidencia, por sacarla. ¡No, no! A veces es una realidad, que se está viviendo la situación.
>
> PC: La nostalgia es un Guayabo. Eso me ayudó mucho para escribir en aquellos momentos. Después hubo muchas musas, muchachas, mujeres, sabanas, garceros, caballos. Uno le compone a un caballo que es el preferido de uno, que es el consentido de uno, o que es la moneda, la pareja de uno. El llanero tiene una pareja inseparable, que es el caballo. Entonces, le he compuesto canciones a caballos, a la sabana, al fundo.

Con respecto a lo comparado anteriormente, el autor de esta investigación evidencia que el Guayabo es motivo para que el cantante elorzano realice su música llanera y que son varios tipos de guayabos, entre los que destacan: por desamor, muerte de un familiar, la muerte de un animal querido, nostalgia por el espacio donde nació y se crió, recuerdo de un hato, entre otros.

Al analizar las entrevistas realizadas a los cantores elorzanos se observan algunas categorías y subcategorías que se resumen en la tabla 3.

Categorías	**Subcategorías**
Desamor	
Muerte familiar	
Muerte de animal	
Nostalgia por espacio	Nacimiento
	Crianza
	Trabajo

Tabla 3. Categorías y subcategorías derivadas de las entrevistas a los cantadores de Elorza relativa al uso del Guayabo como motivo para que el cantante elorzano realice su música llanera. Elorza, estado Apure. 2009

a) *Desamor*: … ¡lo que es el guayabo! Bueno, uno que de repente tiene una noviecita y de repente la noviecita se le va con el otro, y entonces nosotros, los compositores, sacamos unas cancioncitas de esas lamentosas y a veces hasta lloramos con esa canción… ¡al hombre parrandero le pasan muchas cosas! En

veces se enamora y en veces fracasa, como también consigue. Tengo muchos pasajes, unos de desprecios… El día que yo no la veo, ¡a mí sí que me hace falta! El recordar, solo y triste, el alma se me aquebranta… uno canta y cuando siente un golpe, por motivo de que lo deja una mujer… Hay diferentes Guayabos para mí: hay guayabos en el aspecto amorosos… Hay un guayabo y me viene la canción del guayabo dedicado a esa mujer… La nostalgia es un guayabo. Eso me ayudó mucho para escribir en aquellos momentos. Después hubo muchas musas, muchachas, mujeres…

b) *Muerte familiar*: … uno canta y cuando siente un golpe, por motivo de que se le muere un familiar a uno…

c) *Muerte de animal*: … muchas veces a uno se le muere un caballo querido, que uno tiene y uno lo llora. Sí, hasta un perro llora uno por sentimiento, por quererlo. Yo a veces meto canciones y de repente me da una tristeza y lloro… La nostalgia es un guayabo. Eso me ayudó mucho para escribir en aquellos momentos. Después hubo muchas… garceros, caballos. Uno le compone a un caballo que es el preferido de uno, que es el consentido de uno, o que es la moneda, la pareja de uno. El llanero tiene una pareja inseparable, que es el caballo. Entonces, les he compuesto canciones a caballos…

d) *Nostalgia por espacio*: … a veces uno va, por lo menos a donde uno nace y mira aquella casita donde uno nació, donde uno se crió, ¿me entiendes? Eso es expresión de tristeza, de ahí uno se inspira y puede sacar una canción de aquel motivo… Y de guayabo. … yo tengo un temita que recuerda un Hato Viejo, que dice: Hato viejo que te pasa, ¿por qué tú estás acabado? Ya no miro en el caney el garabato guindando… Y hay otro guayabo, que a mí se me ha presentado, como el caso de que, cuando estoy en el mes de marzo fuera de mi pueblo y escucho un joropo, me enguayabo. Me da guayabo, me da nostalgia, me quiero venir pa' mi tierra… Entonces, le he compuesto canciones a la sabana, al fundo.

Velorios de santos y de angelitos: canto de tonos

Para demostrar que los velorios de santo y de angelitos son parte de la identidad cultural del cantante elorzano y su música está estructurada por tonadas, se procedió a cotejar la información suministrada por los siguientes informantes: José Araque (JA), José Salazar (JS), José Moreno (JM) y Pablo Tiberio Querales. A continuación se muestra las informaciones.

> JA: Sí, si he cantado en velorios de santos […] uno que hicimos con Tiberio Querales, en un encuentro que hicimos en Ciudad Bolívar, en un encuentro cultural que tuvimos. Sí, hicimos una muestra de velorio

de santo […] Bueno, el velorio de santo lo utilizan para pagar promesas. Por ejemplo, tú ofreces una promesa a San José, le ofreces un velorio de santo con rabo […] porque hay velorios de santo que son puro velorio, cantar tonos y mas nada. Pero, cuando es con rabo, es muy distinto, se cantan tonos hasta las 12 de la noche, y de las 12 en adelante es arpa tranca'a, hasta que amanezca, incluye baile y emparrandao.

JS: Yo ayudaba a cantar un tono […] Un velorio con rabo, después de las 12 de la noche, en adelante, eso era cuatro, arpa y maracas, y la gente bailando y tomando. Y ahí, ¡amanecíamos!

JM: Bueno, yo conocí cuando era muchacho, allá donde yo me crié, ponían mucho velorio de santo, yo escuchaba como esa gente le cantaba, tan bello, a esos velorios canciones como se dice en tonadas. Recuerdo una tonada que dice:

las palabras de este negro,
las palabras de este negro,
no pueden llegar a España,
porque llegan a la Mar,
porque llegan a la Mar
y se convierten en agua.

Y entonces pegan aquellos gritos. Eso es bonito ir a un velorio santo.

PTQ: El año pasado, inclusive, hubo un ensayo aquí con un velorio, ahí en el "Ángel de la Guarura"… Hay velorios de santos y hay velorios de angelitos. Tú sabes que anteriormente, cuando se moría un niño, había un velorio de angelitos. Yo le cuento una cosa que parece mentira: ¡una vez duramos velando a un angelito nueve días!… Porque amanecíamos enratonaos y beba aguardiente! (Risas) Cuando nos dimos cuenta, no le quedaba sino la cabeza y las costillas (Risas) el resto se lo habían comido los rollones (Risas).

Con respecto a lo cotejado anteriormente, el autor de esta investigación evidencia que en la música del cantante elorzano existen cantos de tonos identificados con velorios de santos y angelitos.

Al analizar las entrevistas realizadas a los cantores elorzanos se observan algunas categorías y subcategorías que se resumen en la tabla 4.

Categorías	**Subcategorías**
Promesas a Santos	Velorios con rabo
	Velorios sin Rabo
Muerte de un niño	Velorio de angelito

Tabla 4. Categorías y Subcategorías derivadas de las entrevistas a los cantadores de Elorza relativa al uso de cantos de tonos para velorios de santos y de angelitos. Elorza, estado Apure. 2009

a) *Promesas a santos*: … el velorio de santo lo utilizan para pagar promesas… tú ofreces una promesa a San José, le ofreces un velorio de santo con rabo… se cantan tonos hasta las 12 de la noche y de las 12 en adelante, es arpa tranca'a hasta que amanezca, incluye baile y emparrandao… hay velorios de santo que son puro velorio, cantar tonos y mas nada. Pero, cuando es con rabo, es muy distinto…

b) *Muerte de un niño*: … hay velorios de angelitos. Tú sabes que anteriormente, cuando se moría un niño, había un velorio de angelitos…

La música llanera fundamenta la existencia del cantante elorzano

Para demostrar que la música llanera fundamenta la existencia del cantante elorzano, se procedió a confrontar la información suministrada por los siguientes informantes: José Moreno (JM), José Salazar (JS), José Araque (JA), Yanira Rojas (YR) y Pedro Calzadilla (PC). A continuación se muestra las informaciones.

La música llanera fundamenta la existencia del cantante elorzano

> JM: la música para mí es mi vida y a mí me gusta la pura música llanera. Y nosotros somos defensores de la música criolla, de la música llanera […] nosotros los campesinos nos gusta es la llanera. ¡Sí, claro!, ¡es que yo soy llanero!, ¡llanero!
>
> JS: me nació ese motivo de cantar, nací con aquel deseo de ser coplero. Soy compositor, también soy cantante y siempre la música la llevo en mi corazón, siempre la llevo conmigo. Cuando ando aburrido, me inspiro en un verso, siempre hago algún verso por ahí, incluso tengo un tema que se llama "La copla nace", un tema que yo hice, me pertenece la letra, porque de verdad ella nació conmigo.
>
> YR: son sentimientos que lo embargan a uno, cuando uno oye a un arpegio, cuando uno oye sonar las cuerdas de un arpa, oye sonar el

> chichar de las maracas, oye sonar un cuatro, como se dice: "se oye el rasguñar de un cuatro y los sentimientos se alborotan". Y entonces se encuentran con aquella música y se mezclan. Y como que son tal para cual, la música y los sentimientos. Esa música despierta en uno esos sentimientos que es lo que lo hace a uno ser exponente de la música llanera […] ¡La música ayuda mucho! Indudablemente, eso lo tengo yo comprobado. La música ayuda mucho, cuando tú sientes nostalgia, cuando tú sientes tristeza, inmediatamente que oyes una música o te pones a entonar una canción y aquello se te va. Llega un momento en que los sentimientos afloran a un estado extremo y como que allí explotan y se riegan, y se esparcen. Y como que uno siente que libera una carga, como que descansó de un peso, ¡la música te ayuda mucho!
>
> PC: […]busque en la música el verdadero sentido, el verdadero sentimiento, que ahí está la fibra humana, la fibra verdadera está en la música. Las notas de la música son la identidad verdadera con el sentimiento que uno tiene. Mi manera de expresar mis sentimientos es a través de la música. La música y el músico es un ser privilegiado […] Bueno, para mí la música llanera identifica a todo el llano, sin frontera, para mí el llano no tiene frontera, yo soy defensor de la música llanera, de la música sabanera. Yo la defiendo como tal, entonces mi mensaje es: "identifiquémonos con la música llanera, que ahí está nuestra génesis, nuestra verdadera raíces". Porque nosotros nos vamos y la música es el arco iris de los sentimientos de cada persona […]

Con respecto a lo confrontado anteriormente, el autor de esta investigación evidencia que la música fundamenta la existencia del cantante elorzano. Al analizar las entrevistas realizadas a los cantores elorzanos se observan algunas categorías y subcategorías que se resumen en la tabla 5.

Categorías	**Subcategorías**
Valores	Identidad
Condición biológica	Vital
	Genética
Estado emocional	Sentimientos
Cualidad	Sensible

Tabla 5. Categorías y subcategorías derivadas de las entrevistas a los cantadores de Elorza relativa a que la música fundamenta la existencia del cantante elorzano. Elorza, estado Apure. 2009

a) *Valores*: bueno, para mí la música llanera identifica a todo el llano, sin frontera, para mí el llano no tiene frontera, yo soy defensor de la música llanera, de la música sabanera… Las notas de la música son la identidad verdadera con el sentimiento que uno tiene…

b) *Condición biológica*: … la música para mí es mi vida… me nació ese motivo de cantar, nací con aquel deseo de ser coplero. Soy compositor, también soy cantante y siempre la música la llevo en mi corazón… identifiquémonos con la música llanera, que ahí está nuestra génesis, nuestra verdadera raíces…

c) *Estado emocional*: son sentimiento que lo embargan a uno, cuando uno oye un arpegio, cuando uno oye sonar las cuerdas de un arpa, oye sonar el chichar de las maracas, oye sonar un cuatro… los sentimientos se alborotan… Y como que son tal para cual, la música y los sentimientos. Esa música despierta en uno esos sentimientos que es lo que lo hace a uno ser exponente de la música llanera… mi manera de expresar mis sentimientos es a través de la música.

d) *Cualidad*: la música es el arco iris de los sentimientos de cada persona… que busque en la música el verdadero sentido, el verdadero sentimiento, que ahí está la fibra humana, la fibra verdadera está en la música.

Los diferentes aspectos analizados en este trabajo de investigación están en concordancia con lo expresado por: a) Jiménez (2012), quien explica que la música llanera campesina es la música original, la que narra las vivencias del campo… los amores de verdad [...], conserva el lenguaje verdadero del campo, así como sus ritmos, instrumentos, y todo el ambiente necesario para que sea tradición; b) Olmo (1992), quien afirma que la canción llanera es historia mantenida durante décadas, es transmitida de generación en generación, reproduce aspectos ideológicos, expresa las vivencias y la vida cotidiana, la autenticidad del quehacer del llano, aceptada y asumida por el pueblo; c) por Rómulo Gallegos (en Abad 1992), quien dice que "la palabra del llanero, es expresión de un mundo mágico, que penetra todas las actividades del llanero, que lo hace partícipes de una misma mentalidad, les confiere su identidad como etnia llanera"; d) por Obediente (2008), quien expone que: "la lengua, […] permite a cada persona, a cada comunidad, sentirse única, con caracteres específicos que se manifiestan en su interactuar con los demás, con 'el otro', del que se sienten distintos"; y e) Álvarez (2008), quien afirma que "al hablar le decimos al otro quiénes somos y a qué región o grupo social pertenecemos, incluso cuáles son nuestras creencias y valores". Este es el caso del cantador elorzano y su música llanera. Desde otro punto de vista, creo que con esta investigación se pudiera inferir que la habilidad del cantante elorzano hacia la música llanera puede ser hereditaria, amén de que el factor ambiental donde conviva el niño elorzano también puede conectarse genéticamente con la herencia de la música.

Conclusiones y recomendaciones

1. El aporte de los informantes en cuanto a su inicio en la música llanera se concreta en algunos casos con el aprendizaje desde muy pequeños en el hogar, con la familia, en bailes y con amigos; como un proceso de autoaprendizaje; ensayando y participando en evento para el desarrollo de esa habilidad; por sentimientos, valores culturales y por considerarlo un elemento vital.

2. La inspiración del cantante elorzano para elaborar su música tiene múltiples motivos, entre los que destacan: el ser humano, sus vivencias y sus sentimientos; crianza en el campo y trabajo con ganado; la sabana y sus elementos naturales –flora, fauna, agua, aire y suelo–; elementos socioculturales –hatos, lugar de nacimiento, instrumentos musicales y de trabajo–; entre otros.

3. Para el cantador elorzano existe un motivo muy especial de tristeza o nostalgia que denomina "Guayabo", que es motivo de inspiración para elaborar su música, y que representa una nostalgia en el aspecto amoroso –lo deja una mujer, un desprecio, un fracaso, se siente solo, entre otros–. También hay otro Guayabo por nostalgia cuando muere un animal (caballo), recuerdos donde uno nació y se crió, cuando añora su tierra, sus costumbres, su gente y sus tradiciones, entre otras.

4. Con este trabajo quedó demostrado que la música de los velorios de santo y de angelitos está estructurada por tonadas y constituyen parte de la identidad cultural del cantante elorzano. Ambos velorios son prácticas culturales-religiosas de la zona del llano venezolano. El velorio de santo lo utiliza el llanero para pagar promesas a santos y existen dos tipos: velorios de santos puros y velorios de santo con rabo. El primero, donde se cantan solamente tonos al santo y el evento culmina a las 12 de la noche. Mientras que en el segundo se cantan tonos hasta las 12 de la noche, y a partir de ese momento es cuatro, arpa y maracas trancadas, hasta que amanezca, incluye baile, bebidas espirituosas y emparrandados. En el velorio de angelitos, el cuerpo del niño fallecido es vestido de blanco, adornado con flores y alitas de papel y colocado dentro de una urna o cajoncito de madera sobre una mesa. Posteriormente se encienden velas alrededor del ataúd y cuando amanece, se entonan versos y cantos para hacer volar al angelito.

5. Para el cantante elorzano, la música llanera fundamenta su existencia y así lo demostró al manifestar que la misma es vida, es sentir, es su núcleo, es su centro, su alma, su fortaleza, su empuje, son sentimientos, es la fibra humana, es la identidad verdadera. La música ayuda mucho al ser humano, identifica al llano, es su génesis, son sus verdaderas raíces y es el arco iris de cada persona, entre otras. Convirtiendo al cantante elorzano en defensor y garante de su música, de su región, es decir, construye y vive su identidad cultural. En consecuencia existe una relación vital del cantante elorzano con la música llanera.

6. Se concluye que la expresión oral del cantante elorzano a través de la música está íntimamente relacionado con la identidad de su persona. Su lengua y su identidad llanera son inseparables, sus canciones y composiciones son actos de identidad. Porque al cantar nos están diciendo quiénes son y a qué región pertenecen, cuáles son sus sentimientos, valores y creencias. Finalmente, el cantante elorzano afirma lo imposible que resultaría vivir sin su música, porque forma parte de su ser biológico y espiritual, sería un ser incompleto.

A partir de las conclusiones se recomienda: al Ministerio del Poder Popular para la Educación y a las direcciones de Educación de las diferentes entidades oficiales en nuestro país, colaborar con la difusión de estos resultados y con el audiovisual (DVD) que puede ser recomendado como material educativo en los diferentes niveles y modalidades del sistema educativo venezolano en apoyo al artículo 107 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999); al artículo 14 de la Ley Orgánica de Educación (2009): numeral 2 del artículo 35, donde se sugiere vincular al ambiente con temas asociados al patrimonio cultural, y al numeral 4 del artículo 35, donde propone incorporar la educación ambiental para el desarrollo endógeno sustentable, desde una perspectiva transformadora de los sistemas productivos que reconozca la diversidad cultural y ecológica en el ámbito de la organización social. En tal sentido, la población de Elorza está reconocida como una comunidad que produce cantantes y músicos destacados en el estado Apure y que, de alguna manera, han contribuido al desarrollo económico y social de la región.

Referencias citadas

Abad, J. 1992. "Rómulo Gallegos. Visión Positivista del Llano a Través de Doña Bárbara y Cantaclaro". En: *Seminario Nacional sobre El Llano y los Llaneros. (Memoria I)*. Caracas: Ediciones del Congreso de la República.

Álvarez, Alexandra. 2008. Lengua e Identidad. *Investigación. Revista del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico-CDCHT*. (18).

Botello, Oldman. 2009. *Elorza o el viento: El paralelo siete*. Caracas: Fundación Centro Nacional de Historia.

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. 1999. Gaceta Oficial N° 38.860, del 30-12-1999. Caracas.

Gollo, A. (2006). El Hombre es ser música. [Documento en Línea]. http://www.analitica.com/va/arte/oya/3646122.asp *[Consulta realizada 2009, marzo 10]*.

Jiménez, M. 2012. Música Llanera [Documento en línea]. http://arauca.net/index.html [Consulta realizada 2012, marzo 09].

Ley Orgánica de Educación. 2009. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 5.929 Extraordinario, del 15/08/2009. Caracas.

Ley de Responsabilidad Social en Radio y Televisión. 2010. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 39.579, del 22/12/2010. Caracas.

Martínez, Miguel. 1998. *La Investigación Cualitativa Etnográfica en Educación. Manual teórico-práctico*. México: Trillas.

Obediente, Enrique. 2008. La Lengua como Formadora y Reflejo de Identidades. *Investigación. Revista del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico CDCHT*. (18).

Olmos, J. 1992. "La Canción Llanera, como expresión de la sexualidad en el adolescente Barinés". En: *Seminario Nacional sobre El Llano y los Llaneros. (Memoria I)*. Caracas: Ediciones del Congreso de la República.

Pérez, Gloria. 1998. *Investigación Cualitativa. Retos e Interrogantes. II. Técnicas y Análisis de datos*. España: La Muralla S.A.

Seminario Nacional Sobre El Llano y Los Llaneros. 1992. *Memoria*. Caracas: Ediciones del Congreso de la República de Venezuela.

Vargas, Iraida. 2005. Seminario de Identidad. Dictado en el Doctorado en Antropología, de la Universidad de Los Andes [apuntes de clase]. Mérida: ULA.

VII Simposio Internacional de Historia de Los Llanos Colombo-Venezolanos y VIII Seminario Nacional del Llano y Los Llaneros. 2003. *Memorias*. San Carlos de Austria: Edit. Instituto de Cultura del Estado Cojedes.

El joropo llanero en Venezuela. Tradición teórica y desafío metodológico: de los *orígenes* a las *formas*[1]

Manuel de Jesús Díaz Rivas[2]

> Un paradigma reina sobre las mentes porque instituye conceptos soberanos y su relación lógica (disyunción, conjunción, implicación, etc.) que gobiernan de manera oculta las concepciones y las teorías científicas que se efectúan en su imperio.
>
> E. Morin (2002: 125)

1 Este trabajo ha sido presentado originalmente como ponencia en el *Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016*, realizado los días 10-15 de octubre, en Mérida, Venezuela; ha sido revisado y ampliado para este artículo.

2 Manuel de Jesús Díaz Rivas (Barinas) es licenciado en Etnología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), de México; antes había estudiado sociología, lenguas y civilización francesa en París, ciudad donde se dedicó a la difusión de música latinoamericana. En 2003, con la Universidad de Granada (estudios semipresenciales), acredita el Certificado de Estudios Avanzados del Tercer Ciclo del Doctorado en Sociología y en 2014 se doctora en Antropología en la Universidad de los Andes, Venezuela. Es actualmente profesor asociado de la Universidad Nacional Experimental de los Llanos "Ezequiel Zamora" (UNELLEZ), de donde se jubiló y continúa como investigador adscrito al Centro de Investigaciones Económicas y Sociales (CIES). Miembro-fundador de la Red de Antropologías del Sur. Además de su labor académica, ha sido un gestor cultural en su estado natal, desarrollando un amplio trabajo editorial con temas y autores locales. Dentro de sus líneas de investigación, a mediados de la década de 1970 realiza investigaciones de campo sobre música de los llanos, que aún continúa, y ha seguido la temática sociedad y cultura llanera. Ha impartido conferencias en instituciones culturales y universitarias, publicado en revistas nacionales e internacionales, y participado como ponente en congresos especializados dentro y fuera del país. Tiene editados un trabajo discográfico de música de los llanos, y el libro *La Cocina de Barinas*.

Presentación

El abordaje de una investigación de tesis doctoral en antropología sobre el tema joropo llanero (Díaz 2014), hubo que afrontar dificultades teóricas y metodológicas que por momentos parecían insalvables. Pero fue el mismo contexto de doctorado el responsable de proveer un enfoque teórico como alternativa metodológica por cuanto insinuaba la posibilidad de tramontar con eficacia las preguntas que una realidad distinta y más compleja nos planteaba.

Las páginas que siguen traducen un intento por elucidar algunos aspectos de esa experiencia de investigación antropológica. Sus resultados los hemos ordenado en las cuatro secciones que conforman este artículo: en las dos primeras, situamos la problemática aludida en un ámbito de reflexión teórica-epistemológica que comienza por considerar críticamente los enfoques o modelos teóricos y metodológicos dominantes, que subyacen a una tradición de investigación sobre el tema joropo llanero, tradición que parece haber llegado a sus límites. El libro *El joropo llanero, baile nacional de Venezuela*, del conocido folklorólogo y etnomusicólogo venezolano Luis Felipe Ramón y Rivera (1987[1953]), además de pionero, lo consideramos representativo de los modelos teóricos adoptados por quienes, expresa o implícitamente, han seguido esa tradición: los enfoques evolucionista y difusionista, enraizados en el paradigma del positivismo filosófico, con fundamento en las ciencias naturales.

Con respecto a estos modelos teóricos, el antropólogo argentino Carlos Reynoso (2006) ha dedicado en su *Antropología de la Música* varios capítulos al estudio y valoración crítica de la tradición teórica y metodológica que nos ocupa, donde concluye que el modelo evolucionista-difusionista[3] y su obsesión por *los orígenes* parece "haberse agotado e inhibido otras posibilidades y rutas de investigación" (Reynoso 2006). Esta conclusión toma para nosotros el valor de una hipótesis que nos abocamos a constatar y reforzar en nuestra segunda sección, y cuyo valor heurístico cobra relevancia cuando es orientada como respuesta a una experiencia de investigación resumida en la tercera sección de este artículo: hacia la búsqueda de una posibilidad teórica y metodológica capaz de suscitar caminos y horizontes de cara a las preguntas que se nos presentaban ante nuevas y más complejas realidades sociales y en el sentir de un investigador que es parte de esas mismas realidades. Nuestro trabajo de tesis se postula, en este caso, como una alternativa (entre otras posibles), hacia la comprensión del fenómeno joropo llanero considerado como 'forma' representacional de mito y rito, a partir de una interpretación de sus significados y sentidos posibles, desde la perspectiva de la llamada antropología simbólica.

3 No obstante las marcadas diferencias entre estos dos enfoques teóricos, en ocasiones serán mencionados indistintamente. Ello se explica en razón de que en este texto aluden a una misma y única tradición teórica.

Para cerrar este introito, es imperativo precisar que el ámbito de problematización y el apoyo teórico fundamental para la realización de nuestros propósitos se limita a algunos planteamientos clave de Reynoso (2006).[4] Su importante texto es, como él mismo lo advierte en el prólogo, el primero y –agregamos– posiblemente el único, que "traza un panorama de la etnomusicología desde el punto de vista de sus modelos teóricos y sus heurísticas concomitantes" (Reynoso 2006: 18). Otra importante referencia para una revisión crítica de estos modelos teóricos en la antropología es el texto del antropólogo francés Philippe Descola (1988), donde este autor examina el arraigo que ha tenido el principio de causalidad en los distintos paradigmas de análisis antropológico y, por esta vía –agregamos– en los estudios e investigaciones de la música de tradición. En este mismo sentido va la consulta de viejos textos de formación académica como la *Introducción a la antropología cultural* (Scarduelli 1977), la *Teoría y Análisis de la Cultura* (Giménez 2005), *El desarrollo de la teoría de la cultura* (Harris 1996) y el reconocido *Diccionario de etnología y antropología* (Bonte e Izard 2005) como herramientas de gran utilidad a nuestros modestos fines. Sin olvidar la obra de Gilbert Durand (1999), que significó el aliento decisivo para la conclusión de este artículo.

Es de suma importancia acotar que el presente escrito no pretende ser un inventario ni un trabajo comparativo de lo que se ha escrito sobre el tema; se trata simplemente de un breve e inicial trabajo de reflexión crítica, a partir de nuestra experiencia de investigación, de las detalladas observaciones críticas de Reynoso y de la revisión de una obra referencial que es pionera y fundadora de los estudios en este terreno. Nuestro más caro propósito es –de nuevo– ponernos en guardia de cara a una situación que se supone ha de confrontar todo aquel que tenga serias inquietudes y preguntas sobre el tema, y por consiguiente comprometen el futuro de la investigación en este campo. Quedaría de parte del lector, mediando sus propias experiencias o teorizaciones, compartir o refutar nuestros asertos.

Por último, la cuarta sección queda destinada a la presentación de algunas síntesis de lo expuesto, a modo de conclusiones preliminares.

Los enfoques teóricos dominantes en la antropología y la etnomusicología del siglo XIX: una mirada crítica

Inspirado en los descubrimientos de las ciencias naturales, plasmados en *El Origen de las Especies* y *El Origen del Hombre*, escritos por Charles Darwin en 1859 y 1871 respectivamente, el concepto de evolución pasa a dominar en el ámbito de la filosofía y de la sociología y da un impulso decisivo a la antropología naciente

4 Con este autor tuvimos el privilegio de cursar el seminario presencial Nuevas Etnografías, en el marco del Doctorado en Antropología de la Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, hecho desde el 2009 al 2012.

de la segunda mitad del siglo XIX. Pero la "escuela histórica evolucionista que según Tax «recorrió su camino» en treinta años, es parte de una tradición sólida y profundamente enraizada en el siglo XVIII" (Harris 99: 12).

Pero antes que intentar un resumen de sus orígenes y desarrollo, intentaremos limitarnos –tanto en el caso del evolucionismo como del difusionismo– a señalar puntualmente aquellos aspectos que conciernen directamente a nuestros propósitos. Por lo tanto, hemos obviado tantas críticas y discusiones generadas en torno de sus postulados fundamentales como de la diversidad de conceptos propuestos por ambas corrientes.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, la teoría que domina la práctica de la investigación antropológica es el evolucionismo. El evolucionismo antropológico toma del pensamiento filosófico del siglo XVIII la idea central de una historia universal orientada en un único sentido. De allí que la preocupación de nuestros primeros investigadores se centra en estudiar la evolución de la humanidad, partiendo de un esquema que sitúa toda instancia social de la actualidad en algún punto de una línea evolutiva que va de lo más simple a lo más complejo. La investigación antropológica tiende, pues, en su fase inicial a esbozar los orígenes de las formas socioculturales de las sociedades modernas y, al mismo tiempo, a formular una tipología de las sociedades y de las culturas existentes. Estos dos objetivos quedan unificados mediante una simple operación conceptual: las culturas diversas de la occidental (y, por tanto, necesariamente "menos desarrolladas") representan residuos de fases anteriores de desarrollo de la humanidad; el desarrollo de la humanidad se ha efectuado en una sola dirección; todos los grupos humanos han recorrido caminos paralelos, pero algunos los han recorrido solo en parte (los pueblos bárbaros), otros han quedado en las proximidades del punto de partida (los pueblos salvajes) (Harris 1996: 12). Esta búsqueda se sirvió de lo que llamaron el "método comparativo", basado en la creencia de que había un cierto grado de semejanza entre los diferentes sistemas socioculturales observados en el presente, con las culturas ya desaparecidas (Harris 1996: 129). Una de las ventajas que derivó de la implementación de este método es el fructífero esfuerzo por disponer de abundantes datos etnográficos para apoyar sus propuestas, aunque la mayoría de ellos resultaran "burdamente inadecuados" (Harris 1996: 135).

De lo expuesto hasta aquí, el citado antropólogo arriba a una primera crítica fundamental de este enfoque: aunque reconozcamos al evolucionismo el mérito de haber insertado los avatares de la humanidad en una dimensión histórica, hay que reprocharle el haber simplificado en exceso los procesos históricos (Harris 1996: cap. 6). Esta concepción reductiva de la historia –agregamos nosotros– está ligada al fortalecimiento de una mentalidad etnocéntrica que termina por desvirtuar sus mejores esfuerzos. Como afirma Scarduelli: "las apresuradas jerarquizaciones

de las sociedades humanas […] no hacían sino reflejar una vanidad cultural de hombres del siglo XIX, convencidos de tener en su mano la clave del progreso definitivo" (Scarduelli 1977: 22).

Según Scarduelli,

> Esta concepción (producto inevitable del colonialismo) está presente, de modo más o menos explícito, en todos los antropólogos del momento; pero alguno, como Tylor, llega a teorizarla abiertamente, sosteniendo la posibilidad de ordenar las culturas a lo largo de una escala evolutiva que muestre en un extremo las tribus salvajes y en el otro las naciones europeas o civilizadas. (1977: 11).

Entre los conceptos postulados por Tylor (de notable relevancia para lo que se dirá más adelante sobre el folklore) en el contexto de la teoría histórico-evolucionista y uno de los de mayor impacto en la investigación de los fenómenos culturales es el de "supervivencia" (*survivals)*: "La esencia del concepto de *survivals* es que fenómenos que tuvieron su origen en un conjunto de condiciones causales de una época anterior se perpetúan en un período en el que ya han dejado de darse las condiciones originales" (Harris 1996: 141). El primero –escribe este autor– en utilizar el término fue Tylor, en su conocida *Cultura Primitiva*, en donde les confiere gran importancia como recurso en la reconstrucción de la historia mediante el método comparativo (Harris 1996).

A fines de este mismo siglo nace en Europa la escuela histórico-cultural, también designada por sus críticos con el término "difusionismo". Esta escuela tuvo una gran influencia en la etnomusicología de la época (Hornbostel, Sachs, Nettl, Carlos Vega y otros cuantos). A partir de una enjundiosa documentación y trabajo de campo intensivo, los difusionistas postulan la existencia de elementos culturales que se hallan vinculados orgánicamente; "viajan juntos" (Reynoso 2006: cap.3).

Respecto de este postulado del difusionismo, nos dice Harris:

> Según Wilhelm Schmidt, Frobenius probó […] que existían semejanzas no sólo entre elementos aislados de la cultura, sino también entre complejos culturales e incluso entre círculos culturales completos, de manera que hemos de contar no sólo con migraciones de elementos culturales individuales aislados, sino también de círculos culturales completos [1939: 26]. (citado en Harris 1996: 332).[5]

5 Los nombres citados por Harris corresponden a dos de los más significativos fundadores de esta concepción teórica, sobre todo en lo que respecta a la teoría de los "círculos culturales" (ver en Harris 1996: 333-334).

De esta idea de migración y desplazamiento orgánico, derivan los conceptos de "áreas culturales" y de "rasgos culturales", y el de "ciclos culturales", que combinan distintas manifestaciones de rasgos. La idea rectora es la *difusión* de estos "ciclos" o complejos a partir de determinados *centros* de influencia (Reynoso 2006: 78). Esta idea alcanzó una postura extrema en sus seguidores de la escuela inglesa que "se dedicó a probar que casi todos los rasgos socioculturales que interesaban a los antropólogos habían sido inventados una sola vez y precisamente en Egipto, desde donde se habían difundido al resto del mundo" (Harris 1996: 328). Porque "su empeño fue exactamente el mismo que movió a los evolucionistas: tratar de derivar de una inspección de los pueblos contemporáneos un conocimiento de los orígenes y de las sucesivas modificaciones que han experimentado sus culturas" (Harris 1996: 336).

La crítica pertinente por ahora es que este enfoque, "al poner el acento en las permanencias [bien sea por vía de dispersión migratoria, préstamo, imitación o aculturación] culturales, ha subestimado la innovación y la creatividad humanas" (Rupp-Eisenreich 2005: 215), condenando de esta manera a las sociedades consideradas "periféricas" a la inmovilidad y el estatismo. A este respecto, es importante recordar a Lévi-Strauss cuando reclama que "todas las sociedades humanas tienen tras de sí un pasado que es aproximadamente del mismo orden de magnitud" (citado en Scarduelli 1977: 22).

Pero para agregar más a este marco referencial, hay que resaltar con Reynoso que, si bien en antropología el evolucionismo ha sido más lineal que en las ciencias naturales donde se gestó, es en la etnomusicología donde encontramos "los evolucionistas más esquemáticos y rudimentarios de todos". La antropología como la etnomusicología –finaliza– han tenido un "rezago teórico" en relación con la realidad y sus cambios vertiginosos (Reynoso 2006: 24).

Trasladando desde la antropología al campo de la etnomusicología, lo que concierne a la carencia de nuevos y eficientes dispositivos metodológicos, y haciendo referencia a fenómenos de actualidad, Reynoso escribe: "[…] ni por el lado de la sensibilidad estética, ni merced a una ciencia (social o lo que fuere) es posible disponer de narrativas o métodos creíbles que otorguen sentido y estructura a lo que está sucediendo, o ayuden al menos a clarificar si está sucediendo algo distintivo o no" (Reynoso 2006: 12).

Y más adelante advierte tajantemente que "No se consiguen marcos en los cuales situar los acontecimientos, más allá de las posibilidades de seguir acumulando datos, yuxtaponiendo puntos de vista o multiplicando el anecdotario (Reynoso 2006: 12). Desde las primeras páginas de su libro, Reynoso (2006) viene llamando insistentemente la atención sobre el vacío teórico que existe en este campo, y el compromiso o desafío que estas nuevas y complejas realidades plantean

al conocimiento científico disciplinar, "…y ha de ser en la etnomusicología –discurre– (o en la antropología de la música: no voy a discutir su nombre por el momento), donde esas teorías deberían haberse originado si el desempeño disciplinar hubiera sido aceptable" (Reynoso 2006: 13).

Podemos afirmar, entonces, que es una deuda pendiente por comenzar a saldar lo que tienen la etnomusicología y la antropología en este escenario; corresponde a ambas disciplinas encarar y canalizar este desafío. No podemos obviar que "…las teorías son requeridas para mantener los hechos bajo control, a fin de evitar que proliferen (también conceptualmente) más allá de toda posibilidad de entendimiento" (Reynoso 2006: 13).

Concluyendo los primeros párrafos de su texto, el citado autor resume en cuanto al recorrido y la (in)madurez teórica y metodológica de la etnomusicología, cuando afirma elocuentemente que "frente a la proliferación de la diversidad cultural lo que mejor sobrevive es una población inabarcable de etnografías disjuntas. Este desorden […] configura una situación admisible en el momento de surgimiento de una disciplina, pero inaceptable ciento cincuenta años después" (Reynoso 2006: 14).

Como apoyo histórico de esta situación de debilidad teórica, nuestro autor trae a cuenta el enfrentamiento de dos posiciones que traducen las conclusiones de los especialistas a la hora de rendir alguna explicación sobre el particular: una que celebra la cantidad de investigaciones bien asistidas y fructíferas sobre el terreno; la otra que deplora el desarrollo de la disciplina lleno de "fracasos y frustraciones teóricas y metodológicas" (Reynoso 2006: 16). Uno de los más relevantes representantes de esta última postura (Bruno Nettl) sostiene en tono implacable: "Hemos desarrollado muy poca teoría […], uno esperaría que la etnomusicología genere teorías que nos digan cómo proceder y que expliquen nuestros hallazgos" (Reynoso 2006: 16). Posición que reafirma más tarde con estas frases: "…en tiempos recientes no ha habido ningún texto que haya estimulado a todo el mundo a pensar sobre las cosas desde perspectivas *radicalmente nuevas*, como sí ocurrió cuando Alan Merriam publicó *The Anthropology of Music*, o incluso con la *cantometría* de Alan Lomax" (Reynoso 2006: 17; énfasis agregado).

Aunque el intento de apropiación de la teoría antropológica por parte de los etnomusicólogos va más allá de los aportes derivados del evolucionismo y el difusionismo, el peso de sus esquemas y premisas fundamentales se deja sentir aún en la actualidad. Como asienta nuestro autor: "los argumentos evolucionistas se extienden, a veces de manera implícita, a un buen número de teorizadores, tempranos y no tanto: … [Aunque en la antropología como en la etnomusicología]… el evolucionismo terminó ganando muy mala prensa, tanto por sus reconstrucciones conjeturales de la historia y su periodización de brocha

gorda, como por sus búsquedas especulativas de los orígenes, en este caso de la música" (Reynoso 2006: 14).

Al respecto hay que acotar que los enfoques teóricos que venimos de considerar no son los únicos de que se han servido los etnomusicólogos para ordenar e interpretar sus experiencias; entre estos modelos y el enfoque interpretativo-simbólico del que haremos especial referencia en la tercera sección de este artículo, media un importante abanico de opciones teóricas de matrices diversas, que por razones de espacio obviamos, de las cuales no pocos etnomusicólogos han intentado apropiarse sin mayores logros.[6]

En cuanto al enfoque simbólico o semiótico, que reconoceremos como la opción teórica en que se enmarca nuestra propuesta presentada en la tercera sección de este artículo, y su correspondiente matriz *interpretativa*, quisiéramos adelantar algo en el párrafo que cierra esta sección. De acuerdo con Giménez (2005), "lo simbólico es el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles, también llamadas "formas simbólicas", y que pueden ser expresiones, artefactos, acciones, acontecimientos y alguna cualidad o relación" (Giménez 2005: 68). Esta definición –recuerda este mismo autor– se enmarca en la concepción semiótica de Geertz cuando describe la cultura como "una telaraña de significados", cuyo análisis debe ser objeto de "una ciencia interpretativa en busca de significaciones" (Giménez 2005).

La *obsesión por los orígenes* como tradición de investigación en el joropo llanero

Podría resultar extraño (aunque tras todo lo expuesto ya no tanto) que una temática clave en la "definición de la identidad cultural del venezolano" haya merecido tan poco esfuerzo y tan escasas páginas en el nivel de la investigación académica. En un compendio bibliográfico –que luce exhaustivo–, realizado por la musicóloga Claudia Calderón (1997), los trabajos monográficos sobre el fenómeno joropo llanero no pasan de cinco, incluyéndose lo hecho en Colombia.[7]

---

6 Los dos volúmenes de la *Antropología de la música* de Carlos Reynoso están dedicados de manera tan amplia como detallada y actualizada, a una revisión crítica de este asunto.

7 Recopilación realizada por Claudia Calderón Sáenz, investigadora de la Fundación de Etnomusicología Folklore (FUNDEF). Esta musicóloga de origen colombiano, residenciada en nuestro país, ha realizado este útil inventario como investigadora de la FUNDEF -Centro de la Diversidad Cultural, 2005 (versión hasta el 7 de diciembre de 1997). De acuerdo con este inventario, la mayoría de los textos escritos sobre el tema es artículos de revistas o similares, de carácter literario, histórico y/o estrictamente musicológico.

En beneficio de la idea o hipótesis que anima este artículo, nos centramos, pues, en la *única* monografía publicada sobre el tema hasta casi finalizado el siglo XX en Venezuela, de acuerdo con la mencionada clasificación: se trata del citado estudio del distinguido profesor Luis Felipe Ramón y Rivera. Con el propósito de hacer explícito el enfoque teórico y metodológico que ha orientado su investigación, cosa que dicho autor obvia en toda la extensión de su trabajo, tanto como la *episteme* subyacente, y ciertas limitaciones y ventajas que se derivan. Convencidos estamos que, si logramos al menos aproximarnos a este propósito, estaríamos contribuyendo a una mejor comprensión de la naturaleza, alcances y limitaciones de la investigación hasta ahora realizada sobre el tema del joropo llanero, una tradición de investigación sobre la que pesan los planteamientos y las búsquedas fundamentales de aquel autor.

En aras de una mejor comprensión del libro de Ramón y Rivera, en el ámbito de generación de conocimiento científico, hay que recordar el marco disciplinar en que dicho texto se produce: los "estudios del folklore", considerados por él como una "rama de la cultura" (Ramón y Rivera [1953] 1987: 7). Igualmente, debemos destacar el papel preponderante que han tenido los planteamientos del musicólogo y folklorista argentino Carlos Vega, cuyas experiencias de investigación orientadas bajo el enfoque evolucionista han sido ampliamente difundidas y seguidas en toda Latinoamérica (Reynoso 2006: 101). El propio profesor Ramón y Rivera reconoce sin ambages su influencia cuando expresa que "[…] nos mueve la afirmación de nuestro colega, el musicólogo argentino don Carlos Vega, quien expone la posibilidad de una *difusión* del que denomina Cancionero Ternario Colonial, hasta nuestro país" (Ramón y Rivera 1987[1953]: 8; énfasis agregado). Influencia que se evidencia aún más cuando se tiene en cuenta su formación como musicólogo y la perspectiva teórica desde donde acomete el estudio sobre el joropo.

Hay que dar por sentado que cualquier mención a los estudios y a la investigación del folklore en nuestro país, trae a cuenta los nombres de Ramón y Rivera y su esposa Isabel Aretz, fundadores de esta "disciplina" (sin entrar a discutir lo adecuado o no de este término) y formadores de las primeras generaciones de "folklorólogos" (como preferían llamarse los compiladores o investigadores de folklore); a tal término le asignaban una connotación academicista y valorativa que lo situaba por encima del folklorista, término y práctica que reservaron para el cultor (*hombre folk*) del folklore, especialmente en la música.

Huelga recordar lo que la palabra folklore significa desde que fue acuñada por el inglés John Thoms en 1846. Antes bien, interesa situarla en el marco ideológico del positivismo y evolucionismo como venimos de exponerlo en la sección anterior: su propósito de conocer y "salvar" las *tradiciones, las costumbres y las supersticiones de las clases incultas en las sociedades civilizadas*, viene evidentemente cargado de la conciencia etnocéntrica y el aire de superioridad ante todo aquello (culturas

y expresiones "inferiores") que no ha alcanzado el nivel o grado de "civilización" de las sociedades europeas.[8]

El concepto tyloriano de "supervivencia", esbozado en la sección anterior, es clave para entender el origen y desarrollo de lo que se conoce como folklore. En busca de fundamentos teóricos para la naciente disciplina, la antropología inglesa de la segunda mitad del siglo XIX se apoya en los trabajos de Tylor para proponer la siguiente definición: "El folklore recoge y compara los restos de antiguos pueblos, las supersticiones e historias que sobreviven, las ideas que viven en nuestros tiempos, pero no son de nuestros tiempos. El folklore concierne a los 'restos de civilizaciones muertas enclavados en una civilización viva'" (Belmont 2005: 297).

Esta concepción originaria de la disciplina, adoptada fielmente en nuestro país, "sigue produciendo efectos enormes sobre nuestra toma de conciencia nacional" (Arvelo y Castro 1992). Y no obstante las enormes transformaciones sociales (y de paradigmas teóricos) ocurridas desde entonces, seguimos asumiendo el término y la "disciplina" como "la única aproximación "moderna" al fenómeno del arte y la cultura "popular". Pero revisar su sentido originario es –y enfatizamos esta advertencia del autor que citamos en este párrafo– tarea imperiosa como "difícil para todo el ámbito latinoamericano"; y particularmente, "En Venezuela hay razones y circunstancias específicas que dificultan todavía más el proceso de clarificaciones" (Arvelo y Castro 1992: 27-29).

En cuanto a Carlos Vega, folklorólogo y musicólogo argentino, se le reconoce como una de las voces de mayor influencia, no solo en su país, donde todavía goza de amplio respeto, sino en toda Latinoamérica; aunque "también se ciernen sobre él críticas cada vez más devastadoras…" (Reynoso 2006: 100-101). Hay que resaltar que sus influyentes teorías están marcadas por "una actitud difusionista, evolucionista y neocolonialista". Aprendió las bases de la ideología difusionista de dos emigrados italianos, fundadores de los estudios de antropología en Argentina: José Imbelloni y Marcelo Bórmida. Para resaltar algunas peculiaridades de la obra teórica de Vega, veamos en apretado resumen lo que continúa escribiendo Reynoso: sus ideas sobre los "ciclos culturales" del difusionismo, se mezclaban con principios evolucionistas teóricamente superados; su manejo arbitrario de datos, "creyendo que hipótesis controvertibles calificaban como hechos fehacientes"; connotaciones valorativas en la cualificación de ciertos hechos (Reynoso 2006: 100-101).

Buena parte de la crítica que formula Reynoso a su coterráneo Carlos Vega resulta aplicable a Ramón y Rivera, especialmente en lo que concierne a la debilidad

8 A pesar de lo exigua de esta referencia al folklore, no debe obviarse aquí la enorme importancia que tuvo en todo esto el poeta Juan Liscano, pionero en estas búsquedas y quien introdujo institucionalmente el término folklore en nuestro país. En un justo homenaje, Ramón y Rivera destaca su importancia en la Introducción de su estudio.

metodológica de su trabajo, como ilustra el hecho, entre otros, de no suministrar pruebas de muchas de las ideas que plantea "creyendo que hipótesis controvertibles calificaban como hechos fehacientes". Pero estas debilidades no son imputables a los estudios clásicos del *evolucionismo***,** que según Reynoso se caracterizaron más bien por una fidelidad a sus esquemas.

Aunque el profesor Ramón y Rivera no haya hecho explícitos los marcos teóricos y metodológicos que lo guiaban en sus investigaciones, conviene dejar claro que el esquema que intentó aplicar es el de un proceso de evolución y difusión de rasgos (musicales y coreográficos) mediante el cual pretendió también explicar la existencia de nuevas y variadas "especies" musicales.

En la introducción del libro que nos ocupa, Ramón y Rivera (1987[1953]) formula como su único objetivo "[…] ordenar un poco con nuestra clasificación [uno de los propósitos y logros caros al evolucionismo], el numeroso y confuso haz de nombres y músicas relacionadas con el Joropo" (Ramón y Rivera 1987[1953]: 9). En función de este objetivo, y buscando atender las exigencias metodológicas de los teóricos del difusionismo que proponían una amplia documentación y un enjundioso trabajo de campo, el citado autor se dedica a registrar, transcribir y seleccionar –pero desde una postura evidentemente etnocéntrica–, "las [muestras] más bellas o de mayor interés"; y con esto –afirma–, "creemos haber hallado las bases de una clasificación que empieza por fijar las diferentes características de cada especie musical […] procedente de regiones tan distantes entre sí, como la Isla de Margarita y Guasdualito, por ejemplo" (Ramón y Rivera 1987[1953]: 88) para llegar así, mediante ese trabajo comparativo, a la infundada (por inalcanzable) conclusión de que "nada ha logrado modificar o cambiar sustancialmente la música del joropo hasta hacerla distinta de lo que siempre fue" (Ramón y Rivera 1987[1953]: 11). Es decir, el joropo, en su visión idealista, se mantiene fiel a su esencia. Sin que logre explicar, ni mostrar alguna prueba de tal proceso.

Por esta misma vía, y siguiendo los postulados del método histórico-cultural, nuestro autor se explaya en *conjeturas* cuando pretende delimitar lo que considera una "época de gestación del joropo" (Ramón y Rivera 1987[1953]: 16), un proceso que se ve sustancialmente modificado en el lapso que va de la primera edición de su libro (1953) a la segunda edición (1987), cuando llega a desplazar datos tan cruciales para su estudio, como por ejemplo la fecha de aparición del término joropo de un siglo a otro. Cabe recordar aquí que en ciertos modelos teóricos de la escuela difusionista se sostenía que "las cosas se difundían por el mundo adheridas a sus nombres" (Reynoso 2006: 104).

La preocupación por los orígenes como argumento evolucionista para la explicación de los fenómenos de la cultura, se tradujo para nuestro autor en una indagación de la antigüedad del término joropo con el propósito de explicar "la gestación"

de esta expresión musical. Una búsqueda en la que, como sucede en los trabajos enmarcados en esta corriente, si bien hay que reconocer "una dosis de esfuerzo e imaginación", igualmente hay que endosarle el fracaso de sus "reconstrucciones conjeturales de la historia" y de sus "búsquedas especulativas de los orígenes" (Reynoso 2006: 22).

Para apoyar esta propuesta, Ramón y Rivera parte de afirmar que la significación de "pieza musical" que "De algunos años a esta parte" se ha pretendido dar al término joropo, ha sido sustituido por "la significación de baile, y también la de fiesta popular hogareña", tal como fue "en épocas remotas el joropo: un alegre baile popular" (Ramón y Rivera 1987[1953]: 14). Afirmaciones que el autor hace de manera conclusiva, sin que se precise hasta dónde remontan esos "algunos años" ni tampoco a qué contexto social corresponden, dando por entendido, como se acostumbra en el ámbito de los estudios de folklore, que quien confiere esos significados es "el pueblo", un término que ha resultado –como el mismo autor reconoce más adelante– "sumamente impreciso"; que no conduce sino a afirmaciones "inexactas" (Ramón y Rivera 1987[1953]: 17).

Así, en la búsqueda de una explicación "única" para este "proceso de gestación", el profesor Ramón y Rivera se entrampa en una maraña de conceptos, conjeturas e imprecisiones que lo obligan a retomar, aunque en los mismos términos, la pregunta inicial: ¿qué baile dio origen al joropo?, para llegar a una respuesta muy plausible, pero sin marco teórico explícito que la soporte: "ningún baile solo y determinado, sino varios". Así, intenta coyunturalmente desembarazarse del marco teórico constrictivo del evolucionismo, para recurrir nuevamente cuando se propone determinar (dentro del enfoque histórico-cultural) la procedencia de cada uno (por separado) de "los elementos que intervienen en dicha mezcla" (Ramón y Rivera 1987[1953]: 17). Sin que medie ningún tipo de explicación, el autor continúa por esta vía de conferir al joropo el significado de "baile familiar" y "en algunas ocasiones" público, para terminar ubicando sus antecedentes directos en "los bailes españoles, probablemente el fandango" español (Ramón y Rivera 1987[1953]: 17).

Puede advertirse nuevamente el carácter conjetural de sus datos, cuando asigna un origen único a cada uno de los elementos que conforman el baile del joropo: el galanteo, proveniente del fandango español; el pañuelo como adorno de los bailes cortesanos europeos; con el tiempo, galanteo y pañuelo se cambian por "el asirse de las manos" (que desde una actitud valorativa, etnocéntrica, considera cosa "incómoda"), inspirado "en algún baile aristocrático como el *minuet* y la contradanza" o "la polca" (Ramón y Rivera 1987[1953]: 17); el vals, por su lado, aportó los "rápidos giros de la pareja semiabrazada" (Ramón y Rivera 1987[1953]: 1). En este mismo orden, el marco teórico embarazoso y constrictivo del difusionismo que, según confiesa ["Difícil resulta al estudioso"] (Ramón y Rivera 1987[1953]: 19), lo lleva a preguntarse, sin ningún engranaje teórico que le permita controlar

la información obtenida, "si los fandangos […], se diferenciaban sólo en que siendo del Populacho consisten principalmente en mucho desorden de bebidas de Aguardiente y Vino", y en cambio, "cuando estas diversiones se hacen en las casas de Distinción, son honestas y sosegadas" (Ramón y Rivera [1953] 1987: 19). No es difícil observar en su explicación del proceso de gestación de esta "mezcla" de elementos viajeros, migrantes, que conforman el baile de joropo, el trasunto de una ideología evolucionista de carácter clasista que subestima la capacidad creativa de las clases "inferiores", reconociéndoles solo la facultad de copiar e imitar a las clases y culturas "superiores", y las condena al estatismo.

Es preciso reconocer que en Ramón y Rivera los súbitos giros que toman algunas de sus propuestas más importantes responden al estrepitoso fracaso de los esquemas teóricos que lo determinan. Pero estos cambios y desaciertos, explicables en el contexto de los enfoques y metodologías imperantes, no desmeritan muchos de sus aportes y menos aún la riqueza y la posibilidad de aprovechar para el presente y futuro de la investigación sobre el joropo, algunas percepciones que pueden considerarse hipótesis fructíferas. Veámoslo en los ejemplos que siguen.

En afirmaciones como: "El joropo, como se ve, ha reunido en su compleja estructura poesía, música de distintas épocas y procedencias. Fruto híbrido, como tal, *no tiene mayor ni mejor historia que la de su presencia entre nosotros."* (Ramón y Rivera [1953] 1987: 19; cursivas añadidas), puede certificarse cómo Luis Felipe Ramón y Rivera percibió una realidad que desde los paradigmas teórico-metodológicos de su época, aún llegando a disponer de ellos con holgura metodológica, no le era posible abordar, pero cuya intuición traduce una riqueza heurística digna de aprovechar. Reconocemos una actitud que hoy pudiera verse como una capitulación a favor de la complejidad y la sincronía (perspectivas que no se avizoraban en ese momento). Pero también una hipótesis que *abre horizontes a la investigación del joropo venezolano en diferentes contextos y regiones.* Los evolucionistas, no hay que olvidarlo, según Reynoso, abundaban en propuestas de hipótesis de trabajo, expresa o implícitamente. Y –continúa– algunas de esas hipótesis aún esperan por respuestas (Reynoso 2006: 22).

Cómo no reconocer en el testimonio que a continuación transcribimos sobre el cuatro (Arvelo y Castro 1992) (y consideramos extensible al joropo u otra manifestación de la música de tradición), un sentir y una visión que congenian perfectamente, y por tanto refuerzan, lo afirmado por Ramón y Rivera –aunque con una distancia de casi cincuenta años–, según viene de exponerse en el párrafo anterior.

> Eso que me dices sobre la historia, sobre la guitarra de cuatro cuerdas… Toda esa vaina de los españoles, no tiene importancia. No sirve para nada. No te va a aclarar nada sobre el cuatro… Además podría no ser verdad. A mí me parece que no es verdad. O son inventos o no tiene

> importancia. Ningún español toca cuatro, ni ha tocado cuatro, ni sabe de cuatro. ¿Que el cuatro es español? ¡Qué bolas!
>
> El cuatro lo inventaron los campesinos, los pescadores […] no digo el pueblo, porque eso no sirve, ya uno no sabe lo que quiere decir. Lo inventó la gente. Los que lo usan. Fíjate que yo un día escuché un indio que estaba tocando muy bien un cuatro de dos cuerdas, que él había hecho […] Era cuatro, lo charrasqueaba como cuatro, sonaba bien. El único problema que hay es entender aquella música, su calidad, su sentido, su ritmo […] ¿De qué nos sirve el cuento de los orígenes? No hace falta, y enreda […] (Arvelo y Castro 1992: 13).[9]

Otros horizontes epistémicos

Retomemos lo afirmado en los párrafos que cierran la primera sección de este artículo para agregar algo más sobre el enfoque que guía el trabajo que aquí nos ocupa. Se trata –como se dijo– de una propuesta signada por la antropología interpretativa (llamada en algún momento antropología simbólica), cuyo fundamento epistémico se reconoce en Max Weber y W. Dilthey, filósofos que encarnan una importante transformación epistemológica en la tradición de las ciencias del espíritu (Rabinaw 2005: 399). En los Estados Unidos, la obra de Weber tuvo una notable acogida entre los investigadores de la Universidad de Chicago, "en la que se desarrollaba todo un campo de investigaciones y reflexiones antropológicas sobre el sentido y el símbolo" (Rabinaw 2005: 399). En el espíritu de esta tradición, de lo que se conoce como Escuela de Chicago, representada en la obra de Geertz, se enmarca la propuesta que ocupa esta sección.

El trabajo que se propone como referencia de una posibilidad teórica y metodológica diferente, fue realizado por el autor de este artículo como investigación de tesis doctoral en antropología (Díaz 2014). Tiene por objeto el análisis del joropo llanero venezolano considerado como una representación mítica y ritual por medio de la cual se expresan valores que pueden dar cuenta de lo que se conoce como cultura llanera. Es un estudio que se apoya en las categorías antropológicas de mito y rito, desde una perspectiva de análisis poco habitual, la del llamado 'complejo mito/rito' en los términos y conceptos que propone el antropólogo venezolano Rafael López-Sanz ([1992] 1996), confiando a esta metodología la potencialidad

9 En su libro El cuatro, Alberto Arvelo y Castro (1992) transcribe parte de una conversación con el músico cuatrista Domingo Mendoza en el Tocuyo, el 11/08/1992. Conviene advertir que, aunque este libro no es un ensayo sobre la materia (folklore), sino acerca de un instrumento específico de la música de tradición, una parte considerable, la titulada "Las Raíces" (Arvelo y Castro 1992: 11-37), contiene importantes reflexiones críticas –en nuestra opinión, las más serias y audaces– que sobre el tema se han escrito en nuestro país.

heurística de generar nuevas preguntas e hipótesis sobre esta expresión vital del hombre y la mujer de los llanos venezolanos. Se trata de una propuesta teórica signada por la antropología interpretativa de Clifford Geertz (1973) y algunas conceptualizaciones de Víctor Turner ([1969] 1988).

La investigación comienza abordando la polisemia del término y noción de joropo llanero, mediante una exploración de las fuentes más antiguas que se dispone sobre el uso del término y sus referentes, y lo que plantearon los primeros estudiosos del tema. Esta revisión fue complementada con una relación sobre los usos que se ha dado al término a raíz del desarrollo de la industria discográfica y la diversidad de estilos, expresiones y, sobre todo (y aquí se pone el acento), expresiones y celebraciones colectivas de "joropo llanero" que aquella contribuyó a generar.

En este sentido se decide como "campo" de observación *la celebración* del joropo llanero como "baile sabanero" en el estado Apure, particularmente en el pueblo de La Estacada y sus vecindarios. Luego de aceptar el joropo llanero como 'forma primordial' representada en fiestas habituales como, por ejemplo, la reunión acostumbrada para una sesión y reunión de vecinos, familiares y amigos en un sitio de campo o ciudad previamente escogido, el "baile sabanero" vendría a ser una variante campesina del joropo llanero próxima a las 'formas' y a las voces 'originarias' y a sus contextos primarios de acción y representación. Y su celebración, una *praxis* del sentir y vivir del hombre de los llanos.

Como "unidad de análisis" se privilegia el 'canto-palabra' en tanto vía para captar lo que se ha llamado el 'complejo mito/rito', es decir, la "mezcla de formas de pensar-y-actuar y de afectos humanos presentes", no solo en el joropo llanero sino extensible a los distintos ámbitos de vida de esta cultura y sociedad.

Atendiendo a la metodología propia de esta investigación y a la exigencia de delimitar las diversas posibilidades del análisis, han sido seleccionados como "contextos básicos de acción" social: 1) el "paisaje" (enlace de historia, geografía y geología) entendido como contexto primario o fuente primordial del 'complejo mito/rito' del joropo llanero; 2) las "formas" sonoras y dancísticas (instrumentos musicales, baile, canto); 3) el "baile sabanero", entendido como situación o proceso ritual; y 4) el 'canto-palabra' como contexto propiamente ritual.

El enfoque teórico-metodológico desde donde se realiza la investigación permite, sin dudas, ampliar el campo de observación y reflexión sobre el fenómeno joropo llanero y alcanzar los objetivos propuestos, llegando a las siguientes conclusiones.

Una vez más se ha podido mostrar la utilidad de la categoría ritual, en especial su rol central en la antropología, y su aplicación a un fenómeno de la música en la cultura.

Nuestro trabajo de investigación es, quizá, uno de los pocos en tratar el tema de la música de tradición desde la perspectiva del llamado complejo mito/rito y, sin lugar a dudas, el primero y único en abordar el tema específico del joropo llanero desde esta perspectiva.

En cuanto a la polisemia del término joropo llanero, que tanto ha dado por hacer a quienes se han ocupado de este tema, se ha encontrado como respuesta más satisfactoria y clara su explicación a partir de los contextos. Es este un término que se ha caracterizado históricamente por referir una diversidad de estilos y expresiones que responden a contextos diversos. Se ha mostrado que el sentido que ha tenido y tiene para quienes lo viven en cada momento y lugar guarda estrecha relación con los contextos de acción que le han servido de referencia.

Dado que el joropo llanero es estudiado como complejo de conducta ritual y universo de representaciones simbólicas, su enfoque desde una perspectiva semiótica refuerza su consideración en tanto proceso capaz de generar nuevos significados y sentidos. Desde este enfoque el joropo llanero se materializa en ciertos objetos, gestos, comportamientos, "formas" musicales, que adquieren sentido durante su actuación y representación en contextos particulares de acción. La imaginería cultural llanera constitutiva del canto-palabra se nutre desde y sobre el paisaje llanero en sus aspectos de geografía, geología e historia, considerados por ello como 'contextos primarios de acción' proveedores de imágenes poéticas tanto del 'canto-palabra' como de los demás elementos constitutivos del joropo llanero.

Se arriba a la conclusión de que el término joropo tiene el significado de *reunión* ("zamblea"), pero en tanto *communitas*, en tanto *éxtasis* o estado de goce, de placer, de celebración del existir. Designa tanto al baile como al consumo ritual (en contexto) de bebidas embriagantes, al lugar donde aquello sucede y todo cuanto allí acontece, y más concretamente a la música y músicos que rigen toda esta celebración. En fin, que todo era y es joropo en tanto momento epifánico, porque cada uno de estos elementos lo propicia. En cada uno de ellos está metonímica y contextualmente representado.

En la vivencia del joropo llanero en el "baile sabanero" se ha mostrado una organización que responde a lo que se denomina 'proceso ritual' (Turner [1969] 1988) en el sentido de un orden secuencial y unitario simbólicamente relacionado y contextualizado.

Este trabajo de investigación cuyos aspectos hemos resumido con el propósito de ilustrar el objetivo de este artículo, puede señalarse, sin duda alguna, como aporte a la comprensión de un aspecto hasta ahora inédito en el estudio del joropo llanero: su carácter simbólico, su consideración como universo mítico y ritual

cuyos significado y sentido se ponen de manifiesto cuando se relaciona con sus contextos prácticos de acción, delimitados por elementos de geografía, geología e historia, en este caso por vía o mediación del canto-palabra en un espacio-tiempo particular, el del llamado "baile sabanero" en el pueblo de La Estacada. En este mismo sentido puede sostenerse que conduce a una visión inédita del joropo llanero, como mito y rito cantado, lidiado, bailado e instrumentalizado; y el octosílabo, la copla, la rima, etc., funcionando aquí como "formas" expresivas de mito-y-rito. Asimismo, los valores que en él se muestran pueden dar cuenta de los procesos de formación, cambio y persistencia de la música y la cultura de los pueblos llaneros.

Conclusiones preliminares

- El estudio del profesor Ramón y Rivera ha estimulado y encauzado la investigación en este campo, pero lamentablemente los enfoques que ha favorecido han tenido tal arraigo que tienden a petrificar la manera de pensar el fenómeno joropo. Existe, por ejemplo, una obsesiva tendencia a mostrar la procedencia hispánica del joropo, remontarse a "las fuentes" hispánicas y de ese modo certificar una y mil veces su paternidad europea.

- El modelo evolucionista-difusionista y la obsesión por los orígenes parece haber consumido sus posibilidades. Una evaluación de los trabajos subsiguientes al de Ramón y Rivera podría mostrarnos hasta dónde y de qué modo se ha avanzado o seguimos dando vueltas en torno las mismas preguntas, como en un laberinto o callejón sin salida. No se trata de que algunos modelos teóricos son detestables simplemente por ser viejos. Habría que preguntarse sobre nuevas posibilidades del modelo sin descartarlo en su totalidad. La complejidad de las nuevas realidades reclama un trabajo de esta naturaleza.

- Si reconocemos que el enfoque evolucionista "ha inhibido otras posibilidades y rutas de investigación", el estudio del autor de este artículo representa una respuesta a la necesidad de abrirse a nuevos horizontes epistémicos, posibilidades distintas de percibir y esclarecer un fenómeno cuya complejidad fue advertida por los investigadores pioneros y encarada como problemática por los que actualmente abordan este tema de investigación.

- Asuntos que se admiten como principios que guían todavía la investigación tradicional sobre el tema, habría que replantearlos con la debida fuerza argumentativa, tal es el caso del joropo como "esencia de la identidad nacional". Esto convoca al trabajo interdisciplinar, a la historia como disciplina, igual que a la filosofía, la arqueología y la geología en una búsqueda que aporte al esclarecimiento de aspectos tan cruciales para nuestro existir como nación.

Referencias citadas

Arvelo Ramos, Alberto y J.J. Castro. 1992. *El cuatro*. Caracas: Banco Barinas, Banco Hipotecario de Occidente.

Belmont, Nicole. 2005. "Folklore". En: Pierre Bonte y Michel Izard (eds.), *Diccionario Akal de etnología y antropología,* p. 297. España: Akal.

Bonte, Pierre y Michel Izard (eds). 2005. *Diccionario Akal de etnología y antropología*. España: Akal.

Calderón, Claudia. 1997. *Bibliografía clasificada sobre el tema del joropo, el arpa y los llanos colombo-venezolanos, unidad geográfica, étnica y cultural, con apéndice sobre el arpa el fandango en España y países latinoamericanos*. Caracas: FUNDEF, Fundación de Etnomusicología Folklore, Centro de la Diversidad Cultural.

Descola, Philippe. 1988. "L'explication causale". En: *Les idèes de l'anthropologie*. París: Armand Colin Ed.

Díaz Rivas, Manuel. 2014. "El joropo llanero. Mito y Rito". Tesis de Doctorado de la Universidad de los Andes. Mérida.

Durand, Gilbert. 1999. *Ciencia del hombre y tradición."El nuevo espíritu antropológico".* España: Paidós, Orientalia.

Geertz, Clifford. 1973. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

Giménez Montiel, Gilberto. 2005. *Teoría y Análisis de la Cultura. V.1*. México: Conaculta.

Harris, Marvin. 1996. *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. España: Siglo Veintiuno Editores.

López-Sanz, Rafael. [1992] 1996. *El jazz y la ciudad y Otros ensayos*. Caracas: Monte Ávila Latinoamericana.

Morin, Edgar. 2002. *La cabeza bien puesta*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rabinow, Paul. 2005. "Interpretativa (antropología)". En: Pierre Bonte y Michel Izard (eds.), *Diccionario Akal de etnología y antropología,* pp. 399-400. España: Akal.

Ramón y Rivera, Luis Felipe. [1953] 1987. *El joropo. Baile nacional de Venezuela*. Caracas: Ernesto Armitano Editor.

Reynoso, Carlos. 2006. *Antropología de la música: de los géneros tribales a la globalización. V.1: Teorías de la simplicidad*. Buenos Aires: Editorial sb.

Rupp-Eisenreich, Britta. 2005. "Difusionismo". En: Pierre Bonte y Michel Izard (eds.). *Diccionario Akal de etnología y antropología,* p. 215. España: Akal.

Scarduelli, Pietro. 1977. *Introducción a la antropología cultural*. Madrid: Ed. Villalar.

Turner, Víctor. [1969] 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

ANTROPOLOGÍA SEMIÓTICA

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA •

ANTROPOLOGÍA SEMIÓTICA

Evento y actantes en un relato guajiro[1]

Lourdes Molero de Cabeza[2]

Introducción

Después de haberse establecido una clasificación del relato guajiro desde la perspectiva semántica (Molero de Cabeza 1993) y de haberse descrito las funciones y secuencias en algunos de ellos (Molero de Cabeza 1994), en este trabajo se pretenden establecer las características narrativas de una versión del mito del "viaje al más allá". En el artículo se presentan además los componentes topológico, cronológico y noológico (actantes) con la finalidad de definir y representar gráficamente el evento más importante de la narración.

---

1 Original tomado de: Molero de Cabeza, Lourdes. 1995. Evento y actantes en un relato guajiro. *Opción*. (18): 87-105.

2 Lourdes Molero de Cabeza (Maracaibo, Zulia) es licenciada en Letras de la Universidad del Zulia (LUZ), doctora en Lingüística por la Universidad de París IV (Sorbonne), donde realizó su tesis doctoral bajo la dirección del doctor Bernard Pottier. Con postgrado en Semiología en la Escuela Práctica de Altos Estudios de París y en la Universidad de Urbino (Italia). Es profesora titular de LUZ. Sus líneas de investigación son: análisis lingüístico del discurso y semántica y pragmática del discurso político. Exeditora de la revista *Opción*. Entre sus publicaciones destacan: *Lingüística y Discurso* (1985) y, en co-autoría con el doctor Julián Cabeza L., *El poder, el querer y el protestar. Análisis semiolingüístico del discurso* (2009). Entre sus artículos resaltan: "Fundamentos de una clasificación del relato guajiro desde la perspectiva semántica" (1993), "El análisis del discurso en la investigación antropológica" (2000), "Formas y estrategias de persuasión en el discurso político venezolano. La construcción del 'yo' y del 'otro' bajo un enfoque semántico y pragmático" (2001), "El enfoque semántico-pragmático en el análisis del discurso: teoría, método y práctica" (2007), "Crisis versus cambio en el discurso político venezolano en la primera década del siglo XXI. Estrategias lingüístico-discursivas" (2010), entre otros.

El relato de un hombre cuya mujer murió

Aspectos generales

Los guajiros –así denominados por los conquistadores españoles– viven en el norte de la América del Sur, en una región semi-desértica dividida entre dos países –Venezuela y Colombia–. Este pueblo, según diversos estudios, forma parte de la familia arawaca por sus características lingüísticas, etnológicas y arqueológicas. El relato guajiro se ha ubicado en la llamada "literatura oral" por tratarse de una cultura ágrafa, cuyas narraciones y tradiciones han sido transmitidas oralmente de generación en generación.

El autor del *Relato de un Hombre cuya Mujer Murió* es Miguel A. Jusayú (1994: 113-167), escritor y gramático guajiro, que cuenta con una serie de obras publicadas.[3] Ha estado dedicado en los últimos tiempos al estudio de su lengua materna y a recoger las narraciones de su pueblo para presentarlas a lectores de otras lenguas.

El Relato de un Hombre cuya Mujer Murió constituye una de las versiones del mito guajiro del "viaje al más allá". Otra de las versiones de este mismo relato ha sido analizada por Michel Perrin en su obra *El Camino de los Indios Muertos* (publicada en francés en 1976, con traducción al español en 1980). Este autor ha afirmado que el "viaje al más allá" es uno de los mitos más importantes y más conocidos de la cultura wayuu.

---

3 Miguel Ángel Jusayu (Alta Guajira, 1933 - Zulia, Venezuela, 2009), fue un escritor wayuu y profesor de lenguas indígenas en la Escuela de Letras de la Universidad del Zulia (LUZ), Venezuela. Producto de una enfermedad, quedó invidente de niño y a los 17 años ingresó al Instituto Venezolano de Ciegos, en Caracas, donde culminó sus estudios de educación primaria; dos años luego se convertiría en el primer maestro de escritura en braille de Maracaibo, estado Zulia. Su carrera literaria la dedicó a escribir los relatos orales de su comunidad indígena, lo que le valió el Premio Nacional de Literatura, y su obra académica la dedicó al estudio de su idioma, el wayuunaiki. Le fue entregado el Doctorado Honoris Causa de LUZ. Se grabó una película documental sobre su vida, *El niño Shuá* (2007), dirigida por Patricia Ortega. Entre sus libros se encuentran: *Morfología Guajira* (1975, UCAB); *Jucu jalairrua waiu* (*Relatos Guajiros*) (1979, UCAB); *Diccionario de la lengua guajira: Castellano-guajiro* (1977, UCAB); *El Idioma Guajiro. Su Fonética, su Ortografía y su Morfología* (1978, Ministerio de Educación, en coautoría con Jean-Guy Goulet); Gramática de la lengua guajira (1978, Ministerio de Educación, en coautoría con Jesús Oiza); *Jüküjaláirrua wayúu II* (*Relatos Guajiros II*) (1979); *Diccionario de la Lengua Guajira. Castellano/Guajiro* (1981, UCAB/Corpozulia); *Achi´kí. Relatos guajiros* (1986, UCAB); *Diccionario Sistemático de la Lengua Guajira* (1988); *Morfología de la Lengua Guajira; Kanewa, el árbol que daba sed* (2005), editado en wayuu y español; *Ni era vaca ni era caballo*, editado en español, sueco, danés y noruego (1985, Ekaré), entre otros libros. *Nota de las eds.*

En trabajos anteriores se ha explicado la segmentación de este relato en cinco secuencias que narran los siguientes episodios:

> I. Un indio guajiro se queja excesivamente de la muerte de su mujer. Esta viene a encontrarlo en la tierra y lo conduce a Jepira, el lugar de los muertos.
>
> II. Allí el guajiro se queda cierto tiempo con su esposa. Esta desaparece al cometer el guajiro una falta. El hombre decide partir.
>
> III. Entonces se equivoca de camino. Vaga durante un tiempo y llega a los dominios de Ma´leiwa, a quien satisface en muchas pruebas. Pero, por no haber tomado en cuenta un consejo del viejo, es expulsado por la mujer de este.
>
> IV. Llega a casa del murciélago y después de aprender a tejer es ayudado a regresar a la tierra.
>
> V. El guajiro cuenta su aventura, a pesar de las recomendaciones de quien lo ayudó a volver. Muere (Molero de Cabeza, 1994: 100-101).

Los nudos temáticos

En el relato de Jusayú y, en general, en las versiones de este mito los dos nudos temáticos alrededor de los cuales se organiza la narración son el "viaje" y la "muerte". Las transgresiones a las diferentes prohibiciones que durante el viaje se le van planteando al actante principal son el origen de los movimientos que se van sucediendo en la narración, como se expondrá más adelante.

En el caso específico del nudo temático configurado alrededor de la muerte, hay que señalar que en él se refleja una de las ocasiones más importantes en la vida del guajiro. Según las creencias en esta cultura se muere una vez aquí y otra vez en Jepira. La primera es una desaparición física y la segunda corresponde al momento en el cual el alma emprende su viaje definitivo a través del cosmos.

Ahora bien, el nudo temático "muerte", en este mito, aparece relacionado con un segundo nudo temático que es el relativo al "viaje". De manera que la conjunción viaje/muerte configura en esta cultura el ciclo fatal que siguen los hombres, definido como aquél que los lleva primero de la vida a la muerte, del mundo terrestre a Jepira, del estado de persona-wayuu- al estado de yoluja. Se encuentran en seguida en el más allá de la muerte, sin nombre y sin lugar, de donde son asimilados ya sea por Juya, ya sea por Pülowui (los principios del bien y del mal).

Las características del relato

El relato ha sido la unidad textual más trabajada por la tradición retórica –desde la *Poética* de Aristóteles hasta el *Essai sur le Récit* de Bérardier de Bataut (1776)– y por la moderna narratología, desde la *Morfología del Cuento* de Vladimir Propp ([1928] 1970) hasta *Temps et Récit* de Paul Ricoeur (1983-1985).

Para el establecimiento de las características del relato, objeto de este análisis, se siguió la definición de texto planteada por J. Adam (1992), según la cual un texto está constituido por un número "n" de secuencias que, a su vez, están conformadas por macro-proposiciones. En el estado actual de la reflexión, entre las secuencias prototípicas que retiene Adam se encuentra la secuencia narrativa.

El *Relato de un Hombre cuya Mujer Murió* comporta un determinado número de secuencias, las cuales –casi en su totalidad– son del tipo narrativo, aun cuando es posible conseguir secuencias descriptivas y dialogales, pero siempre insertadas en una secuencia narrativa. Las características de la narración en este relato son:

Sucesión de eventos

Para que haya relato se requiere una sucesión mínima de eventos que se sucedan, primero en un tiempo "t" y después en un tiempo "t+n". Paul Ricoeur ha subrayado la importancia de la temporalidad cuando afirma que todo lo que se narra consume tiempo, se desarrolla temporalmente; y lo que se desarrolla en el tiempo puede ser contado (Ricoeur 1968, en Adam 1992: 46). En el caso del relato del "viaje al más allá" puede demostrarse la sucesión de eventos desde un "to" en el cual el héroe tiene una caracterización hasta un "t+n" en el cual sucede su muerte.

$T1 = A \leftarrow \alpha$	donde:	A = actante héroe *a* = estado de soledad TI = tiempo del inicio del relato
T2 { $A \leftarrow \alpha$; $\alpha \rightarrow ß$; $A \leftarrow ß$ }	donde	A = actante afectado por cambios α → ß = modificación de A T2 = tiempo diversas etapas
$T3 = A \leftarrow ß$	donde	A = actante héroe ß = la muerte T3 = tiempo final del relato

Unidad de la historia

En el relato objeto de análisis, este aspecto está garantizado por la presencia de un actante (el guajiro) que se convierte en un factor que confiere unidad a la acción. Todos los eventos referidos en el relato tienen que ver, de una u otra manera, con el actante principal.

El proceso

Para que haya relato es necesaria la transformación de los predicados en el curso de un proceso. Esta última noción de proceso es la que permite abandonar la idea de una simple sucesión temporal de eventos. El proceso que transforma al actante, en este caso el guajiro, tiene tres momentos constitutivos. Los dos extremos permiten definir el ANTES del proceso y el DESPUÉS del proceso. Así en los diferentes momentos de la narración se observa:

m1 = ANTES del proceso	→	situación inicial: 1era secuencia.
m2 = inicio del proceso	→	comienzo del viaje: final 1era sec.
m3 = durante el proceso	→	continuación del viaje: 2, 3, 4, 5ta sec.
m4 = fin del proceso	→	culminación del viaje: última sec.
m5 = DESPUÉS del proceso	→	situación final: la muerte.

m = diferentes momentos de la narración.

En la primera secuencia expuesta en el apartado anterior, se observa una situación inicial, que presenta al actante-sujeto; se trata de una exposición de las circunstancias que rodean al guajiro. Algunos autores como Tomachevski (1925) y Adam dicen que está exposición no se sitúa siempre al comienzo de una historia. Se afirma entonces que "le récit commence par l'action en cours de développement et ce n'est que par la suite que l'auteur nous fait connaître la situation initial des héros. Dans ce cas, nous avons affaire a une exposition retardée" (Tomachevski 1925, citado en Adam 1992: 50).

Este, evidentemente, no es el caso del relato que nos ocupa puesto que la historia comienza por la exposición de las circunstancias que rodean al héroe en la situación inicial. Puede decirse que esto es así en las versiones del viaje al más

allá que conocemos y, en general, en el relato guajiro. En otras palabras, la lógica del relato, aquí se corresponde con la sintaxis narrativa.

Los predicados transformados

Se refiere este punto a la transformación que se opera en el actante principal, entre la situación inicial (to) y la situación final (t+n). La propiedad *a* del guajiro (el desconocimiento del más allá), se encuentra transformada en *b* al final de la historia (el guajiro ha conocido y experimentado todo lo que implica el más allá). En el análisis actancial se volverá sobre este punto.

La evaluación final (explícita e implícita)

Este último componente, según ha dicho Ricoeur, es una de las "claves del relato". Otros autores han afirmado que esta evaluación final es de carácter moral. Adam (1992: 57) completa lo que él denomina *secuencia narrativa de base* con un modelo que integra una macro-proposición evaluativa final (o moral). La evaluación final puede ser explícita o implícita. En ambos casos ella formará parte del relato porque desde el punto de vista lingüístico lo explícito y lo implícito son componentes del mensaje total:

Mensaje Total
- -Explícito: Enunciado + hechos prosódicos y gráficos.
- -Implícito: Intención de los interlocutores
  Contexto verbal
  Antetexto del discurso
  Situación de comunicación.

(Pottier 1987: 102)

En el caso del relato objeto de estudio, la evaluación global posee elementos implícitos y explícitos. Ella estaría referida a la función de transgresión. Obsérvese a lo largo del relato lo que sucede cada vez que el guajiro con su actuación viola alguna interdicción:

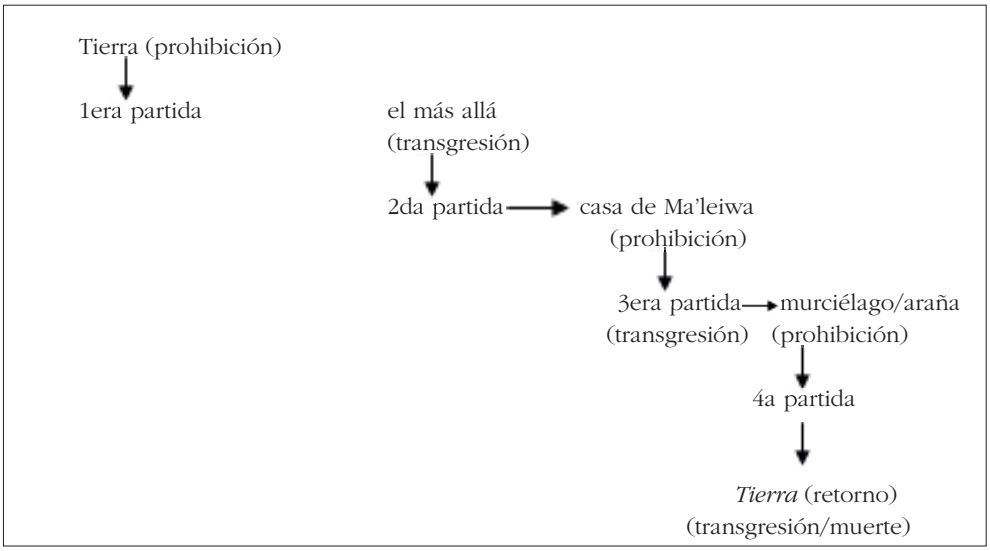


Gráfico 1. La transgresión y la prohibición en las diferentes etapas del relato

El gráfico 1 muestra las dos funciones: prohibición/transgresión a lo largo de las cinco secuencias que conforman la narración. La conclusión que puede obtenerse es que cada vez que ocurre la transgresión el guajiro cambia de espacio y es sometido a nuevas vicisitudes. Como castigo, en la segunda secuencia, el guajiro pierde a la mujer-yoluja; en la tercera secuencia, como producto de la violación de la prohibición, debe salir de casa de Ma'leiwa sin obtener las riquezas que este le había prometido. Por fin, en la última secuencia de la historia se le inflige un castigo más fuerte: la transgresión lo conduce a la muerte.

Parte de la evaluación final del relato queda implícita y está relacionada con la idea de que cada vez que ocurre una transgresión el guajiro debe soportar un castigo. En la última secuencia del relato existe explícitamente otro aspecto de la evaluación:

> Y por fin se puso a beber con la gente, se emborrachó del todo; fue contando y contando a la gente toda su historia; y como lo que le habían advertido no era de mentira, se perdió y se murió en plena borrachera" (Jusayú 1994: 142).

En las versiones recogidas por M. Perrin (1979 y 1980) se presentan las funciones prohibición/transgresión de la misma forma que en esta versión de Jusayú. En la situación final en ambas versiones de Perrin el castigo por la transgresión (contar lo que se ha visto en el más allá), es la muerte. Así en la versión de Perrin (1976) se dice "Pero un día, éste contó adonde había ido. Cuando terminó de contar su

historia, murió". En otra versión de Perrin (1979) puede leerse: "Pero un día contó donde había ido. Cuando terminó su historia, murió".

En otros relatos guajiros, casi como una constante, la transgresión siempre supone un castigo, que puede ser la muerte, si se revelan cosas del más allá o cosas que tengan que ver con personajes como Juya o Pülowui,[4] así por ejemplo en el *Relato de* un *Cazador de Tortugas* el tema se presenta de esta manera: "En cuanto se puso borracho, empezó a hablar en voz alta... Pues bien, en cuanto habló de la pülohui se desplomó en el suelo, murió rápidamente" (Jusayú 1986: 51). En *El relato de unos esclavos que se escaparon* la prohibición viene de Juya y al cumplirla los esclavos mueren.

> [...] como los hombres no observaban ninguna prudencia al ponerse borrachos, contaron todo lo que les había pasado allá en la casa de Juya [...] Pues bien, los hombres no hablaban no se movían. Habían sido muertos por Juya por haber hablado de él (Jusayú 1986: 144).

Hasta aquí se han visto cinco características que se cumplen en el relato analizado y que nos permiten afirmar que estamos en presencia de un texto cuyas características responden a las de la narración. Esas características están reunidas en el siguiente esquema de síntesis, presentado en el gráfico 2:

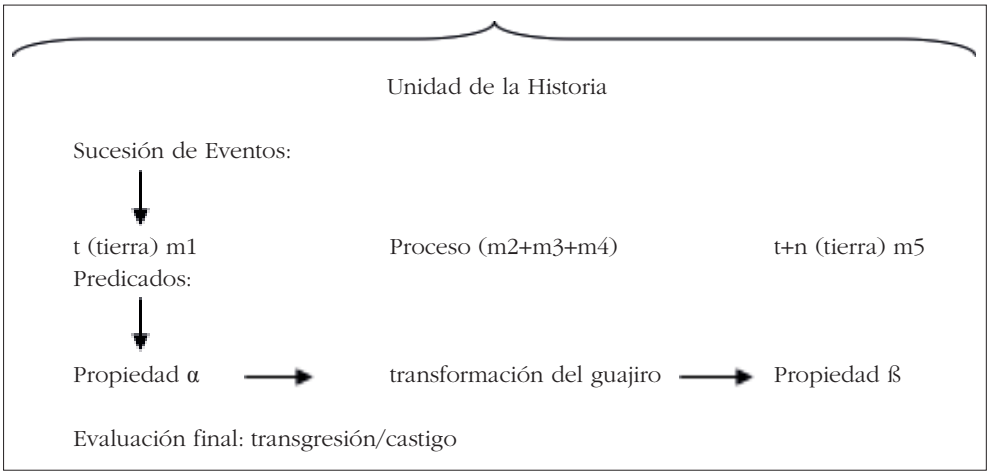


Gráfico 2. Resumen de las características del relato

4 Literalmente quiere decir lugar misterioso. Personaje en forma de mujer hermosa, dueña de las tortugas.

El esquema analítico del relato

En trabajos anteriores (Molero de Cabeza 1991 y 1994) se han formulado los fundamentos de un análisis del relato guajiro desde la perspectiva noémica y semántica, partiendo, especialmente, de los trabajos de René Thom recogidos en *Modèles Mathématiques de la Morphogenèse* (1974) y de algunos aspectos de la semántica de Bernard Pottier (1987, 1993). De este último autor, se tomó la definición de noémica y sus esquemas y conceptos para el estudio de los casos lingüísticos.

La representación gráfica del evento más importante del relato y que lo resume, se inspira en las figuras topológicas o morfologías arquetípicas de René Thom retomadas por Pottier. Para Thom las morfologías fundamentales corresponden a la morfología de la "captura" –prototipo de las oraciones transitivas simples– y a la morfología del "don". La primera corresponde en el nivel lingüístico a verbos con dos actantes y la segunda a los verbos trivalentes de Tesnière (1976) como "dar", "decir", "mostrar" que requieren tres actantes.

Las figuras topológicas de Thom incluyen el "dominio espacial" y el "dominio temporal". Pottier al reutilizar lingüísticamente las figuras del matemático, ha añadido el "dominio nocional". De manera que cuando el análisis del relato toma estos principios para la fundamentación teórica, cuenta con todos los elementos de los componentes noológico, cronológico y topológico, esenciales para explicar los eventos que conforman la narración. De la misma forma, la representación gráfica del esquema analítico –resumen del plan textual de un relato–, sigue de cerca las figuras que Thom utiliza para representar las morfologías: "El esquema analítico (EA), inspirado en las representaciones catastróficas de René Thom, pretende ser una visualización en extremo motivada de los componentes esenciales de un evento" (Pottier 1993: 92).

En este análisis nos interesan los siguientes elementos:

Componente noológico

- *Las entidades E, (actantes o participantes en el relato):* Una entidad, dice Pottier, existe en el tiempo y en el espacio. Es representada con una línea porque "la existencia se desplaza en el tiempo y se convierte en una línea" (Pottier 1993: 93).

- *Las caracterizaciones de los actantes (Ea, Eb, Ec.):* Una entidad puede estar afectada por una propiedad o puede desprenderse de ella una actividad (Pottier 1993: 93). Así las características o propiedades del guajiro se van viendo afectadas a medida que se desplaza por diferentes espacios.

Componente topológico

- *Las localizaciones espaciales:* Al entrar en relación la entidad con el mundo objetivo surge la localización. La entidad o actantes se localizan en el relato con respecto a unos puntos de referencia que pertenecen en este caso al dominio espacial. En el relato guajiro la referencia al espacio es muy significativa, especialmente en los relatos de viaje. En el relato objeto de este análisis, el cambio de referencia espacial está ligada a la transgresión, de tal manera que cada vez que el guajiro viola alguna prohibición debe cambiar de espacio. El espacio ha sido tomado también como punto de referencia para las subdivisiones en secuencias.

Componente cronológico

- *El tiempo (to- t+n):* Constituye también uno de los elementos importantes de todo relato como ya se dejó anteriormente anotado.

Representación del esquema analítico

Anteriormente se dijo que el *Relato de un hombre cuya mujer murió*, de Miguel Ángel Jusayú, está conformado por dos grandes bloques de significado que subsumen todos los restantes eventos y acciones: el /desplazamiento del guajiro de la tierra al más allá/ y /retorno a la tierra + muerte/. Puede decirse que en el nivel más global de la organización estructural del texto los dos eventos complejos son el "viaje" y la "muerte". La idea del /desplazamiento en el espacio/ ha sido tomada en anteriores trabajos para representar el esquema analítico de otros relatos de M.A. Jusayú, cuyos eventos complejos principales están relacionados con este mismo nudo semántico del viaje.

La representación del evento complejo más importante de este relato es una combinatoria de los *tipos de esquemas analíticos* elaborados por B. Pottier (1993: 114-115). Los esquemas seleccionados se sitúan en el estatuto evolutivo (transformación del personaje principal en su desplazamiento por el más allá), toman en cuenta las relaciones de localización (λ), correspondientes a los diferentes espacios donde se desarrollan las acciones y siguen la cronología de los eventos (tiempo inicial del relato y tiempo final).

Los elementos de los tres componentes ya mencionados se observan en el gráfico número 3: Del componente noológico está presente el actante-sujeto: el guajiro (E), así como sus dos características más importantes, *a* (el desconocimiento del más allá) transformada en *ß* (el conocimiento del más allá). El componente topológico está representado por dos localizaciones espaciales: λ1 (el lugar de procedencia,

y de llegada: la tierra) y λ2 (el más allá). Del componente cronológico están los dos tiempos entre los cuales de desarrolla la historia: t_o (tiempo inicial del relato) y t_{+n} (tiempo final de la narración: muerte del guajiro en la tierra).

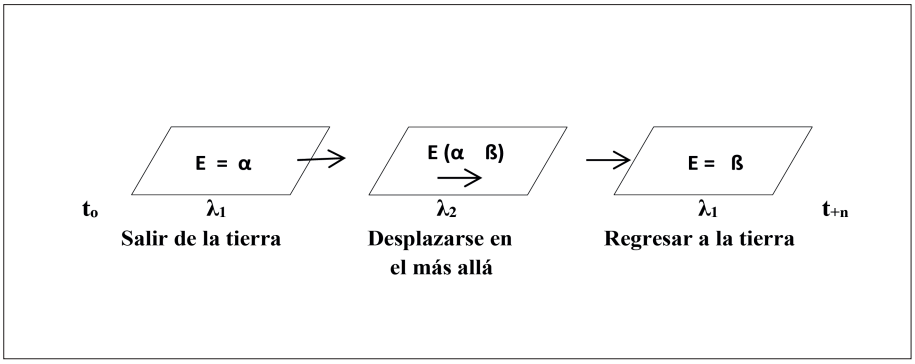


Gráfico 3. Representación del evento "viaje"

El gráfico 3 recoge los elementos de los tres componentes ya mencionados. Del componente noológico está presente el actante-sujeto: el guajiro (E), así como sus dos características más importantes, *a* (el desconocimiento del más allá) transformada en *ß* (el conocimiento del más allá). Del componente topológico están representadas dos localizaciones espaciales: λ1 (el lugar de procedencia, y de llegada: la tierra) y λ2 (el más allá). Del componente cronológico están los dos tiempos entre los cuales de desarrolla la historia: to y t+n.

El análisis actancial

Al componente noológico corresponde todo lo referente a los actantes. En este punto hay que tomar en consideración la jerarquía entre los eventos, basada en la diferencia de potencial entre dos entidades (actantes)[5].

La teoría que la lingüística ha elaborado para el estudio de los casos en una lengua particular, es aplicable al estudio de la relación actancial en el relato, es decir en un nivel de mayor complejidad del signo como lo es un texto. Este trabajo retoma estos postulados de la lingüística porque la relación de eventos en el propósito, los roles en el eje de la actancia y en el eje de la dependencia, y las zonas actanciales del *antes y* del *después* –puntos fundamentales para el establecimiento

5 Toda entidad, dice Pottier, puede estar dotada de potencia (+POT) o no (-POT). En el relato puede existir una jerarquía entre actantes.

de los casos del nivel lingüístico (Pottier 1987: 116-120)–, son también aspectos cruciales a la hora de analizar los actantes o personajes del relato en estudio.

Al tomar en cuenta la teoría de casos como punto de partida puede observarse que en el relato existen actantes cuyo rol se sitúa en el eje de la actancia principal y otros situados en una posición menos importante, a veces marginal, sobre el eje de la dependencia. Las relaciones actanciales en un relato pueden ser explicadas con ayuda del siguiente gráfico número 4 que presenta las relaciones intercasuales:

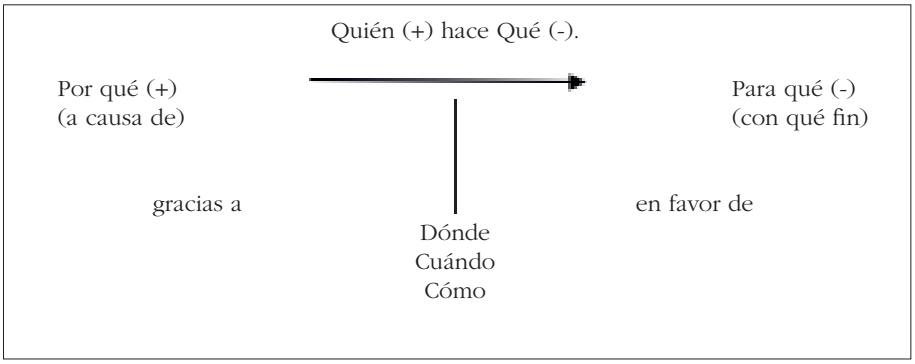


Gráfico 4. Las relaciones intercasuales. (Pottier 1993: 145)

Véase ahora el esquema con los actantes del relato:

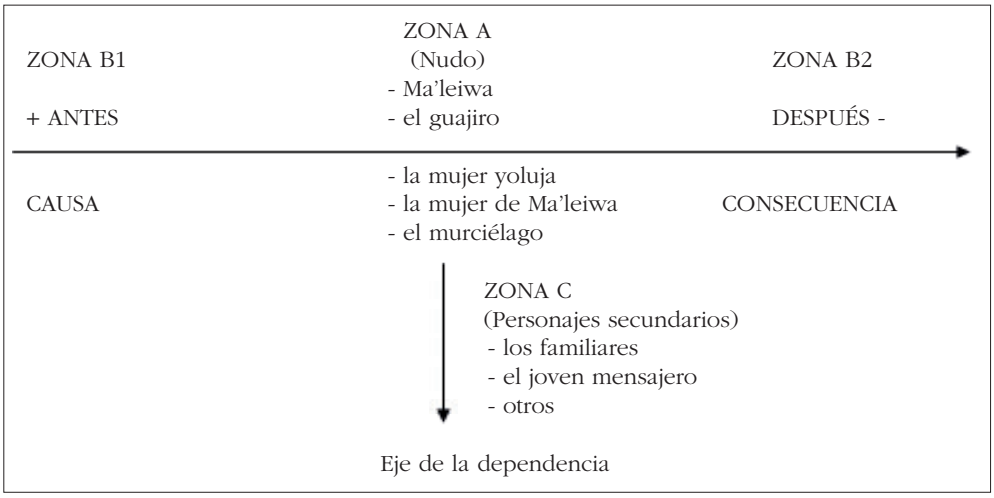


Gráfico 5. Los actantes del relato y las zonas actanciales

Los actantes de la zona A

En primer lugar en la zona A del gráfico 5 aparece el guajiro o actante-sujeto del relato. Gracias a él se logra la unidad en la historia, además de que todos los eventos están de una u otra manera relacionados con él. Es también el actante que sufre una transformación (α → ß). En esta misma zona se han situado cinco actantes más, que en determinados momentos del relato ejercen influencia sobre el actante principal causándole alguna transformación o haciéndolo pasar de un espacio a otro: la mujer-yoluja lo conduce al más allá, Ma'leiwa lo somete a una serie de pruebas, la mujer de Ma'leiwa lo arroja fuera de los dominios de este y va a parar a casa del Murciélago quien, ayudado por Araña y Ranita, lo devuelve a la tierra. Entre estas actantes estarían los que Perrin (1980: 206) ha denominado "pasadores" –del francés *passeur*–; se trata de los actantes cuya función consiste en ayudar a pasar al guajiro de una región a otra. En otras versiones de este mito, los actantes intermediarios que más aparecen son la araña, la vaca y las aves (el zamuro, el rey zamuro, el gavilán). En el caso del relato que nos ocupa, los intermediarios son, en sentido estricto, el murciélago, la araña y la ranita, presentes en la cuarta secuencia. A diferencia de otras versiones, en esta de Jusayú no existen intermediarios en el paso del más allá a la casa de Ma'leiwa y tampoco entre este espacio y la casa del murciélago. Los actantes intermediarios en la versión analizada tienen como única función regresar al guajiro a la tierra. La acción de los intermediarios ocupa el lugar de un causativo[6] tal como se representará aquí:

Murciélago

Araña <CAU> {Guajiro: más allá → tierra [RETORNAR]}

Ranita

En la zona A del gráfico número 5 se observan tres actantes más situados en esa zona porque son actantes dotados de potencia (+), gracias a la cual desencadenan otras fases del viaje. En este punto es importante señalar que en los cuentos de Miguel Ángel Jusayú se advierte el deseo de presentar las causas y los causantes de las transformaciones que se van sucediendo en la historia.

Un análisis de los causativos mostrará los actantes que están en el origen de esos pequeños sucesos que hacen que el "viaje" continúe.

---

6 Un cambio puede ser natural (es decir, no sugerir causación) o provocado. En este último caso, un causador puede desencadenar el evolutivo: tal es el CAUSATIVO (Pottier, 1993: 107).

Veamos los restantes causativos:

a) La mujer muerta: Este actante lleva al guajiro desde la tierra hasta el más allá.

Mujer-yoluja <CAU> {Guajiro: tierras más allá [PARTIR]}

b) El dios Ma'leiwa: Al comenzar la tercera secuencia el lector tiene la idea de que el guajiro por sus propios medios llega donde Ma'leiwa. Sin embargo, tal como ya se anotó, el relato de Jusayú es exhaustivo en la presentación de los causantes; de manera que más adelante en la misma secuencia se lee:

> "Para que lo sepas ahora, tú no has venido por tu cuenta hasta aquí a donde mí. Fue como si yo te hubiese halado de allá de donde la presencia de los espectros" (Jusayú, 1994: 125).

Esto puede representarse así:

Ma'leiwa <CAU> {Guajiro: más allá → casa de Ma'leiwa [LLEVAR]}

c) La mujer de Ma'leiwa: En otras versiones de este mismo mito la tercera secuencia está dominada por Juya y su mujer Pülowi; el primero representaría las fuerzas del bien y estaría del lado de la vida; mientras que la segunda representaría las fuerzas del mal y estaría del lado de la muerte. En la versión de Jusayú los personajes de Ma´leiwa y de su mujer cumplen las mismas funciones de los personajes Juya y Pülowi de otras versiones. La mujer de Ma'leiwa es otro causativo que por ser un actante dotado de potencia (+) está en el origen del desplazamiento a un nuevo espacio:

> Ella miró al hombre, no esperó nada para lanzarle en contra un fortísimo viento que sonó "juu". El viento lo hizo volar, lo llevó a gran altura del suelo y cayó lejos (Jusayú 1994: 135).

Mujer de Ma'leiwa <CAU> {Guajiro: → [Casa de Ma´leiwa] → [Casa del murciélago] [DESPLAZAR]}

Este esquema corresponde al núcleo del módulo actancial del verbo desplazar (alguien desplaza a alguien) representado como sigue:

// *E*1(+), *E*2(-), *L*1, *L*2 // (Pottier 1993: 125), donde: ***E*1(+)** es el causante del desplazamiento (mujer de Ma'leiwa), ***E*2(-)** responde al actante desplazado (el guajiro) y L^1 **y** L^2 señalan el punto de partida y el punto de llegada (casa de Ma'leiwa, casa del Murciélago).

El resultado de estos causativos se observa en el siguiente esquema:

Secuencia	Causativos	Desplazamientos		
1° y 2°	Mujer-yoluja	tierra	→	más allá
3°	Ma'leiwa	Más allá	→	casa de Ma'leiwa
3° y 4°	Mujer de Ma'leiwa	casa de Malei'wa	→	casa de Murciélago
5°	Murciélago/araña/ ranita	casa del Murciélago	→	tierra

Todos estos contenidos responden también al módulo actancial de "desplazar".

Los actantes de la zona C

Así como la zona A es la zona del nudo o de los actantes más importantes, la zona C presenta los actantes de menor importancia en la narración. De manera que el análisis actancial establece una distinción en: actantes del eje de la actancia principal/actantes de la dependencia. Los actantes de este último eje son los de la zona C.

El establecimiento de contrastes en el estudio de la narración ha sido utilizado por autores como Labov (1972) [frases narrativas/frases no narrativas] y Hopper (1979) [frases del avant-plan *y* frases del arrière-plan]. Otros autores como Wallace (1976) colocan en el *avant-plan* los eventos más importantes de la narración y los principales personajes o entidades implicadas en un episodio; mientras que en el *arrière-plan* incluyen los eventos de menor importancia, descripciones, digresiones y personajes menores.

Desde el punto de vista actancial la distinción en zonas se acerca a los criterios establecidos por los autores mencionados. La zona C está constituida por los actantes situados en un segundo plano: los familiares del guajiro en la tierra y en el más allá; el niño que informa a Ma'leiwa donde se encuentra el guajiro después de ser expulsado de sus dominios por su mujer; y el joven mensajero que lleva noticias a Ma'leiwa, acerca de los problemas que se suscitan en la tierra.

La zona Bl y B2

Estas dos zonas representan dos fases del proceso que aparece en el gráfico número 5: el origen (a causa de) y la consecuencia (con qué fin). La zona B1 es

la zona anterior al nudo, señalado con potencia positiva (+). La zona B2 situada a la derecha del nudo es una zona desprovista de potencia (-) (Pottier, 1987: 117). Según esto la zona B1 es un ANTES que contiene la causa que provoca el evento más importante, en este caso el viaje.

En otros relatos del mismo Jusayú, pertenecientes al grupo que privilegia el evento viaje, el personaje principal, después de haber soñado con su mujer, inicia un viaje al oriente a fin de encontrarla.[7] En este cuento la causa explícita, origen del recorrido realizado por el héroe, es el deseo de ver a su mujer.[8]

En el caso del relato analizado el deseo del actante se expresa de esta manera: "Sí, quiero ir contigo. Quiero conocer el sitio donde tú estás, ¿queda muy lejos?".

La zona B1 puede ser entonces presentada así:

ANTES: "deseo de conocer el más allá"

Este deseo dotado de potencia (+) de acuerdo con el esquema caso-actancial, desencadena el movimiento de la acción en el relato.

La zona B2 del esquema desprovista de potencia (-) presenta las consecuencias del proceso. Una vez cumplidos todos los avatares y peripecias del viaje se obtienen las siguientes consecuencias:

DESPUÉS
- a) Conocimiento del más allá
- b) Transmisión de la técnica del tejido
- c) La muerte

La consecuencia señalada con "a" es la consecuencia lógica del ANTES (deseo de conocer el más allá). La segunda consecuencia es interesante desde la perspectiva de los denominados mitos etiológicos en la clasificación de Perrin (1979: 20). Indica este autor que ese tipo de mito explica el origen de ciertos caracteres en animales, plantas, formaciones geológicas, el origen del fuego y el arte de tejer. La cuarta y

7 Se trata del *Relato de Parrusa y Aisapanchi*, del cual M.A. Jusayú ha publicado dos versiones, una en 1975 y otra en 1986.

8 Un análisis más detallado puede leerse en Molero de Cabeza (1991).

quinta secuencia de este relato de Jusayú estarían, por lo tanto, emparentadas con los mitos mencionados, ya que explican el origen del tejido enseñado por el murciélago al guajiro y, posteriormente, transmitido por este a las gentes de su pueblo. Así se dice:

> El hombre cumplió con todas las cosas que se le habían dicho. Mandó a hacer para él una casita; mandó a hacer una casa grande que tuviese instrumentos para las labores, tales como: los palos del telar, las varillas, la paleta de atesar, el huso de correaje, el huso de muslo y agujas de madera; enseñó a mucha gente el tejido de los dibujos [...] (Jusayú 1994: 141).

La tercera consecuencia está relacionada con la evaluación moral del relato, mencionada anteriormente. La transgresión a ciertas prohibiciones que van presentándose durante el viaje, es, en definitiva, la fuerza que desencadena todos los acontecimientos, desde la segunda hasta la quinta secuencia. La última de las transgresiones que consiste en contar todo lo que vio en el más allá, desencadena la muerte del guajiro.

Componentes topológico y cronológico

Dos coordenadas importantes en toda narración son el tiempo y el espacio. En el esquema analítico del relato están señaladas las localizaciones (λ1 y λ2) y el tiempo (t_o y t_{+n}). En la narración aparecen además del origen y del destino del viaje, los lugares intermedios: el más allá, los aposentos del dios Ma'leiwa y la casa del murciélago. Existen otros aspectos del componente topológico que son importantes señalar como, por ejemplo, ciertas orientaciones privilegiadas (arriba/abajo, adelante/atrás, etc.). El "arriba" y el "abajo" que caracterizan los espacios en este mito, están explícitamente señalados en el relato; corresponde el primero al más allá y el segundo a la tierra. Los tiempos intermedios (t1, t2, t3) que responden a las diferentes coordenadas cronológicas que le interesan al narrador también son presentados. El t_o y el t_{+n} corresponden a las secuencias primera y quinta y los tiempos intermedios (t1, t2, t3) corresponden a las secuencias segunda, tercera y cuarta

Conclusión

Para concluir es conveniente anotar los siguientes aspectos:

- El relato analizado presenta las características típicas de los textos narrativos. Predominan las secuencias narrativas, acompañadas de secuencias descriptivas y dialogales.

- La lógica del relato se corresponde con la sintaxis narrativa.

- El esquema analítico del texto demuestra el estatuto evolutivo (el guajiro sufre unas serie de transformaciones en su viaje al más allá) y las relaciones de localización (espacios donde se desarrollan los eventos). El análisis semántico de las zonas actanciales correspondientes al componente noológico, revela, además, el estatuto de causativo (causas y causantes de los eventos narrados). El actante principal del relato es el guajiro que se muestra susceptible de ser desplazado hacia diferentes espacios e impulsado a realizar diferentes acciones, por actantes con mayores poderes de acción. El guajiro recobra su protagonismo solo al final del relato, cuando transmite a su pueblo el arte del tejido. El binomio prohibición-transgresión es un leitmotiv que mueve la narración.

- La aplicación de los aspectos utilizados por la semántica de Bernard Pottier, para el establecimiento de los esquemas analíticos en las lenguas y para explicar los casos actanciales, se reveló adecuada desde el punto de vista metodológico. Se demuestra así, que se trata de esquemas lingüísticos provenientes de la semántica que pueden ser aplicados en diferentes niveles de complejidad del signo, en este caso se aplicó en el nivel textual.

Referencias citadas

Adam, Jean-Michel. 1992. *Les textes: types et prototypes*. París: Nathan.

De Bataut, Bérardier. 1776. *Essai sur le récit ou entretiens sur la manière de raconter*. París: Ed. Charles-Pierre Berton.

Hopper, Paul J. 1979. "Aspect and foregrounding in discourse". En : Thomas Givón (ed.), *Discourse and Syntax. Syntax and semantics*, *Vol. 12*, pp. 213-241. Los Ángeles: University of California.

Jusayú, Miguel Ángel. 1975. *Relatos guajiros*. Caracas: UCAB.

_____. 1986. *Achi'kí. Relatos guajiros*. Caracas: UCAB.

_____. 1994. Relato de un hombre cuya mujer murió. *Opción*. (15): 113-167.

Labov, William. 1972. *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Molero de Cabeza, Lourdes. 1991. Noémica y semántica en un relato guajiro. *Opción*. (11): 27-46.

_____. 1993. Fundamentos de una clasificación del relato guajiro desde la perspectiva semántica. *Opción*. (12): 125-138.

_____. 1994. Secuencias y funciones en un relato guajiro. *Opción*. (15): 93-112.

Perrin, Michel. 1979. *Sükuaitpa wayuu. Los guajiros: la palabra y el vivir*. Caracas: Fundación La Salle.

_____. 1980 [1976]. *El camino de los indios muertos*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Pottier, Bernard. 1987. *Théorie et analyse en linguistique*. París: Ed. Hachette.
_____. 1993. *Semántica general*. Madrid: Ed. Gredos.
Propp, Vladimir. 1970 [1928]. *Morphologie du conte*. París: Le Seuil.
Ricoeur, Paul. 1983. *Temps et récit, I*. París: Le Seuil.
Tesnière, Lucien. 1976. *Eléments de syntaxe structurale*. París: Ed.Klincksieck.
Thom, René. 1974. *Modèles mathématiques de la morphogenèse*. París: Coll. 10/18.
Wallace, Stephen. 1976. *The semantics of verb nasalization in Jakarta Malay*. Philadelphia, Pennsylvania: Winter Meeting of the Linguistic Society of America.

Antropo-semiótica del cambio ritual: de los viejos a los nuevos ritos[1]

José Enrique Finol[2]

Le rite est un canevas sur lequel
l'on peut et doit broder, mais il importe
de bien connaître le canevas.

Diocèse de Trois-Rivières.

Introducción

Apesar de su aparente rigidez, los ritos están entre los escenarios semióticos más dinámicos, ricos y variados en los procesos culturales que las sociedades humanas han desarrollado. Si, como afirma Deely, la semiótica

1 Original tomado de: Finol, José E. 2014. Antropo-Semiótica del cambio ritual: de los viejos a los nuevos ritos. *Revista Runa*. 35 (1): 5-22.

2 José Enrique Finol (Zulia) es licenciado en Letras de la Universidad del Zulia (LUZ); doctor en Ciencias de la Información y de la Comunicación de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, de Francia; con postdoctorado en Semiótica y Antropología de la Universidad de Indiana, EUA. Ha sido profesor desde 1973 en LUZ, donde en 1984 fundó la revista *Opción* y en 1997 el Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas. Fue presidente de la Asociación Venezolana de Semiótica y de la Federación Latinoamericana de Semiótica, así como vicepresidente de la Asociación Internacional de Semiótica (2010-2014 y 2014-2019). Recibió un Doctorado Honoris Causa de LUZ en 2009. Fue investigador *Prometeo* Nivel 1 en Ecuador e investigador de tiempo completo en la Universidad de Lima, Perú. Sus principales áreas de investigación están vinculadas a una visión antropo-semiótica del cuerpo, de los ritos y mitos. Trabaja otros temas vinculados a la publicidad, la literatura y la imagen. Es autor de más de ciento veinte publicaciones en revistas arbitradas y de los siguientes libros: *Semiótica, Comunicación y Cultura* (1983), *Mito y Cultura Guajira* (1983, 2007), *Los Signos de la Crisis* (1984), *El Neoanalfabetismo* (coautor, 1993, ganador del premio "Andrés Bello", Mención Ciencias Sociales, de LUZ), *Capillitas a la orilla del camino: una micro-cultura funeraria* (en conjunto con David E. Finol, 2009), y *La Corposfera. Antropo-Semióticas del cuerpo* (2014). Muchas de sus publicaciones están disponibles en la página web: www.joseenriquefinol.com.

estudia "la acción de los signos" (Deely 1990: 22), esta disciplina tiene en los ritos un escenario de particular complejidad y pertinencia cultural, pues en ellos los procesos de significación adquieren unas dimensiones, niveles y profundidades que no es común observar en otros fenómenos similares. La conjunción e integración de los enfoques antropológicos y semióticos, lo que hemos llamado antropo-semiótica, contribuirá a elucidar con mayor coherencia y profundidad un tema capital en la organización de las culturas.

Uno de los capítulos actuales de mayor relevancia en el estudio de los ritos es aquel que tiene que ver con el *cambio ritual*, en particular cuáles son las características de esos cambios, las fuerzas que los determinan, los componentes más afectados y los límites dentro de los cuales ocurren. En tal sentido, la comparación entre antiguos y modernos[3] ritos es un campo de estudio relativamente poco analizado, en el cual la semiótica, interesada en las formas y los contenidos de los procesos de significación, podría aportar nuevas contribuciones, ya avanzadas, entre otros, por Claude Lévi-Strauss y Clifford Geertz, para la comprensión del cambio ritual, uno de los capítulos fundamentales de la antropología y quizás uno de los menos estudiados en forma sistemática. Para una semiótica del rito, el *cambio ritual* –su evolución o transformación, su expansión o síntesis, su adaptación o desaparición– es un tema de estudio de extrema pertinencia, pues ayudaría a comprender cuáles son las semiosis que se generan en el interior de los ritos y cómo estos acusan los cambios externos e internos, y, al mismo tiempo, cómo los promueven en la cultura y la sociedad.

Efectivamente, si cambia el mundo también cambia el rito que es parte de él; pero a la inversa, al cambiar el rito, también promueve el cambio en el mundo pues, justamente, el rito es uno de los procesos culturales más activos en su conformación. Como dice Jean La Fontaine: "El ritual es acción social […] Las relaciones sociales son representadas en la organización ritual" (La Fontaine 1985: 11).

A veces perdemos de vista la capacidad transformadora del rito porque lo concebimos como un conjunto de formas rígidas, inflexibles, conservadoras, que se resisten al cambio y están ancladas en la tradición.

Como todo fenómeno cultural, el rito es sensible al cambio y en una sociedad que se transforma aceleradamente –en buena parte debido a la universalización y omnipresencia de los medios tecnológicos de difusión y comunicación– tales cambios pueden ser muy rápidos. Asimismo, las nuevas necesidades comunicativas y contextos de la comunicación promueven la aparición de nuevos ritos seculares,

3 Utilizamos los términos "ritos antiguos" y "ritos modernos" para referirnos, en general, a ritos religiosos y anteriores a la Revolución Industrial del siglo XVIII, por un lado; y a ritos seculares y posteriores a dicho período, por el otro.

religiosos o semi-religiosos. Para enfrentar esas necesidades, a menudo los grupos recurren a ritos existentes y los transforman y adaptan a sus propósitos expresivos y comunicativos.

Es en virtud de lo anterior que algunas de las preguntas claves que debemos hacernos cuando comparamos viejos ritos (religiosos, cósmicos, cíclicos) con los nuevos ritos propios de las sociedades modernas, donde han irrumpido con fuerza los medios de difusión, son: "¿cuáles son sus diferencias?" y "¿en qué niveles y circunstancias dichas diferencias se realizan?". Esto conduce, a su vez, a preguntarnos por la dirección semiótica de esos cambios. Según la hipótesis que desarrollaremos aquí, entre los ritos antiguos y los modernos se han producido transformaciones en las *dimensiones de las formas*, la *rigidez de las normas*, los *límites del escenario* y la *esfera de la comunicación*.[4] A partir de la hipótesis anterior formularemos una clasificación de los cambios rituales más comunes.

Las dimensiones de las formas

Cuando analizamos antiguos ritos, observamos que su supervivencia a través del tiempo ha sido obtenida gracias a cambios de diferente orden que le han permitido adaptarse a los nuevos escenarios de las sociedades masivas, industrializadas, donde las nociones de tiempo y espacio han sido modificadas radicalmente, y los contactos entre grupos y culturas diferentes se han extendido a nivel planetario.

En tal sentido, las *dimensiones de las formas* rituales se han visto afectadas al menos en tres niveles. En primer lugar, han variado en cuanto a su *cualidad*, pues hoy los ritos, en su abundancia y repetición, tienden a ser percibidos en las sociedades industrializadas dominadas por los medios de difusión como *meramente formales* en detrimento de la pertinencia y trascendencia de su significación, una diferencia que es más notable cuando se comparan los ritos religiosos con los ritos civiles. Tal cambio está también asociado con la mayor influencia de las creencias laicas, a-religiosas, y con el desarrollo de ideologías basadas en la llamada "razón tecnológica". El bautizo católico, a pesar de los esfuerzos de la Iglesia, ha sido víctima de estas variaciones cualitativas, pues a menudo el rito es más una ocasión de mera celebración social o de rutinaria costumbre que una expresión de profundo sentido religioso. En tal sentido, a veces la fiesta de celebración, en la casa, en el club o en un salón de fiesta, cobra mayor interés, esfuerzo y dedicación que el bautizo en sí.

---

4 En esta investigación nos proponemos desarrollar una hipótesis en parte esbozada previamente en *Rito, espacio y poder en la vida cotidiana* (Finol 2006).

Asimismo, las dimensiones se han visto afectadas a nivel de la *intensidad* ritual, en buena parte porque la participación en ciertos ritos se ha desplazado del nivel de lo religioso hacia el nivel de lo cívico y social, un fenómeno que se observa, por ejemplo, en el matrimonio católico, en el cual con mucha frecuencia la búsqueda y el privilegio de los valores sociales, de orden civil y de prestigio familiar, tienen un peso mucho mayor que el de la creencia religiosa misma. Este fenómeno también se observa con frecuencia en el rito del bautismo: "En un contexto católico, la palabra 'bautismo' trae a la memoria padrinos, vestidos elegantes, padres emocionados, un bebé de blanco, una fuente y unas pocas gotas de agua, como también el pago previo por la ceremonia y el mismo bautismo" (Pinedo 2009).

La Iglesia Católica, consciente de esta situación, ha hecho esfuerzos para poner de relieve en sus ritos el factor religioso y privilegiar los valores propios de la fe y los lazos divinos. En el caso del sacramento del bautismo, por ejemplo, la Iglesia obligó a los padrinos a realizar cursos de formación previos a la realización del rito, de modo que estos se identificasen con los valores religiosos y no s0lo con el lado "civil", "familiar" y "social" del rito del bautismo y de la institución del padrinazgo.[5]

El tercer aspecto de las transformaciones en las *dimensiones de las formas*, directamente vinculado con los dos anteriores, tiene que ver con la dimensión *cuantitativa* de la práctica ritual, una dimensión que afecta lo formal –en particular en cuanto a sus contenidos, pues la proliferación de ritos de todo orden, en un ritmo que excede al de los tradicionales ritos religiosos, ha conducido a la pérdida de su densidad simbólica–, un fenómeno que se resumen en la ley de que cuanto mayor sea la frecuencia, menor es la información.

En los tiempos actuales, los ritos no necesariamente vienen de la tradición, con la densidad y el prestigio simbólico que ello implica, sino que a menudo se inventan o se adaptan a las particularidades y circunstancias del grupo, la familia, empresas o vecinos, un hecho que Ronald Grimes señalaba así:

> En un período de algunos meses, cuatro mujeres diferentes me preguntaron si yo conocía algún rito que ellas pudieran usar para celebrar la menopausia; un actor de Los Ángeles me solicitó ejemplos de ceremonias de nacimiento e imposición de nombres; tres estudiantes me preguntaron si yo podía recomendarles un libro confiable y transcultural sobre matrimonios; y cuatro compañías de cine me solicitaron asesoramiento para documentar ritos de paso. (Grimes 2002: 2).

5 Las nuevas obligaciones de los padrinos fueron establecidas en el Código de Derecho Canónico de 1983, Parte I, Cap. IV, Título I, 872-874.

Un caso particular de creación de nuevos rituales basados en la mezcla de viejos rituales se promociona incluso en la conservadora tradición religiosa judía, tal como puede apreciarse en la página web *Ritualwell.org*:

> Este sitio web está dedicado a innovaciones rituales judías para las festividades y ciclos de vida, así como para las costumbres judías que celebran fechas religiosas. Queremos estimularle a ser creativo al elaborar o adaptar rituales que satisfagan sus requerimientos personales, religiosos y estéticos. Hacer propio un ritual puede implicar muchas horas dedicadas a investigar, escribir y compilar o sólo implicar un poquito de tiempo en personalizar algo que ya existe. *Ritualwell* es la fuente para innovadores y contemporáneos rituales judíos. En *Ritualwell* usted puede echar un vistazo a miles de ritos, escuchar música, bajar rituales, o copiar y pegar el suyo propio (Ritualwell.org).
>
> Esta página web no sólo estimula a los judíos a crear y desarrollar ritos personales y familiares para cada ocasión, sino que, incluso, suministra una guía para el diseño de los pasos, uso de los símbolos, lenguajes, música, documentos que se pueden incorporar al rito, según las necesidades para las cuales éste se crea. Ya en 1994 Marcia Cohn Spiegel daba consejos a los judíos sobre cómo adaptar símbolos, ceremonias y bendiciones tradicionales a la creación de nuevos ritos, para lo cual era necesario, entre otras cosas, crear un espacio sagrado, establecer una atmósfera, seleccionar los componentes del ritual y los objetos a utilizar. (Ritualwell.org).

Pero los rituales propuestos no se limitan a seres humanos, sino que, incluso, se extienden a los animales, para los cuales *Ritualwell* propone ritos específicos, basados en tradiciones judías, para adoptarlos, bendecirlos, velarlos, sepultarlos, despedirlos e, incluso, para consolar a los dueños de las mascotas que han muerto.

A esta liberalidad en la organización de ritos a la medida propuesta por *Ritualwell* se opone la Iglesia Católica cuando afirma que "el rito es también un muro contra la subjetividad, el desorden, la anarquía. Sin el rito la celebración, entregada en manos de quienes sólo se quieren hacer notar, sería rápidamente destruida por los 'inventos' de los estrafalarios" (Diocèse de Trois-Rivières).

No obstante, la Iglesia Católica reconoce la existencia del cambio ritual y señala sus límites:

> Pero hay en la liturgia un conjunto de ritos secundarios y de prácticas que están más ligados a una cultura dada que llamamos 'tradiciones'. La Iglesia no quiere y no puede tocar la Tradición; sin embargo, la liturgia

> debe reajustarse sin cesar para corresponder a la cultura en la cual ella se inserta y al tiempo histórico en el cual ella se celebra. (Diocèse de Trois-Rivières).

Después de iniciar su elaboración en 1992, finalmente en 2005 la Iglesia Católica de Francia anunció la aparición del nuevo ritual de matrimonio que incluía al menos siete novedades cuyo origen se situaba en el ritual latino o en adaptaciones propias del ritual francófono, entre ellas tres fórmulas de consentimiento por parte de los novios.

La rigidez de las normas

Otra de las transformaciones más notorias sufridas por los ritos tiene que ver con la rigidez de las normas que controlan la realización ritual, lo que se observa en una suerte de *laxitud* en su aplicación. El carácter más casual y el pronunciado énfasis en la liberalización de las reglas tradicionales de conducta, expresadas en la vestimenta y en las maneras de mesa, en el protocolo y en la fluidez de las relaciones con la autoridad, han sido, a la vez, causa y consecuencia de un ablandamiento de las rígidas reglas que afectaban a los ritos tradicionales, e incluso a los religiosos. No solo los ritos laicos se han hecho menos rígidos sino que también los religiosos han sufrido una transformación en su inflexibilidad y severidad. La misma Iglesia Católica ha introducido nuevas acciones en las relaciones rituales entre los feligreses, entre estos y el sacerdote y, como consecuencia, entre ellos y la divinidad.

En su estudio sobre el cambio en los ritos propios de la muerte y el duelo, Cas Wouters señala que a partir de los años setenta, en los países del norte de Europa, los ritos de duelo se desplazaron "desde una obligación social sumamente institucionalizada hacia un sentimiento sumamente individual y personal; es decir, de un proceso público a uno privado […] En comparación, los nuevos rituales son no solo más variados e informales, sino también más individualizados y personales" (Wouters 2002: 1-2).

De este modo, los ritos que se crean en los actuales tiempos para organizar simbólicamente las nuevas circunstancias sociales ya se organizan a partir de una extrema laxitud e informalidad en las normas, tal como ocurre, por ejemplo, en un rito relativamente reciente organizado por grupos de mujeres para marcar el divorcio de una de ellas. Según Valeria Román:

> Las fiestas especiales para divorciados empezaron en esta década en Estados Unidos, donde hay emprendimientos que las organizan con globos, música y hasta la proyección de la película *La guerra de los Roses*

> como un modo de ¿reírse? del asunto. En Australia y España están en auge. En Austria, donde el 66% de las parejas se separa, se organizó en octubre la primera feria del divorcio, con stands de detectives privados, laboratorios para averiguar paternidad de los hijos por tests de ADN y diversas charlas. (Román 2008).

Uno de los símbolos más frecuentemente utilizados en las Fiestas de Divorciadas es el pastel que reproduce al bolo matrimonial pero en un sentido invertido, pues mientras en este se celebra la unión amorosa del matrimonio, en aquella se simboliza el conflicto, la separación y, sobre todo, el triunfo de la mujer. Aquí se observa que este símbolo de carácter alimentario se ha transformado para significar ya no la *unión* sino la *ruptura*.

En estos nuevos ritos encontramos un espacio muy grande para la innovación y la creatividad, de modo que el rito adquiere dimensiones simbólicas que se adaptan a situaciones muy específicas, casi particulares, lo que se beneficia de una eficacia derivada de la adaptación a lo personal. El ritual de la Fiesta de Divorcio es una transformación invertida de la despedida de soltera: mientras en esta se "despide" la vida de célibe, de sus libertades e independencia, en la de divorciada se le da la "bienvenida" a esas condiciones perdidas. Para Jenny Kuehneman, la Fiesta de Divorciadas:

> Es como una especie de clausura […], no es una celebración del divorcio, sino una ocasión para reunir a los amigos y buscar apoyo en momentos difíciles. Leonardo, empleado de un club nocturno, afirma que el público masculino tiene una vuelta a la adolescencia, se divierten entre ellos y cantan sus canciones de fútbol, mientras que las mujeres son mucho más descontroladas y encaran a los hombres de otras mesas, y se sacan los corpiños. Hay mujeres de hasta cincuenta años y rara vez se van solas (www.terra.com).

En los nuevos ritos predomina una gran *laxitud* y *creatividad*, lo que los opone a las normas rígidas que caracterizan no solo a los ritos religiosos con los que, en algunos casos, entran en abierta contradicción, sino también a los profanos. No obstante, algunos sistemas rituales conservan aún una extrema rigidez y son incluso menos flexibles que las ceremonias religiosas, tal como se observa en los ritos castrenses, en los cuales la inflexibilidad alcanza límites extremos. Se trata de una organización ritual y simbólica que busca su eficacia en la conservación de códigos de comportamiento de una larga tradición donde rangos, jerarquías y autoridad forman la base de toda la estructura de las corporaciones militares, o, como lo describe Vargas Llosa:

> La vida militar, con sus jerarquías mecánicas determinadas por la cronología, la violencia legitimada que ellas significaban, y todos los ritos, símbolos, retóricas y ceremonias que la forman y que nosotros, siendo tan jóvenes –catorce, quince, dieciséis años–, comprendíamos a medias y distorsionábamos dándole una aplicación a veces cómica y a veces cruel y hasta monstruosa. (Vargas Llosa 1993: 58).

A veces las normas se relajan de modo tal que conducen a la desaparición de los límites semióticos entre discursos estimados irreconciliables, lo que conduce a hibridaciones discursivas inesperadas, tal como revela el estudio de un ritual chamánico realizado por Emily Chao (1999) en una aldea poblada por la minoría étnica naxi, en el sudoeste de China. El ritual analizado está dirigido a exorcizar los demonios que han enloquecido a un hombre, para lo cual la chamán invoca en su auxilio a líderes políticos chinos como Mao Tse Tung, Zhou Enlai y Deng Xiaoping, al tiempo que recita lemas políticos y frases del himno nacional de China. Ese nuevo discurso chamánico es mezclado con antiguas fórmulas rituales naxi con las cuales era tradicionalmente incompatible.

Transformación del escenario

En el rito la organización del escenario es una estrategia semiótica de enorme eficacia. Ella comporta no solo la distribución espacial y las posiciones jerárquicas que los actores ocupan sino también la organización de objetos, colores, delimitaciones del lugar, etcétera. Las modificaciones que se introducen en el escenario, tal como ocurre en el teatro, implican cambios de sentido que afectan la significación general del rito.

Los ritos contemporáneos a menudo prescinden de la coreografía propia de los ritos tradicionales, en particular los religiosos. Mientras la organización espacial de los rituales tradicionales cumple un papel fundamental en muchos de ellos, en varios de los ritos contemporáneos el espacio se *flexibiliza* y pierde *pertinencia*. Incluso en una organización ritual tan antigua y conservadora como el que fundamenta el protocolo académico, hoy observamos cambios espaciales importantes. En las universidades venezolanas, si bien algunos de los más tradicionales actos como el otorgamiento de los doctorados *Honoris Causa*, por ejemplo, requieren de un espacio que facilite la solemnidad, no es menos cierto que ese espacio puede ser el de un pequeño auditorio, una sala de museo o un teatro alquilado. Ello muestra que el espacio puede ser variable y que no siempre el *Aula Magna* es el único que, como en tiempos pasados, podía usarse para esta clase de actos.

Otro factor importante que ha provocado la transformación del espacio ritual ha sido la profesionalización de algunos ritos, tal como ocurre en el caso de los

servicios funerarios, que provocaron el traslado del velorio desde la casa familiar hacia las salas velatorias (Ariès 1999). Mientras la primera era considerada como el espacio "natural" de los ritos de velorio, con todos los cambios de ornamentación de la casa que estos implicaban y con toda la simbología derivada de la vida familiar, las capillas velatorias crearon un suerte de espacio neutro que, por un lado, limitó los procesos emocionales que se escenificaban fácilmente en la casa y, por el otro, despojó a la muerte de su condición de acontecimiento sobre-extraordinario para presentarla como un hecho natural, parte de la normalidad biológica y social gracias a la cual el dolor, el llanto y la tristeza menguan y, por oposición, se privilegian la compostura, las buenas maneras y la circunspección.

La esfera de la comunicación

Como a tantos niveles de la vida social e individual, los grandes medios de difusión social han transformado al rito: no solo sacaron a muchos de ellos de su limitado escenario y marcada coreografía, sino que gracias a la prensa, la radio y en particular a la televisión, lo proyectaron a un mundo sin límites donde su presentación se extendía; no solo a quienes no eran miembros de la comunidad ritual, sino incluso a quienes no creen en los valores que el rito presenta y promueve.

Más aun, los medios no se limitaron a modificar el contenido y la forma de los ritos tradicionales sino que también inventaron nuevos ritos destinados a satisfacer tanto las necesidades de la producción económica y su mercado como las de la producción, distribución y consumo de mercancías simbólicas. De este modo, los medios de difusión masiva transformaron el rito tradicional en espectáculo: modificaron su escenario, sus actores y sus acciones para convertirlos en pura *visibilidad* y, más allá aun, en *hipervisibilidad*.[6] Quizás el mejor ejemplo de esta transformación es la que se efectuó sobre el rito de la elección de las reinas de escuelas y ferias agrarias para crear los concursos de belleza; y también la realizada sobre los carnavales y torneos deportivos, prácticas que tomaban elementos del mundo de la realeza proyectados en un mundo infantil (las escuelas) o adulto (los carnavales) y que, como en todo rito, creaba una separación del tiempo de la vida cotidiana para instaurar un tiempo aparte, cualitativamente diferente.

Uno de los efectos fundamentales de la *mediatización de los rituales*, gracias a su incorporación en los medios tecnológicos de difusión masiva, ha sido su transformación en mercancía; pero también es posible observar un proceso de universalización derivada de su descontextualización, lo que, a su vez, ha

6 Para un análisis de la hipervisibilidad del rito en la sociedad del espectáculo hecho a partir de las teorías de Debord, ver Finol (2005).

conducido a un efecto de retorno gracias al cual los ritos originales reciben la poderosa influencia de tales medios con las consiguientes transformaciones que, a menudo, desde allí se inducen.

La eficacia práctica: economía de energías, tiempo y recursos

Sin duda el sentido práctico, económico, del esfuerzo ritual es un factor que influye fuertemente sobre la transformación ritual, siempre afectada por las fuerzas de la conservación y el cambio. Tal como apunta Grimes: "Cada tradición está marcada por una perenne tensión entre aquellos que conservarían las cosas iguales (y, por lo tanto, conectadas a los orígenes sagrados) y aquellos que las actualizarían (por tanto haciéndolas relevantes a los participantes) […] Los ritos soportan ambos, cambiando o resistiendo al cambio" (Grimes 2000: 190).

En esa tensión influyen fuertemente las condiciones, necesidades y valores prácticos de la vida social pues no se trata solo de la utilidad y la eficacia del rito sino de la posibilidad efectiva de realizarlo con el menor costo de energía y con la reducción de las consecuencias prácticas en la organización del espacio y el tiempo.

Si bien estas fuerzas prácticas no son definitivas en el cambio ritual, sin duda tienen una enorme influencia que a veces pasa desapercibida. Señalaré dos ejemplos: un rito tradicional y otro contemporáneo.

El primero tiene que ver con el ya mencionado bautismo, nacido en las culturas religiosas judías y musulmanas e instaurado en la tradición cristiana por la figura de Juan el Bautista, y que consistía en la inmersión del cuerpo del futuro neófito en el agua. La práctica contemporánea del bautizo, por razones de comodidad, limpieza y orden, ha cambiado la inmersión por la aspersión, pues esta evita incomodidades para el bautizado y para el bautizante.

Como segundo ejemplo, puede mencionarse el velorio ya referido, que al ser mudado a la capilla velatoria ha facilitado la organización de la reunión de familiares y amigos en torno a la persona fallecida, la recepción de flores y pésames, el transporte del cadáver y su disposición en el cementerio. Los servicios funerarios han asumido las tareas que originalmente eran propias de los familiares, es decir, se han modificado el tiempo y las acciones que eran tradicionales en el rito velatorio.

El cambio ritual

Hay tres tipos de transformaciones rituales que nos interesa analizar en el presente trabajo: cambio intra-ritual, cambio ínter-ritual y cambio trans-ritual.

El primero es aquel que se produce cuando en un rito cambian algunos de sus componentes, una consecuencia que se deriva de las relaciones entre los componentes del rito (actores, símbolos, espacio, tiempo, etcétera) o de las fuerzas externas a él. El cambio ínter-ritual se produce cuando dos ritos de un mismo sistema ritual se afectan mutuamente. El cambio trans-ritual se refiere a aquellas transformaciones que se producen cuando un rito de un sistema ritual genera modificaciones en otro rito de otro sistema.

Si bien a veces los límites entre un tipo de cambio y el otro son difíciles de determinar, el esquema propuesto nos ayudará a hacer más inteligible lo que ocurre en el mundo de los ritos y sus cambios.

El cambio intra-ritual

El primer tipo de cambio puede ser observado en el análisis del bautismo,[7] instaurado en la tradición cristiana por Juan el Bautista y que originalmente consistía en la inmersión del cuerpo del futuro neófito en el agua. Sin embargo, el bautismo cristiano por inmersión se origina, como era esperable, en la tradición judía: "Todas las religiones orientales parecen haber tenido un tipo de ablución, pero en el judaísmo ese lavado e inmersión en agua ocupaba un lugar importante" (Lumpkin en Adams s/d).

Para la Iglesia Católica el bautismo es un rito de *purificación* e *iniciación*; de *purificación* porque está destinado a borrar el pecado original, heredado por todos los hombres después de que Adán y Eva pecaron, según lo establecido en el Concilio de Trento (1545-1563),[8] y de *iniciación* porque "define límites: entre miembros de un grupo y un extraño, entre diferentes estatus e ideas contrastadas" (La Fontaine 1985: 16). Gracias al rito del bautismo, el neófito comienza su vida cristiana para lo que, como complemento, se le da por primera vez nombre, lo que establece su identidad ante la comunidad.

---

7 Para un análisis más extenso del rito del bautismo, sus orígenes, transformaciones y adaptaciones, ver Finol (2010).

8 De acuerdo con el Concilio de Trento, la única excepción a esta herencia pecaminosa es la Virgen María, lo que, en la lógica teológica de entonces, permite que Jesús, al nacer de María, virgen y pura, no heredase el pecado original.

Sin embargo, para otras iglesias cristianas el pecado original no existe. Los mormones, por ejemplo, consideran que un niño que no conoce las normas no puede pecar si las viola, por lo tanto no puede "heredarse" el pecado cometido por Adán y Eva: "Creemos que los hombres serán castigados por sus propios pecados y no por la trasgresión de Adán" (Artículo 2do. del Símbolo de Fe de los mormones). Además, el propio Moroni, hijo de Mormón, el último profeta, afirma: "Y sus niños pequeños no necesitan el arrepentimiento, ni tampoco el bautismo" (Moroni 8: 10-11). Por ello, el bautismo entre los mormones no será antes de los ocho años.

Incluso un rito de tanta tradición como la circuncisión (*Brit Milah*), practicada desde hace milenios entre los judíos, ha sufrido hoy cambios fundamentales. Según el rabino Eugene Cohen, el 80% de las circuncisiones practicadas en los Estados Unidos ya no cumplen las condiciones rituales (Jewish Circumcision Resource Center) y, más aun, muchos judíos en los Estados Unidos ya no quieren que a sus hijos se les practique la circuncisión, a pesar de lo cual muchos aún desean un rito sustitutivo, lo que ha conducido a la aparición de otras prácticas como el *brit shalom*[9] o ceremonia de otorgamiento de un nombre, lo que tiene la ventaja de que se puede usar tanto en niños como en niñas.

Como es sabido, la circuncisión también se practica en muchas religiones africanas y de Oriente Medio,[10] y se aplica no solo a los varones sino también a las mujeres, quienes sufren la ablación del clítoris o clitoridectomía, procesos que, según La Fontaine, "podrían ser vistos como intensificadores de la masculinidad y la virginidad al remover las características anatómicas de cada sexo que se parecen a aquellas del sexo opuesto" (La Fontaine 1985: 113).

Otro ejemplo de cambio intra-ritual ha sido propuesto por Patrick McAllister (1985), en su estudio sobre la transformación del rito de celebración por el regreso de un trabajador a su hogar rural entre los Gcaleka, una rama de los Xhosa, en Sudáfrica, donde el tradicional rito de bienvenida al trabajador conocido como *umhlinzeko*, durante el cual la familia sacrificaba un animal, se ha transformado en *umsindleko*, que consiste en un brindis de cerveza a toda la comunidad; se trata de un rito que conserva un carácter religioso pues con él se agradece a los ancestros de quien retorna por haberlo protegido en su trabajo, hacerlo exitoso en el mismo y su seguro retorno a casa. McAllister estudia esta transformación intra-ritual en su

9 El *brit shalom* también ha sido denominado Brit (o Bris) alternativo, *Brit b'li Milah* o alianza sin corte del prepucio del niño, y *Brit Chayim*o alianza de vida. Se trata de un rito parecido al de asignar un nombre a las niñas.

10 Según la agencia AFP, la práctica de la ablación del clítoris también se ha descubierto entre los indígenas emberáchamí y emberákatío de Risaralda, Colombia (Telecinco.com, marzo de 2007).

contexto socio-económico y relaciona los cambios de forma y significado del rito con las circunstancias económicas y políticas de la región.

Al analizar las fuerzas que motivaron el cambio, McAllister se pregunta: "¿Porqué el cambio fue concebido en términos de creencias en brujerías?, ¿por qué un pequeño ritual privado fue reemplazado por uno grande y público?" (McAllister 1985).

El autor concluye que el cambio del rito se produce en términos de creencias en brujería "porque esas creencias constituyen un intento de sobrellevar la ambivalencia y la tensión en la vida social, y porque capacitan a la gente para ubicar conflictos que de otra manera no podrían expresar en un idioma reconocible" (McAllister 1985).

Como puede apreciarse en este ejemplo, el cambio ritual se produce por la necesidad de resolver conflictos emocionales y sociales que encuentran su origen en los cambios económicos y políticos, cuya dimensión y fuerza obligan a transformaciones acordes con ellas, lo que explicaría por qué un rito familiar y privado se convierte en uno comunitario y público. Este análisis complementa la propuesta de Victor Turner (1969), según la cual el rito entre los Ndembutiene como una de sus funciones resolver el conflicto entre lo biológico y lo social, entre el caos y el orden.

El cambio inter-ritual

Como se dijo antes, el cambio inter-ritual ocurre cuando un rito afecta a otro de un mismo sistema. Para el análisis de este tipo de cambios nos apoyaremos en la experiencia recogida en 1989 por Thomas McElwin, en la aldea turca de Sarylar, en la orilla occidental del Río Éufrates, donde procesos socio-económicos han afectado severamente el sistema ritual de la comunidad Aleví, una secta musulmana heterodoxa con fuerte influencia Chií, que sigue las enseñanzas del profeta Alí, yerno de Mahoma.

De acuerdo con McElwin, hay varios factores que han afectado la vida ritual de la comunidad Aleví de Sarylar en las últimas décadas. En primer lugar, está la ausencia de *dede* o sacerdote, lo que condujo a que la casa de oraciones, la *cemevi*, fuese cerrada y abandonada. El *dede* de Sarylar murió y su hijo emigró, lo que dejó sin sacerdote a la aldea por décadas. En segundo lugar, el éxodo permanente de población. En tercer lugar, el proceso de modernización. Estos tres factores debilitaron los ritos practicados por la comunidad como un todo, lo que a su vez condujo a un desplazamiento hacia prácticas centradas en la familia y el individuo:

> El primer resultado es el cambio de una vida ritual balanceada, que abarcaba al individuo, al núcleo familiar, el *sulale*, y a toda la aldea, a una vida ritual que predominantemente abarcaba al individuo y al núcleo familiar […] Por otra parte, *elziyaret* (el rito de) veneración de santos locales, ha obtenido una función adicional: provee una oportunidad para reafirmar la identidad comunitaria con aquellos que han emigrado fuera de la aldea y que regresan para participar en el festival anual de sacrificios como el del 6 de mayo. (McElwin s/f).

De este modo, la debilitación y casi desaparición de los ritos de oración[11] comunitaria en la logia local transformaron el rito sacrificial de veneración familiar de los tres santos locales –"que no requiere el empleo de especialistas en religión"–, otorgándole intensidad, mayor participación y preeminencia, incluso con la intervención de gente joven. El 14 de mayo de 1989 McElwin presenció "el sacrificio de cerca de cuatrocientos animales […] principalmente cabras jóvenes, pero también corderos y algunas aves de corral", un sacrificio que los Aleví interpretan como "una manera de orar. Una manera demostrar que somos siervos de Dios. Es una manera de dar a Dios algo que poseemos, ya que todas las cosas realmente son de Él y obtenemos todo de su mano" (McElwin s/f).

Estas transformaciones inter-rituales tienen como propósito mantener la unidad de la cultura y la continuidad de su identidad. Como se ve en este ejemplo, a pesar de las pérdidas que factores externos provocan en el sistema ritual Aleví, este desarrolla estrategias alternativas que permitan conservar las tradiciones aun en medio de sus cambios. El rito de veneración de los santos locales no splo fortalece la unidad familiar, cuyos miembros se reúnen para sacrificar un animal y compartir ese alimento, sino que promueve el retorno estacional de aquellos miembros de la comunidad que han emigrado, lo que una vez más comprueba el papel fundamental del rito en la cohesión social y en la identidad cultural.

El cambio trans-ritual

En un estudio pionero sobre el cambio ritual, Mónica Wilson analizó cómo el contacto con los europeos transformó el rito de matrimonio, tal como este se practicaba entre los Nguni, habitantes del sudeste de África, entre quienes "el pastel de matrimonio, copiado de Europa, se convierte en dos, uno para el novio y otro para la novia, cuya salud y fertilidad es sentida como dependiente, de algún modo, de la apropiada división y consumo de los pasteles" (Wilson 1972: 188). Wilson señala elementos comunes y diferentes entre el matrimonio europeo

11 McElwin señala que otros tradicionales e importantes ritos han desaparecido, entre ellos el *müsahiplik*, un ritual de hermandad: "No encontré gente joven que hubiese sido iniciada en ese rito" (McElwin s/f).

y el de los Nguni en un intento por contextualizar este préstamo simbólico, y afirma que la selección, préstamo o transformación de un determinado símbolo "depende de aquello que captura la imaginación" (Wilson 1972: 200).

Desde nuestro punto de vista, su análisis revela varios procesos que explican el cambio ritual matrimonial entre los Nguni. En primer lugar, hay un efecto de *novedad* asociado con un efecto de *prestigio*, ambos derivados de la presencia europea, lo que lleva a incorporar el pastel como símbolo que marca positivamente el rito. Ahora bien, ¿por qué dos pasteles y no uno, tal como se estila en el rito europeo? Porque es necesario evitar que el nuevo elemento entre en *contradicción* con los demás elementos que componen el rito receptor y el sistema ritual del cual este último forma parte.

Mientras en el rito de origen europeo un solo pastel puede interpretarse como símbolo de la unidad matrimonial, en el rito Nguni la fuerza de los linajes, que incluye no solo a los vivos sino también a los muertos, establece una separación social y cultural entre los individuos: el primer sentido de pertenencia de cada individuo no es hacia la esposa o hacia el esposo sino hacia el propio linaje, puesto que "el matrimonio es asunto de los linajes" (Wilson 1972: 190); de modo que el sentido de unidad matrimonial es más débil que en las culturas de origen europeo, lo que conduciría a que haya un pastel para cada uno.

Si esta hipótesis es correcta, el mecanismo semiótico de *homologación* entre pasteles y seres humanos, dos a dos, es una estrategia para reafirmar la pertenencia originaria, la del clan patrilineal. Esa estrategia se basa en un proceso de semiosis en el que la *cantidad homologada* juega un papel determinante en la significación e interpretación del rito.

El breve análisis anterior permite decir que el contacto entre dos sistemas rituales diferentes es una fuente de los cambios rituales, pero también puede afirmarse que ese cambio se produce, en primer lugar, gracias a la valoración positiva, a la fuerza y el poder de la cultura do(mi)nante y, en segundo lugar, gracias a un mecanismo de adaptación que resuelve satisfactoriamente las contradicciones, lo que, a su vez, permite re-articular las significaciones intra-ritualesy re-semantizar los nuevos símbolos adquiridos.

Un caso similar hemos encontrado en los micro-ritos que se cumplen en torno a los cenotafios construidos en el lugar donde alguien ha muerto por accidente de tránsito en las carreteras venezolanas. Una de las prácticas que los familiares realizan en esos cenotafios, conocidos en Venezuela como "capillitas",[12] es colocar

12 Para un extenso y detallado estudio de esta microcultura funeraria que crece en las orillas de las carreteras de muchos países de América Latina, ver Finol y Finol (2009).

pequeñas piedras sobre el techo de las mismas, una costumbre muy común entre los judíos que probablemente los habitantes de carreteras como las que unen los estados de Falcón y Zulia o de Lara y Zulia, en el occidente de Venezuela, copiaron de los judíos que vivían en la ciudad de Coro, capital del estado de Falcón, donde se construyó en 1830[13] el primer cementerio judío de América del Sur.

Un tercer ejemplo de cambio trans-ritual puede encontrarse en el trabajo de Justin Jennings, quien ha estudiado los procesos religiosos derivados de la expansión del imperio Inca en el Perú, particularmente en la conquista del Valle de Cotahuasi en el siglo XV. En una investigación basada en descubrimientos arqueológicos, Jennings afirma que "las reformas religiosas instigadas por los incas fueron ampliamente exitosas gracias a la resonancia entre el dominio religioso imperial y las bien establecidas tradiciones religiosas andinas" (Jennings 2003: 434).

En ese marco de tolerancia de los dioses, cultos y rituales de los habitantes del valle de Cotahuasi, los incas lograron introducir, sin embargo, cambios importantes de modo relativamente armónico y efectivo. En particular, Jennings señala que la presencia del sistema religioso y ritual inca condujo a "la finalización de una tradición de ofrendas, el abandono de un importante centro ritual y la completa remodelación de otro centro ritual. Al mismo tiempo, otras prácticas rituales locales continuaron sin ser molestadas" (Jennings 2003: 433).

Este conjunto de transformaciones trans-rituales se realizaron no solo como estrategias religiosas sino también como exitosas reformas políticas que permitieron a los incas expandir y mantener el dominio sobre los pueblos indígenas sometidos. El éxito de tales transformaciones rituales y del consiguiente dominio político inca se fundamenta en la adaptación al sistema religioso de los pueblos sometidos y al respeto por ellos, lo que Jennings llama *estructuras de largo alcance*, constituidas por conjuntos de símbolos que "ordenan la vida social de modos fundamentales y devienen naturalizados dentro de la sociedad" (Jennings 2003: 435); lo que evidencia que la eficacia semiótica fundamental de los cambios trans-rituales depende de la articulación de tales cambios al sistema de símbolos, creencias y valores del sistema ritual receptor.

El cambio trans-ritual es una fuente de transformación y adaptación que en ocasiones tarda años en resolverse pues con frecuencia implica un cambio

13 "Se trata del camposanto judío más antiguo de América del Sur. Su origen se remonta al siglo XIX cuando la colonia judía sefardita de la isla holandesa de Curazao comenzó a migrar hacia la ciudad en 1824. Este cementerio se comienza a construir en 1832 por Joseph Curiel, quien compra un terreno en las proximidades de la ciudad para enterrar a su pequeña hija Hana. En él se encuentran mausoleos maravillosos que reflejan el espíritu de épocas antiguas" (Catholic.net s/d).

generacional y procesos de debilitamiento o renovación de la tradición y de las costumbres, una de las fuerzas conservadoras del rito.

El origen de los ritos

En el marco del cambio ritual es posible preguntarse si todos los ritos tienen su origen en otros ritos o si hay ocasiones en las que un rito es construido de modo totalmente único y original. Ciertamente la pregunta por el origen de un rito inicial carece de pertinencia pues es imposible demostrarlo de modo concreto. Si tal como parece estar firmemente establecido, el culto más antiguo entre las primeras comunidades humanas es el de los muertos, es posible entonces deducir que los primeros ritos tuvieron un carácter funerario; pero es imposible determinar cómo se originó el primer rito que los humanos practicaron. No obstante, sí es posible aventurar al menos dos hipótesis.

En primer lugar, el rito es un desarrollo, una ampliación del lenguaje verbal, en tanto que este habría inspirado la organización secuencial de las acciones que constituyen el rito, el cual sería una nueva expresión, no verbal, de los contenidos verbales. En segundo lugar, el rito tendría un origen corpo-gestual, se habría originado en lo que, siguiendo a Yuri Lotman, hemos denominado la *corposfera* (Finol 2010), pues el rito privilegia el cuerpo, sus gestos y movimientos como eje de su actividad.

La erosión semiótica del ritual

El rito es probablemente uno de los sistemas simbólicos más resistentes al cambio, en particular los ritos religiosos y otros grupos de rígidas prácticas protocolares como los académicos y los castrenses; no obstante, al igual que otros procesos culturales, está sometido permanentemente a fuerzas de diverso orden y naturaleza que promueven el cambio.

Uno de los peligros fundamentales de la práctica ritual es su desgaste semiótico, un proceso por el cual las acciones que componen el rito entran en la rutina, se automatizan y se vacían de sentido. Para las religiones éste es un peligro constante que amenaza tanto a los fieles como a los sacerdotes pues sus autoridades esperan de ellos una participación no solo corporal sino también mental y emocional. Por ello, algunos autores religiosos han propuesto introducir estrategias para evitar la *erosión semiótica del ritual*, entre ellas la sustitución de algunas acciones para provocar el contraste en la práctica habitual del rito: "El contraste renueva la atención y despierta la significación" (Diocèsede Trois-Rivières s/f).

En tal sentido, es posible especular que los cambios rituales son una estrategia de supervivencia del rito, formas de re-organización y re-semantización que buscan mantener o expandir su eficacia, su capacidad para organizar el mundo, resolver sus conflictos, crear y sostener un sentido de pertenencia e identidad.

Conclusiones

Los cuatro tipos de transformaciones entre los ritos tradicionales y modernos –*dimensiones de las formas*, *rigidez de las normas*, *límites del escenario* y *esfera de la comunicación*–, afectan no solo a los ritos laicos sino también, aunque en menor medida, a los ritos religiosos, generalmente más resistentes al cambio. Sin embargo, como hemos demostrado (Finol 2010), un rito nacido en una antigua y profunda tradición religiosa, como es el caso del bautismo, puede transformarse en un rito civil completamente diferente, pues los símbolos de lo sagrado han desaparecido. Una investigación más extensa y profunda permitirá ampliar el conocimiento de estas transformaciones.

Una constante que se desprende del análisis de los ejemplos mostrados para ilustrar los cambios intra, ínter y trans-rituales es la profunda conexión entre un rito y las variables contextuales de orden político, económico, religioso y social donde este existe y se desarrolla, lo que ratifica la necesidad de no desvincular los procesos simbólicos de sus tradiciones, historia ni variables contextuales contemporáneas.

El cambio intra-ritual parece caracterizarse por un lento y progresivo proceso que se resume en tres etapas: *debilitamiento* semiótico de algunos de los componentes del rito, *desplazamiento* de sus significaciones y *fortalecimiento* de elementos nuevos o preexistentes. Este triple movimiento, cuyos límites, intensidades y definiciones no siempre es posible distinguir con precisión, generará cambios que pueden o no cruzar las fronteras entre lo que se considera el mismo rito renovado o uno nuevo. La historia del rito bautismal parece confirmar este proceso.

El cambio inter-ritual es más complejo, tal como lo muestra el análisis de un rito analizado por McElwin en Sarylar, Turquía, donde se observa que el debilitamiento de "una vida ritual balanceada", provocado por circunstancias socio-económicas, genera un proceso de *traslación* hacia otros ritos de menor jerarquía e intensidad como el *ziyaret* o rito de veneración de santos locales, que pasa a convertirse de rito individual y familiar a uno comunitario y social y, en consecuencia, a ocupar el espacio dejado por la desaparición de otro rito.

El cambio trans-ritual es de una extrema complejidad pues implica la participación de sistemas rituales diferentes, provenientes de tradiciones extrañas y que irrumpen

bien sea por medio de conquistas y dominio colonial duro, como los que se derivan de las guerras o por acercamientos y penetraciones culturales blandas, como las que propician los medios de difusión masiva.

Uno de los mecanismos dominantes en este tipo de cambio parece ser la *homologación* mediante la cual un sistema ritual receptor admite, primero, y adapta, luego, un elemento simbólico proveniente de otro sistema ritual. Hemos visto el ejemplo de los pasteles Nguni analizado por Wilson como expresión de ese mecanismo de *homologación*; también el encontrado en los cenotafios de las carreteras venezolanas y, finalmente, el ejemplo tomado de Jennings en el valle de Cotahuasi, en Perú. Los casos estudiados revelan la influencia de mecanismos de prestigio y dominio, entre otros, que disparan los procesos de transformación y que, de un modo u otro, vencen la natural resistencia al cambio que, al provenir de un sistema ritual extraño, es previsible que sea mayor.

Será necesario en futuras investigaciones ampliar la muestra de procesos de cambios rituales en diferentes contextos para elaborar un inventario de los mecanismos, fuerzas y circunstancias que generan tales cambios.

Referencias citadas

Adams, William. s/f. Raíces hebraicas: el origen de la inmersión. *www.bridgesforpeace.com/spanish/58-%20Inmersion.doc. 22 de agosto de 2009*

Ariès, Philippe. 1999 [1977]. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.

Chao, Emily. 1999. The Maoist Shaman and the Madman: Ritual Bricolage, Failed Ritual, and Failed Ritual Theory. *Cultural Anthropology*. 14 (4): 505-534.

Deely, John. 1990. *Basics of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.

Finol, José Enrique. 2005. "Ver para creer: del espectáculo a la hipervisibilidad". En: *Semióticas Audiovisuales*, pp. 45-61. Maracaibo: Asociación Venezolana de Semiótica, LUZ, Colección de Semiótica Latinoamericana Nº. 2/3.

_____. 2006. Rito, espacio y poder en la vida cotidiana. *deSignis*. (9): 33-43.

_____. 2010. La Corposfera. Para una cartografía del cuerpo. Conferencia presentada en el *VI Congreso Venezolano Internacional de Semiótica*. Trujillo, Venezuela, 14 al 16 de julio.

Finol, José Enrique y David Enrique Finol. 2009. *Capillitas a la orilla del camino. Una microcultura funeraria*. Maracaibo: LUZ, Universidad Católica Cecilio Acosta, Asociación Venezolana de Semiótica.

Grimes, Ronald L. 2002. *Deeply into the Bone. Reinventing Rites of Passage*. Los Angeles: University of California Press.

Jennings, Justin. 2003. Inca Imperialism, Ritual Change, and Cosmological Continuity in the Cotahuasi Valley of Peru. *Journal of Anthropological Research*. 59 (4): 433-462.

La Fontaine, Jean. 1985. *Initiation. Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*. Middlesex: Penguin Books, Ltd.

McAllister, Patrick A. 1985. Beasts to Beer Pots-Migrant Labour and Ritual Changein Willowvale District, Transkei. *African Studies*. 44 (2): 121-135.

McElwin, Thomas. s/f. Ritual Change in a Turkish Alevi Village. http://www.alevibektasi.org/xrituel.htm (consultado el 22 de agosto de 2009).

Pinedo, Moisés. 2009. El Significado del Bautismo y el Rito Católico. ApologeticsPres.org. http://www.apologeticspress.org/espanol/articulos/240095 (consultado el 18 de agosto de 2009).

Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press.

Vargas Llosa, Mario. 1993. *El pez en el agua. Memorias*. Barcelona: Seix Barral.

Wilson, Monica. 1972. "The Wedding Cakes: A Study of Ritual Change". En: JS La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual*. Londres: Tavistock Publications.

Wouters, Cas. 2002. The Quest for New Rituals in Dying and Mourning: Changes in the We-I Balance. *Body&Society*. 8 (1): 2-27.

Fuentes

Blanco y Negro. 2001. El necesario edicto del rey Neptuno. http://www.hoy.com.ec/Suplemen/blan152/byn.htm (consultado el 27 de agosto de 2009)

Catholic.net. s/d.

Clarín.com. 2008. La vida después del divorcio: crece el mercado de servicios y de ofertas para los recién separados. http://www.servicios.clarin.com/notas/jsp/clarin/v9/notas/imprimir.jsp?pagid=1589588 (consultado el 18 de agosto de 2009).

Escales. Wordpress. 2008. http://escales.wordpress.com/2008/11/29/pourquoibaptise-t-on-les-bateaux/ (consultado el 22 de agosto de 2009).

www.terra.com. s/f. *Fiestas de divorcio*. http://www.terra.com/ mujer/ articulo/html/hof23896.htm (consultado el 18 de agosto de 2009).

Mormonismo.net. http:www//mormonismo.net/wpcontent/uploads/2008/11/bautismo2 (consultado el 21 de agosto de 2009).

Román, Valeria. 2008. La vida después del divorcio. *Proyecto Salud*. http://www.proyecto-salud.com.ar/shop/detallenot.asp?notid=3066

Ritualwell.org. http://ritualwell.org/ (consultado el 8 de noviembre de 2010).

Terra.com. 2009. http://mujer.terra.es/muj/corazon/articulo/cayetana-guillen-cuervo-33004.htm (consultado el 22 de agosto de 2009).

Diocèse de Trois-Rivières, s/f. www.diocese-trois-rivieres.org

ANTROPOLOGÍA DE LA ALIMENTACIÓN

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA •

ANTROPOLOGÍA DE LA ALIMENTACIÓN

Alteridades alimentarias. Dietas indígenas y españolas al comienzo de la conquista de Tierra Firme: rechazos y aceptaciones[1]

Emanuel Amodio[2]

De qué tierras podrán haber venido
En qué lejanos reinos han nacido.
Si son gentes de buenos pensamientos
A bien es recebillos; si son gratas,
Si vienen fatigados de hambrientos,
Darémosles comidas bien baratas;

---

1 Original tomado de: Amodio, Emanuel. 2017. "Alteridades alimentarias: Dietas indígenas y españolas al comienzo de la conquista de Tierra Firme: rechazos y aceptaciones". En: Emanuel Amodio y Luis Molina, *Saberes y sabores. Antropología de la alimentación en la Venezuela colonial*, pp. 15-61. Caracas: Centro Nacional de Estudios Históricos. Se vuelve a publicar sin modificaciones de contenido.

2 Emanuel Amodio (Sicilia, Italia) es antropólogo e historiador. Licenciado en Sociología y Antropología, con Maestría en Estudios del Territorio y Doctorado en Sociología en la Università degli Studi di Urbino (Italia). Ha cursado también estudios de especialización en etnohistoria, ciencias sociales e historia de las Américas en Venezuela. Desde 1992 es profesor de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela y, actualmente, jefe del Departamento de Arqueología y Antropología Histórica. Ha sido colaborador visitante en el Departamento de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y profesor invitado en postgrados de Venezuela, Bolivia, Perú, Brasil e Italia. Ha colaborado con entidades internacionales, como UNESCO, UNICEF y FAO. Su actividad investigativa se ha realizado sobre todo entre los pueblos indígenas americanos, con largas estadías de campo, especialmente entre los makuxí de Brasil y los quechuas de Perú. En Venezuela ha desarrollado actividades de investigación entre los kari'ña y los ye'kuana, apoyando las luchas en defensa de sus culturas y tierras. En cuanto al estudio del pasado venezolano, se interesa de las sociedades indígenas de la época colonial y de los procesos sociales identitarios criollos en ámbito urbano, relacionados con control social y vida cotidiana. Ha publicado libros, recopilaciones de textos y artículos en revistas de América Latina y Europa. Entre sus libros destacan: *La tierra de los Caribes* (2005, Caracas), *Pautas de crianza entre los pueblos indígenas de Venezuela* (2005, Caracas), *Las profundas cavernas de la memoria. Representación del mundo y vida social en la época barroca latinoamericana* (2010, La Paz), *La casa de Sucre. Sociedad y cultura en Cumaná a finales del siglo XVIII* (2010, Caracas), *Relaciones interétnicas e identidades indígenas en Venezuela. Procesos históricos, territorios y culturas* (2011, Caracas) y *Saberes y Sabores. Antropología de la alimentación en la Venezuela colonial* (coeditor, 2017, Caracas).

Darémosles de nuestros alimentos
Guamas, auyamas, yucas y batatas,
Darémosles cazabis y maíces,
Con otros panes hechos de raices.

Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias*, Elegía I, canto IV

Introducción

La historia política o, en general, la nacional, poco parece interesada en eventos cotidianos como la alimentación, salvo en cuanto elemento secundario como, por ejemplo, cuando se hace referencia a los pertrechos alimentarios de tropas en guerra; aunque hay mayor interés, evidentemente, en los historiadores de la economía, más del lado de la producción que del consumo. En todo caso, ha crecido la preocupación por indagar los eventos "mínimos" que, desde una perspectiva antropológica, son los que permiten elaborar etnografías de sociedades pretéritas, como es el caso de la comida y su manera de producirla y prepararla. De hecho, para una historia antropológica, el interés es considerable ya que (a) las culturas definen las dietas y (b) las representaciones que del mundo produce cada sociedad tienen en el consumo alimentario uno de sus núcleos fundamentales, es decir, las razones culturales de la existencia arrancan precisamente en la definición de lo comestible y lo que no lo es, y de allí en adelante se estructuran las categorías de lo normal y lo anormal, del género y de las identidades.

Nuestro interés reúne las relaciones entre grupos étnicos y culturas diferentes, históricamente definidas, y las apreciaciones recíprocas de las dietas de cada uno, en un momento de conflicto, a fin de individualizar lo que cada uno piensa de los alimentos de los otros y de allí conseguir identificar las representaciones que de ello derivan. Para realizar este plan, se tomarán en consideración las relaciones entre indígenas de Venezuela y conquistadores españoles en el momento primero del contacto a final del siglo XV y comienzo del siglo XVI, convencidos que allí se gestaron las primeras estructuras culturales de lo que en época contemporánea se ha indicado como "mestizaje culinario" aunque, como veremos, más se trata de cómo los españoles incorporaron algunos elementos de la dieta indígena a su consumo diario y de las explicaciones que tuvieron que elaborar para que esto fuera posible.

Una hoja de ruta

La reproducción biológica de los individuos y su subsistencia vital está en el centro de la vida de todas las sociedades. Para alcanzar de manera optima este fin, se producen tecnologías de subsistencia y sistemas organizados de reproducción, lo que implica la acumulación de saberes sobre el funcionamiento de los cuerpos y las posibilidades ofrecidas por el medio ambiente de sustentar, con productos vegetales y animales, la vida biológica de todos los miembros de la sociedad local. Es sobre esta base de conocimientos que se erige todo el andamiaje cultural, incluyendo la progresiva estructuración de las relaciones, sobre todo las que garantizan la continuidad biológica, imbricada de este modo en una dinámica trama cultural. Así, saber qué comer, dónde encontrar productos alimenticos, cómo transformarlos para hacerlos digeribles y apetecibles, cómo conservarlos en el tiempo y, finalmente, cómo consumirlos, constituyen en cada sociedad un sistema articulado de saberes y representaciones del mundo, un micro-universo cultural que, en palabra de Marcel Mauss, podemos llamar "hecho social total", en el sentido que múltiples aspectos de la vida social y material intervienen en constituirlo, pero, como escribe Lévi-Strauss en su *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, integrados en un conjunto homogéneo en la experiencia social e individual (Lévi-Strauss 1979: 24).

El sistema alimentario, como "hecho total", implica un sin número de saberes y prácticas, gestos corporales y valores, relaciones y negaciones, que derivan de ideas culturalmente compartidas por el grupo local. La relación entre ideas culturales y prácticas sociales no es de simple subordinación, sino que las ideas definen las prácticas pero estas desbordan a menudo los cauces del modelo, obligándolo a redefinirse constantemente. Siendo así, el sistema culinario es definido por la cultura, pero, al mismo tiempo, es un productor de cultura, un lugar privilegiado de expresión identitaria. De esta forma, género e identidad, pero también clase y privilegios, encuentran en la mesa la manera de expresarse, reforzarse y hasta reinventarse.

En consideración de este complejo sistema, resulta un poco obvio que alimentación e identidad estén completamente imbricadas, tanto que algunos tipos de comida terminan por funcionar como "ancla" para la expresión y, al mismo tiempo, funcionamiento de las identidades. En este sentido, cuando pueblos diferentes se contraponen, el campo de lucha se va extendiendo más allá del control del territorio o de la población, llegando a involucrar todos los aspectos de la vida de las sociedades en pugna, sobre todo de las sometidas. De hecho, como veremos, en las relaciones interétnicas la percepción que los unos y los otros tienen de las dietas ajenas deriva fundamentalmente de las relaciones cercanas o lejanas que despliegan las diferentes sociedades en contacto, pero su conformación

está definida por las necesidades históricas, a veces biológicas (el hambre, por ejemplo) y a veces identitarias, o las dos al mismo tiempo.

Aunque es posible pensar, de manera teórica, que puedan existir relaciones interétnicas equilibradas, en la realidad histórica estos casos pertenecen solamente a las relaciones entre sociedades que, viviendo dentro del mismo horizonte cultural, han encontrado un equilibrio entre lo que necesitan de los otros y lo que tienen que ofrecer. Sin embargo, cuando se trata de relaciones entre sociedades de horizonte cultural diferente, lo que incluye las diferencias tecnológicas y estructura social divergente, las relaciones interétnicas se vuelven desigualadas y contradictorias (cfr. Amodio 2011), produciendo situaciones que Cardoso de Olivera ha llamado de "fricción interétnica":

> Las relaciones entre esas poblaciones significan más que una simple cooperación, competición y conflicto entre sociedades en contacto. Se trata [...] de una oposición o, también, una contradicción entre los sistemas societarios en interacción que, al mismo tiempo, pasan a constituir sub-sistemas de uno más inclusivo que se puede llamar sistema interétnico. (Cardoso de Oliveira 1962: 339).

En este contexto, puede darse, como reflejo de las relaciones contradictorias, al mismo tiempo, apreciaciones y desprecios hacia los productos alimenticios de los otros, aunque hay ciertamente que diferenciar, en el caso de que una de las dos sociedades en contacto sea de tipo estratificado, ya que puede haber diferencias de apreciación entre grupos sociales o profesionales diferentes: en el caso americano, por ejemplo, los grupos subalternos españoles en Indias integraron rápidamente a su dieta tradicional algunos de los productos locales, tanto naturales como procesados (por ejemplo, el cazabe), mientras que los grupos acaudalados coloniales se resistieron a esas dietas "salvajes", heredando los blancos criollos su desprecio. En este sentido, hay "operadores" sociales y semióticos que adquieren el rol de mediadores entre las varias realidades alimenticias: *situaciones*, como la necesidad de los primeros navegantes europeos del Caribe, cuando incorporaron el cazabe a la dieta en su retorno a Europa, a través de la homología con los bizcochos marineros; *figuras*, como en el caso de los "científicos" españoles que se dedicaron al estudio de la flora local americana y su uso alimenticio, como en el caso del medico Francisco Hernández, enviado con ese fin a México en la segunda mitad del siglo XVI (cf. Álvarez Peláez 1993); *grupos sociales*, particularmente los campesinos que migraron a tierras americanas y cuya frecuentación con los indígenas, ambos en el escalón más bajos de la pirámide social colonial, permitía un intercambio utilitario inmediato; y, finalmente, *intereses económicos*, sobre todo la búsqueda de las especies, como en el caso de la quina y, ya en el primer siglo de la conquista, el cacao (la introducción del maíz y del tomate fue tardía en Europa).

En todos estos casos, la "transferencia" de productos alimenticios de una sociedad a otra implica siempre una redefinición del "lugar" cultural ocupado por cada alimento en su sociedad de origen. En este sentido, hay que diferenciar entre productos alimenticios consumibles inmediatamente, como las frutas, de los productos cultivados y consumidos después de un tratamiento especial o de su elaboración culinaria (para los animales cazados, su carne puede ser considerada una adquisición primaria, como la fruta). En ambos casos, priva la comparación entre el propio sistema culinario y el ajeno para determinar tanto lo comestible como lo no comestibles (estas dos categorizaciones determinadas por la historia y la cultura de cada sociedad en contacto). Por ejemplo, en este proceso comparativo, los españoles en Indias descubrieron que había "conejos", "cerdos" y hasta "perros", aunque se trataba de especies bien diferentes, y lo mismo hicieron con las plantas. Pero, al mismo tiempo, investigaron qué comían los indígenas y, como veremos, en algunos casos los integraron a su dieta (por ejemplo, las piñas), mientras que en otras los rechazaron (por ejemplo, los bachacos). Se trata de una atribución de saber mínima a los otros encontrados en tierras americanas, derivadas de su teoría sobre el "conocimiento natural" de las cosas que, sin embargo, se resiste a incluir saberes más complejos, ya que implicaba un reconocimiento de cultura que no siempre fueros prestos a asumir.

El principio de semejanza/diversidad privó en todos estos procesos, haciendo que los productos disímiles de su propia tradición terminaran sirviendo de marcadores étnicos de identidades negativas, primeramente para los indígenas americanos; pero, más adelante en la colonización y el mestizaje, también como marcadores de estatus, dentro de la naciente sociedad colonial: los pobres comían alimentos de origen indígena, como el cazabe, mientras que los ricos blancos consumían pan de trigo, al estilo español (ancla para el mantenimiento de su identidad peninsular) (cf. Amodio 2007, Lovera 1988: 57-58). En este sentido, la alimentación asume un doble espacio de construcción de la diferencia: hacia fuera, para categorizar a los otros como "salvajes" y, hacia adentro, para diferenciar los diversos estamentos sociales en la pirámide de la sociedad colonial, es decir, un campo de lucha que podría simplemente ser expresivo de las identidades si no fuera que, precisamente por constituir la alimentación la condición misma de la vida, se vuelve *biopolítico*, en el sentido que a esta definición da Foucault: "El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología , sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo" (Foucault 1999: 366). La alimentación es un hecho político y alrededor de ella se juegan las relaciones étnicas y de clase, la supervivencia de unos y el hambre de otros…

La comida de los monstruos

La sociedad europea que se aproxima al continente americano, claramente a fines económicos, es resultado de la cultura medieval y, aunque con sus diferencias, participa de una representación del mundo donde lo material se mezcla con lo espiritual y la producción del saber superpone la naciente lógica científica, ya con bases matemáticas (piénsese en Copérnico y Galileo), con la búsqueda de la piedra filosofal, la exploración marítima tras las especias orientales, con el mito de la eterna juventud. En palabras de Foucault:

> No se pusieron a investigar todas las analogías del mundo porque creyeran en tales relaciones. Sino que en el corazón mismo del saber había una necesidad: ajustar la infinita riqueza de una semejanza introducida como tercera entre los signos y su sentido, y la monotonía impuesta por el corte mismo de la semejanza a lo significante y a lo que éste representaba. En una episteme en la que signos y similitudes se enroscan recíprocamente en una voluntad que carece de fin, era necesario que se pensara en la relación entre microcosmos y macrocosmos como garantía de este saber y término de su efusión. Debido a esta misma necesidad, este saber debía acoger, a la vez, y en el mismo plano, la magia y la erudición. Nos parece que los conocimientos del siglo XVI constaban de una mezcla inestable de saber racional, de nociones derivadas de prácticas mágicas y de toda una herencia cultural cuyo redescubrimiento en los textos antiguos había multiplicado los poderes de autoridad. (1978: 40).

Solamente desde esta perspectiva, podemos entender cómo el marino Colón, autodidacta y gran lector, pueda mezclar en su *Diario* del primer viaje a las Antillas, observaciones geográficas realistas y mitos medievales sobre la naturaleza o los habitantes de las *Antípodas*. Esta superposición permite realizar una doble finalidad: económica, ya que al fin y al cabo el viaje debe resultar provechoso para sus financiadores; e identitario, ya que, como el éxito de la publicación casi inmediata de cartas de Colón y de Vespucio demuestran, el descubrimiento de poblaciones desconocidas permitía la demostración de la existencia de los seres que los mitos medievales colocaban precisamente en las *Antípodas*, es decir, el nosotros europeos se reafirmaba a través de la demostración que los otros eran monstruos. Así, en ese *Nuevo Mundo* que se había encontrado casualmente, no solo la naturaleza era extraordinaria, en el sentido de asombrosa, el bosque una selva lujuriosa (cfr. Kappler 1986: 88-89), sino que sus habitantes participan de esta misma condición:

> En la amplia sintaxis del mundo, los seres se adaptan los unos a los otros; la planta comunica con la bestia, la tierra con el mar, el hombre con todo lo que está a su alrededor. La semejanza impone vecindades

> que se vuelven, a su vez, garantía de semejanzas. El lugar y la similitud se entrelazan recíprocamente; se ve crecer musgos en el dorso de las conchas; plantas entre los cuernos ramosos de los ciervos; ciertas especies de yerbas en la cara de los hombres; y el extraño zoófito superpone, mezclándolas, las propiedades que lo hacen semejante, en igual medida, a la planta y al animal. (Foucault 1978: 32).

A la primera mirada, la que define el marco cognoscitivo, Colón no "conoce" sino que "reconoce", es decir, busca los signos que le permiten convalidar su visión del mundo, producida por los mitos medievales y las lecturas de viajes extraordinarios, como el *Millón* de Marco Polo, libro que lee y vuelve a releer y anota en sus márgenes sus consideraciones: árboles y peces disformes, sirenas, hombres con la cola, hombres sin cabeza… Todo más imaginado que visto, como en esa famosa anotación del 4 de noviembre de 1492, en el *Diario del Primer Viaje*: "Entendió también que lexos de allí avía hombres de un ojo y otros con hoçicos de perros que comían los hombres y que en tomando uno lo degollavan y le bevían la sangre y le cortavan su natura" (Colón 1984: 51). Esta es la primera imagen y esta es la que se propaga por Europa, aunque la realidad del viaje la ponga en crisis, pero el doble registro de sus observaciones parece no mezclarse y, mientras imagina cuerpos deforme, los seres que ve le imponen otra escritura, tanto que termina por anotar que los hombres que ve directamente son "casi tan blancos como en España" y que son "[…] muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras" (Colón 1984: 30); y, al fin, "[…] en estas islas fasta aquí no he hallado ombres mostrudos, como muchos pensaban" (Colón 1984: 144). ¿Cómo resolver la contradicción entre los imaginado y lo visto?

Aunque el "fasta aquí" deja abierta la puerta de las posibilidades futuras de encontrar "monstruos", en el aquí y ahora de Colón se produce una reestructuración de su visión del mundo, en la *Antípodas* no hay disformes físicos, solo humanos de diferentes colores; pero los "monstruos" son racionalmente necesarios, ya que permiten la distancia étnica y cultural, así que el registro cognitivo se desplaza, la teratología se vuelve cultural: los otros son hombres pero tienen prácticas monstruosas (cfr. Amodio 1993). Desde este momento, la idea medieval de lo humano cambia definitivamente, por lo menos para el Occidente, ya no hay biologías humanas diferentes, solo hay alteridades culturales, lo que a la larga generará la idea de razas y el racismo.

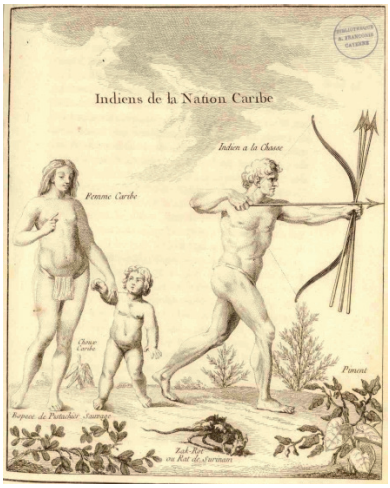


Figura 1. Indígenas de la nación caribe
Fuente: Jacques-Nicolás Bellín, 1763. *Déscription géographique de la Guyane*. París.

La disformidad cultural, de los *mores*, como llamaban en latín las costumbres, se construye por comparación con los elementos claves que, según la cultura europea del siglo XV, distingue los "humanos" de las "bestias": la religión, la política y la propiedad. Y son precisamente estos tres aspectos que Colón piensa no haber encontrado entre los pueblos indígenas del Caribe, lo que implica un doble mecanismo: por un lado, esta apreciación negativa permite la construcción del "monstruo" cultural y, por el otro, precisamente esta ausencia permitiría una mejor realización de la conquista: "no le conozco secta ninguna y creo que muy presto se tornarían cristianos" (Colón 1984: 37). Priva aquí una determinación de la alteridad por grados: el *otro lejano* era el monstro biológico, mientras que el cultural se propone ya como *otro cercano*, es decir, se le reconoce una humanidad, aunque bárbara o salvaje ya que, como escribirá López de Gómara en 1552, en su *Historia general de las Indias*, "los hombres son como nosotros, fuera del color, que de otra manera bestias y monstruos serían y no vendrían, como vienen de Adán… Mas no tienen letras, ni moneda, ni bestias de carga; cosas principalísimas para la policía y vivienda del hombre; que ir desnudos, siendo la tierra caliente y falta de lana y lino, no es novedad (López de Gómara 1979: 7). Al fin, ni historia tiene, como el mismo Colón relata a Andrés Bernáldez: "[…]no tienen letras ni memorias antiguas, ni se deleitan en otra cosa sino comer é en mujeres" (Bernáldez II 1870: 44).

Más allá de la asociación entre "placer de la comida" y "placer de las mujeres", atribuidos a los indígenas, que podrían llevarnos aquí por otros derroteros, la referencia a la alimentación en el proceso de monstrificación cultural es sumamente interesante, ya que hace parte de la definición del contexto de la vivencia, es decir,

la construcción del *otro* no se da en el vacío, sino que necesita de una entorno creíble: primero, natural –las plantas, las montañas, el mar–; y, después, cultural –las casas, la ropa, las relaciones sociales, la reproducción y, evidentemente, lo que comen–. Pero la diferencia genera la desconfianza y, finalmente, la negación: la "comida de los otros" se transforma en indicador que marca el *otro* y su diferencia debe ser descrita y categorizada aunque, evidentemente, a partir de lo conocido, de lo que el *nosotros* no come y desprecia o, en última instancia, lo que perturba su gusto.

Evidentemente, la referencia a la dieta alimentaria de los habitantes de tierras lejanas de Europa no era nueva, ya que tanto los intereses comerciales (las especias, por ejemplo), como la misma curiosidad impulsaban a anotar usos y costumbres de las poblaciones visitadas, incluyendo las noticias extraordinarias o curiosas. Así, para hacer algunos ejemplos, Mandeville había escrito sobre los *Astomori* del Oriente, quienes se nutrían del olor de las manzanas salvajes; o los habitantes de la isla de *Tacorde* que "comen carne de culebras y serpientes, y por cuanto ellos comen tales viandas, e no fablan nada, mas silban unos en pos de otros, como sierpes" (Mandeville en Kappler 1986: 153).

Colón, lector de Mandeville, como siempre en búsqueda de signos del Oriente lejano, lee la realidad americana según sus intereses e intenciones, anota a menudo que vio lagartos gigantes y serpientes en abundancia, tanto que hasta bautiza algunos lugares como Cabo la Sierpe, Boca de la sierpe o Boca del Dragón. Sin embargo, es el doctor Diego Álvarez Chanca quien, en su *Carta* al Cabildo de Sevilla, proyecta más fielmente a Mandeville en América: "Comen cuantas culebras e lagartos y arañas e cuantos gusanos se hallan por el suelo; ansí que me parece es mayor su bestialidad que de ninguna bestia al mundo" (Álvarez Chanca 1984: 175). Es importante resaltar que la fantasía literaria se mezcla con la realidad, ya que los indígenas de Tierra Firme comían iguanas (los lagartos) o bachacos (los gusanos), como todavía hacen sus descendientes, lo que consiente al mito negativo tener un asidero real que permite su funcionamiento y persistencia, tanto que, hasta la actualidad, comer "gusanos" continúa siendo la marca negativa que identificaría a los indígenas amazónicos, entre otros. López de Gómara nos da el cuadro definitivo de la "bestialidad" de los gustos de los *otros* americanos: "Comen erizos, comadrejas murciélagos, langostas, arañas, gusanos, orugas, abejas y piojos crudos, cocidos y fritos. No perdonan cosa viva por satisfacer a la gula, y tanto más de maravillar que coman semejantes sabandijas y animales sucios cuando tienen buen pan y vino, fruta peces y carne" (López de Gómara 1979: 121).

En todos estos casos, la comparación con la dieta propia sirve para definir lo negativo de la dieta de los indígenas, aunque en algunos de los casos citados, más parece reproducirse las categoría de alteridad alimentarias de la misma Europa, donde se comía tantos erizos como langostas, pero evidentemente estos eran

comidos por grupos subalternos, marineros o campesinos, es decir, los *otros* interno a las sociedades europeas. Vale la pena también citar que la referencia a la ingestión de "animales sucios" del eclesiástico López de Gómara deriva directamente de *Deuteronomio*, donde se describen las prohibiciones alimentarias que el dios hebreo había impuesto a su pueblo, separando lo "puro" de lo "impuro": "No comas ningún animal abominable… De todos los animales que viven en el agua podrás comer los que tienen aletas y escamas, pero no podrás comer los que no tienen aletas ni escamas, sino que los tendrás por animales impuros" (*Deuteronomio* 14: 3-9).

A menudo, la caracterización negativa de los alimentos indígenas no llega a la alteridad radical, sino que a algunos productos se le reconoce un valor nutricional, pero esto no implica necesariamente que satisfaga el gusto español, como bien expresaba Miguel Cuneo, en su *Relación* de 1494: "Hay también arboles de la anchura dicha que dan un fruto como albaricoque, que está lleno de granillos como granos de higo, rojos como escarlata; lo comen los habitantes, pero para nuestro gusto no es demasiado bueno" (Cuneo 1984: 245). Hay aquí uno de los aspectos fundamentales de cualquier sistema alimentario, particularmente el de la cocina, que tiene que satisfacer no solo la necesidad nutricional sino también la cultural, que implica la elección del tipo de alimentos y la manera específica de prepararlos para que la ingesta sea nutritiva y placentera. "En este sentido, escribe Daniel Egaña Rojas, no basta con identificar qué elementos del Nuevo Mundo son comestibles. Para los dietistas del siglo XVI, el buen gusto y la buena digestión están íntimamente asociados: no solo porque se digiere mejor lo que se come con gusto, sino porque se cree que si un alimento gusta es señal de que conviene al temperamento de quien lo ingiere" (Egaña Rojas 2015: 586). Es el caso, entre otros, del maní que, en la apreciación de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdéz, "es de mediocre sabor e de poca sustancia, e muy ordinaria legumbre […] Los cristianos poco caso haçen della, si no son algunos hombres baxos, ó muchachos, y esclavos, ó gente que no perdona su gusto a cosa alguna" (Fernández de Oviedo y Valdez 1851: 274), lo que reafirma la implícita asociación de los *otros* internos, los pobres y los esclavos, y los *otros* externos, los indígenas americanos, que reencontraremos a lo largo de toda la época colonial.

Por otro lado, entre gustos y necesidad, termina por constituirse un espacio culinario intermedio que se conforma como puente entre las diferentes sociedades, desbordando, en el caso español, los estamentos más bajos de la sociedad. Véase el caso de las iguanas, que los españoles todavía consideraban serpientes, reportado por Pedro Mártir de Anglería:

> Aprendieron más tarde que esas serpientes nacen en la isla, y los nuestros hasta ahora no se habían atrevido a gustarlas por su fealdad, que parecía causar horror, no sólo asco. El Adelantado, inducido por el

> gracejo de la hermana del cacique, determinó catarlas poco a poco; pero apenas el sabor de aquella carne comenzó a gustar al paladar y garganta parecía que la deseaba a boca llena. Después ya no las probaba con la punta de los dientes o aplicando apenas los labios, sino que, habiéndose hecho todos glotones, de nada hablaban ya sino del grato sabor de las serpientes y de que tales viandas eran más exquisitas que entre nosotros las de pavo, faisán y perdiz. (Fernández de Oviedo en Mártir de Anglería 1989: 52).

Mártir de Anglería continúa su descripción explicando cómo cocinar las iguanas, mezclando métodos indígenas con otros europeos, utilizando la manteca para rebozar la carne, superponiendo así técnicas culinarias que, en futuro, determinará la cocina criolla. Sin embargo, como también veremos más adelante en el caso del maíz, a menudo esta mezcla o, por lo menos, la no atención a las técnicas culinarias indígenas producirá platos intragables y hasta desastres médicos. Evidentemente, un sistema alimentario, aun siendo un conjunto homogéneo de saberes y producto determinado históricamente, puede sufrir cambio y evoluciones no necesariamente negativas, pero también en este caso todo depende de los gustos y de los sabores a los cuales cada sociedad acostumbra a sus miembros, amén de los tabúes alimentarios y de los que se considera aceptable o no en la cocina. En este sentido, el concepto de "asco", ya citado, debe ser entendido como una "guía" que permite a cada individuo saber lo que puede o no comer, a partir de las reacciones de su cuerpo como, por ejemplo, la repugnancia que produce vómito. Sin embargo, lejos de estar completamente definida por la biología, esta reacción está en gran parte culturalmente determinada, tanto que lo que produce repugnancia en una sociedad puede representar una comida gustosa para otras (ver el caso de la leche agria o de los quesos "podridos"). En todo caso, es la comparación acrítica entre las prácticas culinarias propias y la ajena que desencadena el rechazo, incluyendo la referencia al entorno de la preparación de la comida; véase, como ejemplo, la siguiente descripción de Galeotto Cey de algunas prácticas culinarias indígenas:

> Son todos los indios, como estos caquetíos, peores que puercos en el comer y sucios en las casas que habitan. En muchas naciones comen carne cruda, y comen las entrañas y vísceras de los animales sin vaciarlos: les basta estrujarlos un poco con las manos, y así ponerlos a cocer. Los pájaros los echan en las ollas con plumas, y todos límpiense el hocico con las manos, y las manos en los muslos, o en el cuerpo, o en el suelo. En el Nuevo Reino de Granada, cuando van a cazar y matan un ciervo, apenas le llegan encima ya se comen las entrañas, el vientre y todos los intestinos, la cabeza y pies, así crudos. El resto lo llevan al patrón o a vender, es la cosa más sucia del mundo. Y así hacen con toda carne. (Cey 1994: 109).

No siempre la visión que los europeos producen de las culturas indígenas es tan negativa, aunque se expresa siempre un substrato implícito de superioridad etnocéntrica, lo que no impide de acceder al consumo de productos alimentarios indígenas, aunque modificando en parte o en todo su preparación, como en el caso de las bebidas alcohólica y su preparación. Por ejemplo, Benzoni reporta la preparación del "vino" de maíz (chicha o masato), describiendo cómo, después de ablandar en agua el maíz, algunas mujeres "tienen la tarea de masticarlo poco a poco y escupirlo con fuerza, como tosiendo, en una hoja o tazón" (Benzoni 1967: 103), desencadenando así el proceso de fermentación. Podemos bien imaginar cómo este procedimiento, que utiliza el enzima de la saliva para la fermentación, pudiera suscitar asco, aunque se trata de un método difundido tanto en África como en Asia. Sin embargo, hay que considerar que no todas las chichas fermentadas de los indígenas se producían con enzima salival, sino que se utilizaban también plantas o las mismas bacterias contenidas en las frutas, lo que puede explicar de alguna manera el éxito de estas bebidas.

Finalmente, es necesario referirse al elemento más importante de la construcción negativa de las dietas indígenas del Caribe y norte de Tierra Firme: el presunto uso de carne humana como alimentación. Una vez más, recurrimos a Colón ya que es él quien produce la primera imagen del canibalismo caribe, tras sus lecturas de los clásicos medievales que atribuían esta práctica a algunos pueblos del Oriente. Como escribe Claude Kappler, los *antropófagos* "son 'monstruos' que en verdad han fascinado la imaginación de la Edad Media y de otras épocas. El ciclope antropófago de la *Odisea* da lugar a uno de los episodios más sorprendente de esta epopeya. Todos lo pueblos considerados salvajes son, para los viajeros, sospechosos de antropofagia" (Kappler 1986: 187). La referencia a la *Odisea* de Homero es explicita en Mártir de Anglería cuando se refiere a los caribes en una de sus cartas a Pomponio Leto, "[…] no dudes que hay Lestrigones o Polifemos que se alimentan de carne humana" (Mártir de Anglería 1989: 41). Colón es la fuente directa: "Otra gente fallé que comían hombres: la disformidad de su gesto lo dice" (Colón 1984: 326).

Podemos multiplicar las citas pero el tema es suficientemente conocido y lo fue también durante la misma época, ya que por Europa comenzaron a circular folletos y publicaciones con las descripciones de los primeros viajes y dibujos mostrando, presuntamente, a los indígenas en banquetes antropófagos o aplicados a cocinar brazos y piernas en ollas o barbacoas… Sabemos que el origen del mito está en los cuentos medievales pero también en las representaciones que los mismos indígenas taínos tenían de sus enemigos caribes, amén de la mala interpretación de las prácticas funerarias; véase la referencia de Diego Álvarez Chanca: "Halló [el Almirante] mucho algodón hilado y por hilar e cosas de sus mantenimientos e de todo traxo un poco; en especial traxo cuatro o cinco huesos de brazos e piernas de ombres. Luego que aquello vimos, sospechamos que aquellas islas heran las de

Caribe, que son abitadas de gente que come carne umana" (Álvarez Chanca 1984: 158). En términos culinarios, es Andrés Bernáldez quien nos da los pormenores en su *Historia de los Reyes Católicos*, después de escuchar los relatos del segundo viaje de la voz del mismo Colón:

> Los hombres que pueden haber, tráenlos á sus casas, é facen carnicería de ellos cuando quieren, é que los que matan por los prender, cómenlos luego, é dicen que la carne del hombre es tan buena cosa que no hay tal cosa de comer en el mundo, é bien parecia en su mal vicio y costumbre, porque los huesos que en su casa se hallaron, todo lo que se podia comer estaba muy roido, que no habia sino lo que por su mucha dureza no se podia comer. Hallóse en una casa cociendo un pezcuezo de hombre; é los muchachos que cautivan chicos, córtanles á cada uno su miembro generativo, é sírvense de ellos fasta que son hombres, ó fasta que quieren, é después facen fiesta, é mátanlos, é cómenlos, é dicen que la carne de los muchachos, é de las mugeres no es buena, ni tal como la de los hombres; de estos muchachos se vinieron huyendo á la flota tres, todos cortados los miembros generativos á raiz de las rendijas. (Bernáldez II 1870: 13).

Aparte la referencia al corte de la virilidad de los muchachos, lo que más parece una atribución gratuita sacada del ejemplo islámico de producir eunucos, el tratamiento culinario de los cuerpos humanos recuerda muy de cerca el "beneficio" del ganado vacuno, como se usa decir en Venezuela; y esta imagen es compartida por gran parte de los productores del relato sobre los caníbales, como es el caso de Bernal Diez del Castillo, donde el símil con el ganado es explícito en su descripción de los sacrificios humanos mexicanos que relata: "cortábanles las piernas, y los brazos y muslos, y los comían como vacas que se traen en las carnicerías en nuestra tierra, y aun tengo creído que los vendían por menudo en los tianguez, que son mercados […]" (Díaz del Castillo I 1928: 162). La escena familiar de los mercados hace más espeluznante el relato, ya que coloca lo impensable dentro de la cotidianidad, llevando a las extremas consecuencias la comparación con la cocina, como en la leyenda que acompañaba una estampa representando a los "caníbales" americanos que circuló en Europa alrededor de 1500: "Y se comen unos a otros, incluso a aquellos a quienes matan, pues la carne humana es un alimento en común. Se cuelga la carne humana salada en las casas para secarla. Viven hasta la edad de 150 años y rara vez se enferman" (en Hanke 1958: 20, cfr. Amodio 1993).



Figura 2. Canibalismo imaginario de los indígenas americanos
Fuente: Hans Staden 1525-1579, según Theodor de Bry, 1605. *America tercia pars*. Frankfurt.

La carne humana, conservada gracias a la sal o al secado, consumida en ágapes comunitarios, permitiría no enfermarse y hasta vivir una larga vida, lo que recuerda inmediatamente las acusaciones de los inquisidores medievales a las supuestas brujas, quienes en sus banquetes nocturnos consumirían carne humana y hasta venderían embrujos elaborados con cenizas humanas para prolongar la vida. Cocina y religión se unen para definir la alteridad negativa de quien, reconocidos al fin como hombres, hay que describir su "maldad" en lo que creen, en lo que hacen con sus cuerpos y en lo que comen:

> Empero los hombres son como nosotros, fuera del color, que de otra manera bestias y monstruos serían y no vendrían, como vienen de Adán. Mas no tienen letras, ni moneda, ni bestias de carga; cosas principalísimas para la policía y vivienda del hombre; que ir desnudos, siendo la tierra caliente y falta de lana y lino, no es novedad. Y como no conocen al verdadero Dios y Señor, están en grandísimos pecados de idolatría, sacrificios de hombres vivos, comida de carne humana, habla con el diablo, sodomía, muchedumbre de mujeres y otros así. (López de Gómara 1979: 7).

Entre referencias asociativas al diablo y a la sodomía, el gusto por la carne aquí llega a su limite definitivo, la ingesta del semejante que deja surgir el miedo radical, el de la muerte de la especie; de allí lo poderosa que puede llegar a ser esta imagen y su uso para marcar la inhumanidad de los *otros*. Sin embargo, ya que se trata de una imagen proyectada más que de constatación realista, expresa el miedo interno a la sociedad europea, el que ha surgido de la experiencia del canibalismo durante las grandes hambrunas y peste de la Europa medieval. Los *otros* terminan por encarnar nuestros mismos miedos, son un espejo artificial donde nos miramos, proyectando fuera de nosotros lo que somos (cf. Járaguei 2003: 77).

Panes nuestros y panes ajenos

El primer recorrido que hemos transitado nos ha llevado a describir las consideraciones negativas hacia la dieta de los indígenas que los españoles encontraron durante los primeros años de la conquista. Sin embargo, como ya anunciamos, hay otro recorrido paralelo que es posible identificar, desde el primer viaje de Colón, y que es impulsado por la necesidad de encontrar productos comestibles para sobrevivir en el Nuevo Mundo y para el viaje de regreso a España, amén de la búsqueda de especias que determinó, junto al oro, la organización del mismo viaje. Los dos recorridos pueden coexistir en las intenciones de la misma persona, como en el caso de Colón, pero también pueden cada uno ser preponderantes en este o aquel conquistador o cronista. Véase, por ejemplo, el caso de Guillermo Coma o de Miguel de Cuneo, cuyas descripciones recorren los caminos identitarios más que los utilitarios del explorador; mientras que, en el caso ya citados de Francisco Hernández, lo que le interesa es saber qué plantas cultivaban los indígenas y qué comían. Y aunque las caracterizaciones negativas del indígena americano continuarán hasta más allá de la época colonial, la actitud de las administraciones de las nacientes y después florecientes colonias se dirigió hacia los aspectos utilitarios de la vida y saber indígenas, sobre todo a partir de la elaboración de los *Cuestionarios* administrativos de la época filipense a mitad del siglo XVI, donde la Metrópolis pedía a los funcionarios en Indias datos sobre economía, agricultura y prácticas sociales y culturales de los indígenas, a fines impositivo y de explotación (cfr. Amodio 2002, Solano 1988). Los misioneros continuaron con su búsqueda del diablo y sus represiones religiosas…

Retornando al comienzo de la conquista, las primeras noticias que los españoles tuvieron de la comida de los indígenas americanos se producen, evidentemente, durante el primer viaje de Colón, pero es con el tercer viaje, cuando finalmente toca las orillas del continente suramericano en 1498, que ese saber se perfecciona y, al mismo tiempo que se describen las dietas diabólicas, se produce la necesidad de una representación que consiga mediar entre los dos modelos dietéticos o, por lo menos, de partes de ellos, bajo el impulso de la necesidad material de víveres para las futuras colonias, en espera que la producción de productos agrícolas europeos trasplantados en América alcanzara para la autosuficiencia. Escribe Lovera:

> A diferencia de lo sucedido en la Antillas, donde los primeros contactos entre europeos y americanos condujeron a un rechazo brusco y mutuo de sus respectivos hábitos alimentarios, en Tierra Firme esta relación primarias no ofreció tale repulsa, por lo menos de parte de los conquistadores, que por su experiencia antillana eran duchos en materia de alimentos indígenas, aun cuando no se habían habituado por gusto

> a su consumo, especialmente del maíz y de la yuca, sino más bien por fuerza de la necesidad. (Lovera 1988: 46).

El *Diario* del primer viaje contiene noticias del derrotero marino y el registro de las islas, amén de descripciones de las poblaciones encontradas, pero siempre en pro de encontrar signos que indicaran que se trataba de las estribaciones del continente oriental, Çipango sobre todo, identificado con la isla de Cuba. A lo largo del texto, el primero que describe las islas antillanas, desgranado día a día, se consignan sobre todo referencias que indican el interés prioritario de Colón: oro y especias, que representan la prioridad del viaje, y "víveres", percibidos como medio para alcanzar los objetivos prefijados, tanto en relación a lo que tenían en los barcos como los que pudieran encontrar localmente, es decir, a partir del saber utilitario que consiguieran recopilar de las dietas de las poblaciones indígenas (cfr. Piqueras Céspedes 1997). De hecho, aparte de las referencias al agua abundante y a las frutas desconocidas pero inmediatamente probadas y asimiladas como comestibles, los registros colombinos más importantes se refieren a los cultivos. Las primeras referencias a la alimentación indígena son del 15 de octubre de 1492:

> Fallé un hombre solo en una almadía que se pasaba de la isla de Sancta María de la Fernandina, y traía un poco de su pan, que sería tanto como el puño y una calabaça de agua, y un pedaço de tierra bermeja hecha en polvo y después amassada, y unas hojas secas, que debe ser cosa muy apreçiada entr'ellos, porque ya me truxeron en San Salvador d'ellas en presente […] Yo le hice entrar, que así lo demandaba él, y le hice poner su almadía en la nao y guardar todo lo que él traía, y le mandé dar de comer pan y miel y de beber. (Colón 1984: 35).

Es el arranque de la comparación entre los dos sistemas alimentarios: el indígena tiene un "pan" redondo como un puño y una "tierra amasada" y el Almirante le ofrece su pan. Dos panes se confrontan, aunque todavía solo sabemos que uno es de trigo, el otro de sustancias desconocidas. El día después, Colón anota que ha visto cultivos: "Ella es isla muy verde y llana y fertilísima, y no pongo duda de que todo el año siembran panizo y cogen, y así todas otras cosas" (Colón 1984: 36). Esta referencia al "panizo", que se repite el 6 de noviembre, merece ser explicada. Según el *Tesoro de la lengua castellana o español* de Sebastián Covarrubias y Orozco, de 1561, "el pan principalmente se haze de trigo, y donde este falta de centeno, de cevada, de mijo, de paniço, de garbanços, y de castañas"; y el "panizo", "se cuenta entre las especies de granos; es semejante al mijo, y en la mesma forma se masa" (Cavarrubias 1561: 575v-576).

De esta manera la equivalencia entre panizo y maíz ya está establecida, tanto que se mantiene todavía a comienzo del siglo XVIII, ya que el *Diccionario de Autoridades*, en su tomo V, de 1737, completa la definición que Covarrubias había

dato de "panizo", agregando que "arroja unas mazorcas en que está encerrado el grano: y del panizo más común, que llaman trigo de Indias o maíz, está cubierto de varias túnicas, que le defienden y cierran la mazorca". Sin embargo, en el caso de Colón, todavía en el primer viaje se trata de "panizo" genérico, no habiendo todavía relacionado este cultivo con el "pan" que había encontrado en la canoa del indígena ya citado. Lo que le llama más la atención, es otro "pan", el que encuentra más a menudo, sobre todo en las canoas que se mueven entre la islas y que registra en su *Diario*, después de haber "hablado" con sus ocupantes. El 15 de noviembre anota que algunas tierras están "labradas de las raíces de que hacen su pan los indios"; y el 13 de diciembre finalmente consigna la primera descripción realista de la producción del "pan de los indios": "les traía de lo que tenía de comer, que es pan de niames, que son unas raíces como rábanos grandes que nacen, que siembran y nacen y plantan en todas sus tierras, y es su vida, y hacen de ellas pan y cuecen y asan y tienen sabor propio de castañas, y no hay quien no crea comiéndolas que no sean castañas. Dábanles pan y pescado y de lo que tenían" (Colón 1984: 58, 80).

El razonamiento de Colón procede por asociaciones y analogías con los que ya conoce: ese "pan" estaría hecho de ñames, como lo que había conocido en sus viajes africanos en Guinea, de donde serán importados a América pero después de la conquista. Estaba en parte equivocado y parece estar consciente de ello, ya que añade que sabe a castaña, recordando probablemente el pan de castaña del norte de Italia que había comido probablemente en la misma Génova (ya citado arriba en la definición de Covarrubias). El 16 de diciembre ya sabe más del proceso de producción, llama las plantas "ajes", las describe, incluyendo su reproducción por estaca, mientras las raíces las compara con las zanahorias, las que los indígenas "rallan y amasan y hacen pan con ellas" y "son muy sabrosas" (Colón 1984: 83).[3] Y, finalmente, el 26 de diciembre, hasta consigna el nombre del pan de los indígenas: "El rey comió en la caravela con el Almirante y después salió con él en tierra, donde hizo al Almirante mucha honra y le dio colación de dos o tres maneras de ajes y con camarones y caza y otras viandas qu'ellos tenían, y de su pan que llamaban caçabí" (Colón 1984: 99). De retorno a España, consiguen

3 Hay aquí una confusión entre la yuca y otro tubérculo, probablemente el boniato o la batata, que son dulces y, en lengua taino, age o aje quería decir genéricamente "dulce". De hecho, Diego Álvarez Chanca, distingue la yuca, todavía sin nombre, del age, además de hacer la primera referencia al ají: "El mantenimiento suyo es de pan hecho de raíces de una yerva que es como entre árbol e yerva; e el age de que tengo dicho que es como nabos, que es muy buen mantenimiento; tienen por espeçia, por lo de adobar, una espeçia que se llama axí, con la cual comen también el pescado, como aves cuando las puede aver, que ay infinitas de mucha manera" (Álvarez Chanca 1984: 175). De la misma manera, Pedro Mártir de Anglería, quien escucho los relatos de Colón y de los funcionarios reales al regreso de los primeros viajes, diferencia los dos tubérculos, introduciendo de manera explícita el nombre yuca y su procesamiento para sacar el acido cianhídrico (cf. Mártir de Anglería 1989: 13).

sobrevivir precisamente gracias a la provisión de cazabe que se llevaron en los barcos.[4]

Del segundo viaje de Colón no tenemos diario continuo, a parte del fragmento transcrito por Las Casas, algunos *Memoriales*, *Cartas* y la *Relación* del obispo Fonseca, entre otros documentos, así que es con la *Carta a los Reyes*, donde relata en agosto de 1498 el tercer viaje, que podemos nuevamente rastrear la construcción de la representación de la dieta de los indígenas antillanos y, sobre todo, de Tierra Firme, futura Venezuela. Aunque nos parece evidente que su saber se ha incrementado, lo que el tercer diario expresa es que su saber de las plantas comestibles y de la dieta indígena no ha crecido mucho y, de hecho, es con la llegada a las costas del subcontinente americano que alcanza el conocimiento suficiente para completar el esquema cognitivo que le permite echar el puente entre los dos sistemas alimentarios. Además, nos parece que es en el diario del tercer viaje del Almirante que comienza la contraposición entre la dieta europea y la indígena americana: frente a la tierra de Paria, Colón escribe que "quisiera detenerme, más estos bastimentos que yo traía, trigo y vino e carne para esta gente que acá está se me acababan de perder, los cuales ove allá con tanta fatiga, y por esto yo no buscaba sino a más andar a venir a poner en ellos cobro, y no me detener para cosa alguna. Procuré de aver de aquellas perlas y envié las barcas a tierra" (Colón 1984: 209). En verdad, aunque con prisa y sin poder bajar por su enfermedad en los ojos, lo que explícitamente busca es noticias de las perlas y así lo consigna, tanto que envía unas barcas para que visitaran a los indígenas que los escoltaban con sus canoas. Los indígenas los recibieron y los agasajaron con comida como huéspedes de honor:

> Dizen que, luego que llegaron las barcas a tierra, que vinieron dos personas principales con todo el pueblo, creen que uno el padre y el otro era su hijo, y los llevaron a una casa muy grande, hecha a dos aguas y no redonda como tienda de campo, como son estas otras, y allí tenían muchas sillas, adonde los fiçieron assentar, y otras adonde ellos se assentaron, y hizieron traer pan y de muchas maneras frutas e vino… blanco e tinto, mas no de uvas. Debe él de ser de diversas maneras, uno de una fruta y otro de otra, y asimismo debe ser de d'ello de mahiz, que es una simiente que haze una espiga como una moçorca, de que llevé yo allá, y ay ya mucho en Castilla; y pareçe que aquel que lo tenía mejor, lo

4 Esta referencias genéricas a la yuca, se repiten en las *Relaciones* contemporánea a los diarios colombinos, como es el caso de la *Carta* de Diego Álvarez Chanca al Cabildo de Sevilla, de 1494, sobre el segundo viaje: "Todos vienen cargados de *ages* que son como navos muy exçelente manjar, de los cuales fazemos acá muchas manera de majares de cualquier manera…" (Chanca 1984: 173). Es decir, dos años después de la llegada a las islas antillanas, todavía el conocimiento de la yuca es genérico, aunque utilizan los *ages*, la yuca dulce, a la manera de utilizar los nabos…

> traía por mayor exçelencia y lo dava en gran preçio. Los hombres todos estaban juntos a un cabo de la casa y las mugeres en otro. Recibieron ambas las partes gran pena porque no se entendían, ellos para preguntar a los otros de nuestra patria, y los nuestros por saber de la suya. E después que ovieron rescebido colación allí en casa del más viejo, los llevó el moço a la suya e fizo otro tanto, e después se pusieron en las barcas e se vinieron a la nao. (Colón 1984: 209-210).

Aparte de las reglas de hospitalidad, que imponían ofrecer comida y bebida al huésped, práctica todavía existente entre los indígenas de cultura caribe, lo que resalta de esta descripción de segunda mano (Colón cuenta lo que le refirieron sus hombres) es nuevamente la aplicación del principio de semejanza: productos alimenticios locales, desconocidos hasta ese momento, son asimilados, aunque parcialmente, a los propios, tanto para nombrarlos como para consumirlos. Es el caso del cazabe, que ya conocía desde el primer viaje, considerado "pan", y del *cachiri* (bebida fermentada de yuca), considerado "vino", lo que se vuelve particularmente interesante, sobre todo considerando que, unas líneas arriba de la *Carta*, Colón había citado explícitamente los víveres europeos que tenía y que se habían echado a perder: "trigo y vino e carne". De hecho, desde este momento será precisamente la diferencia entre el "el pan de acá" y "el pan de allá" que marcará particularmente las identidades alimentarias en el Nuevo Mundo y de la cual descenderán las otras: frutas, bebidas y los animales, para la carne. Aunque ya hemos visto en primer intento comparativo entre yuca y ñame, el cazabe todavía no parece haber entrado completamente en la representación, salvo por la aplicación de la memoria gustativa en relación con el pan de castaña. Así que, pareciendo este paralelismo entre "panes", por lo menos en nuestra apreciación actual, un poco remota, vale la pena demostrarlo con el contexto de la época de Colón y de los españoles que vinieron a América en los primeras décadas de la conquista.

En la Europa de final de la Edad Media existían varios tipos de pan, siendo los más difundidos los de trigo, cebada y centeno, amén que el de trigo podría distinguirse entre el "pan blanco", de harina refinada, y el "pan rojo" (cfr. Tejera Osuna 1993), más tosco, derivado de una mezcla de harina refinada y de salvado (la corteza del grano de trigo), siendo el primero un alimento consumido por los estamentos más acaudalados y, el segundo, más oscuro y de textura gruesa, un "pan de los pobres" (cfr. Varela 1991). Por otro lado, para el marino Colón, el pan de más uso en los barcos era el bizcocho o "galleta" de origen romana (*panis nauticus*) tanto que la descripción de Plinio todavía continuaba válida (*Biscoctus*, "cocido dos veces", *Naturalis Historia*, lib. XXII) hasta por lo menos el siglo XVIII, cuando el *Diccionario de Autoridades*, en el Tomo I de 1726, la reproduce: "BIZCOCHO. s. m. Pan que se cuece por segunda vez, para que se enxugue, y dure mucho tiempo, con el qual se abastécen las embarcaciones, por no poder llevar hornos

para el pan necessário. Viene del Latino *Biscoctus,* que significa dos veces cocido". Pero, para nuestro tema de estudio, el aporte más importante del *Diccionario* viene a continuación, en la misma definición, cuando presenta un ejemplo de uso del término: "Fué concertado que diesse el Rey de Castilla cada mes à cada una de las galéras ochocientos florínes de oro, y al Almirante, y à su galéra mil y quinientos florínes cada mes, y mas el *bizcócho* que oviessen menester estas galéras de Génova […]".

Veamos ahora, más allá de Colón, la descripción que del cazabe nos consigna Gonzalo Fernández de Oviedo en su *Sumario de la natural historia de las Indias* (en 1526):

> Hay otra manera de pan que se llama cazabe, que se hace de una raíces de una planta que los indios llaman yuca; esto no es grano, sino planta… El fruto de esto nace en las raíces de dichas plantas, entre las cuales se hacen unas mazorcas como zanahorias gruesas y muy mayores comúnmente, y tienen una corteza áspera y casi la color como leonada, entre parda, y de dentro está muy blanca, y para hacer el pan de ella, que llaman cazabe, rállanla, y después aquello rallado, extrújanlo en un cibucán… Aquello que quedó después de sacado el dicho zumo o agua de la yuca, y que queda como un salvado liento [húmedo], tománlo, y ponen al fuego una cazuela de barro llana, del tamaño que quieren hacer el pan, y está muy caliente, y no hacen sino desparcir de aquella cibera exprimida muy bien, son que quede ningún zumo en ella, y luego se cuaja y se hace una torta del gordor que quieren, y del tamaño de dicha cazuela en que la cuecen, y como está cuaja, sácanla y curánla, poniéndola algunas veces al sol, y después la comen, y es buen pan. (Fernández de Oviedo 1996: 96-97).

Ahora tenemos los elementos clave para justificar la asociación por semejanza que los conquistadores y cronistas del siglo XVI producen entre cazabe y bizcocho marinero: la *masa*, semejante a la de la harina con salvado; la *forma*, en ambos casos se trata de tortas redondas achatadas y duras; el *color*, pajizo hacia el marrón claro; la *textura*, granulosa y dura; y, finalmente, el *consumo*, mojándolas en caldos o salmueras. Además, hay que considerar que, en ambos casos, por todo lo dicho, tanto los españoles como los indígenas los utilizaban para viajes largos, unos por mar y otros por tierra, ya que su duración era prolongada gracias al proceso de deshidratación.

Esta equivalencia entre el bizcocho/galleta y el cazabe es explícita en el caso de Miguel de Cuneo, en su *Relación* de 1495, cuando describe el método de producir el cazabe: "la rallan, como nosotros hacemos con el queso, sobre algunas piedras parecidas a raederas; lo rallado, como galleta, lo ponen al fuego sobre

otra piedra muy ancha, y hacen su pan que se mantiene bueno quince o veinte días" (Cuneo 1984: 97).[5] De allí que para los viajes de retorno a la Península, por escasez o ausencia de bizcocho, como ya hizo Colón en el primer viaje, los barcos españoles se abastecían de cazabe como base principal de su alimentación durante el viaje. Es Benzoni quien nos aclara esta utilización generalizada de un alimento indígena procesado:

> Todos los navíos españoles que navegan en estos mares, para el viaje de retorno, con excepción de aquellos que provienen de Veracruz, puerto de la Nueva España, hacen provisión de este pan, debido a que en todas las tierras, lugares, islas y provincias habitadas por los españoles en el Mar de Tramontana no se cosecha un solo grano de trigo. Los que tienen harina y bizcocho vienen de México, de donde transportan estos alimentos también con mulos y carretas, por más de doscientas millas de recorrido. (Benzoni 1967: 102).



Figura 3. Elaboración del cazabe entre los indígenas caribes
Fuente: Girolamo Benzoni, 1565. *La historia del Mondo Nuovo.* Venecia.

Sin embargo, esta correspondencia entre bizcocho y cazabe era perturbada por el hecho que este último se obtenía de la yuca, es decir, un tubérculo subterráneo ya que, en el imaginario tardo medieval, del cual el *Liber monstrorum de diversis generibus* es reflejo, los hombres que se alimentan de raíces son monstruos, ajenos al género humano (Block Friedman 1991), lo mismo que los africanos que comían ñames. Esto dislocaba la representación de su utilización culinaria,

5 La traducción del texto de Cuneo, *De Novitatibus insularum occeani Hesperii repertarum a Don Christoforo Columbo Genuensi*, que aquí utilizamos, es de Vannini de Gerulewicz, en su recopilación *El mar de los descubridores* (1974). Hemos preferido esta traducción a la de Juan Gill y Consuelo Varela, en la recopilación *Cartas particulares a Colón y Relaciones coetáneas* (1984), por considerar que es más adherente al texto en latín, como en el caso de "hogaza" (Gill y Varela (1984: 247), en lugar de "galleta" (Vannini de Gerulewicz 1974: 97).

sin por esto desbaratar completamente la comparación o su utilización práctica entre españoles (cfr. Lovera 2003: 65), por lo menos en el caso de los estamentos más bajos de la sociedad ya que, tanto en las colonias como en los barcos, eran estos quienes ya consumían el cazabe. Así, para reequilibrar la comparación por equivalencia entre los dos sistemas culinarios, el español y el indígena, interviene el "pan de maíz", en sus diferentes tipos y formas, siendo las que nos interesan aquellas de mayor consumo indígena: la "arepa" y el "tamal" o bollos, en nuestra variante venezolana.[6]

Como vimos arriba, desde el primer viaje, Colón había anotado que los indígenas de las islas cultivaban "panizo" y, en el *Diario* del tercer viaje cita el nombre "mahiz" por primera vez, después del contacto con las poblaciones indígenas de Paria, aunque lo refiere más a su uso para elaborar una bebida que llama "vino" y no una comida. Guillermo Coma, quien estaba con Colón en el segundo viaje, en su *Carta* al mesinés Nicola Scillacio, nos da una de las primeras descripciones europea del maíz: "Hay además un segundo tipo de simiente del tamaño de un ultramuz y redonda como un garbanzo; al romperla sale flor de harina muy fina; se muele como el trigo y se hace con ella un pan de buen sabor, en tanto que muchos, cuya comida es más pobre, mascan su grano" (Coma 1984: 187). A partir de estas descripciones mínimas, las noticias sobre el maíz aumentan, particularmente con la llegada a Tierra Firme, donde era más cultivado que en las islas antillanas, siendo el *Sumario de la Natural Historia de la Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo, publicado en 1526, el que presenta la primera sistematización de los conocimientos recopilados hasta ese momento del cultivo del maíz y de su uso culinario (Fernández de Oviedo 1996: 92-95). Además de la larga descripción botánica y su reproducción y cultivo, el dato más importante atañe a su uso culinario. También Fernández de Oviedo hace la comparación con los garbanzos, privando una vez más la comparación con las semillas farináceas, como había hecho Coma, ya que la harina de garbanzo era utilizada tanto en Italia como en España para elaborar panes, como la *fainá* genovés, a menudo mezclada con harina de trigo, o el pan ácimo andaluz.

---

6 En el norte de Suramérica, la base alimentaria más difusa entre los indígenas era la yuca, tanto en su versión dulce (*Manihot aipi*) como en la amarga (*Manihot esculenta*): ambas variedades contienen elementos cianogénicos, la segunda con presencia de ácido cianhídrico, letal cuando es ingerido. Sin embargo, en la variedad dulce la cocción elimina los elementos venenosos, mientras que en la variedad amarga, se necesita una compleja operación de extracción del jugo y posterior calentamiento de la masa para hacerla comestible. Diferente es la utilización del maíz, el segundo producto agrícola base de la alimentación indígena, tanto prehispánica como durante la Colonia, ya que podía consumirse a través de procesos de transformación culinaria más simples. En Tierra Firme, las áreas con preponderancia de consumo de yuca eran las regiones orientales, mientras que en las occidentales había áreas de consumo preponderante de maíz (cfr. Sanoja y Vargas 1974, Sanoja 1982).

> Cogido este pan y puesto en casa, se come de esta manera: en las islas comíanlo en grano tostado, o estando tierno casi en leche; y después que los cristianos allí poblaron, dase a los caballos y bestias de que se sirven, y esles muy grande mantenimiento; pero en Tierra-Firme tienen otro uso de este pan los indios, y es de esta manera: las indias especialmente lo muelen en una piedra algo concavada, con otra redonda que en las manos traen, a fuerza de brazos, como suelen los pintores moler las colores, y echando de poco en poco poca agua, la cual así moliendo se mezcla con el maíz, y sale de allí una manera de pasta como masa, y toman un poco de aquello y envuélvenlo en una hoja de yerba, que ya ellos tienen para esto, o en una hoja de la caña del propio maíz o otra semejante, y échanlo en las brasas, y ásase, y endurécese, y tórnase como pan blanco y hace su corteza por desuso, y de dentro de este bollo está la miga algo más tierna que la corteza; y hase de comer caliente, porque estando frío, ni tiene tan buen sabor ni es tan bueno de mascar, porque está más seco y áspero. También estos bollos se cuecen, pero no tienen tan buen gusto; y este pan, después de cocido o asado, no se sostiene sino muy pocos días, y luego, desde a cuatro o cinco días, se mohece y no está de comer. (Fernández de Oviedo 1996: 92-95).

Los autores que posteriormente escribieron sobre el uso culinario del maíz, aunque hubieran tenido experiencia directa del proceso y hasta aprendieron a moler los granos (por ejemplo, Benzoni), utilizarán como referente la descripción de Oviedo, valiendo esto para Girolamo Benzoni y probablemente también para Galeotto Cey, ambos viajeros en Tierra firme durante la primera mitad del siglo XVI y autores de las descripciones más "etnográficas" de la vida de los indígenas de Tierra Firme (el primero llega a América en 1542 y el segundo en 1539).

Es precisamente Cey quien tiene el mérito de haber anotado por primero las palabras "arepa" y "hallaca" (Cey 1994: 23), hasta que nuevos documentos archivísticos no lo rebatan, sobre todo considerando que su *Viaje y descripción de las Indias*, nunca publicado en su época, fue escrito en Italia en la década 1560-1570, según la reconstrucción de Rafael Lovera, quien ha publicado la primera edición en español (cf. Lovera en Cey 1994: XXXIX).[7] La palabra "arepa" pertenece a la lengua de los cumanagoto, pueblos indígena que vivían en el oriente de Venezuela, así como lo reporta el padre Matías Ruiz Blanco en el diccionario

7 Cey escribe en italiano "areppas" y "ayaccas" (Lovera 1994: 165). En todo caso, hay que tener en cuenta que el padre José Acosta, en su *Historia natural y moral de las Indias*…, de la primera edición sevillana de 1590, ya reportaba este término, siendo esta la primera vez que circula impreso: "Otro modo de comerle mas regalado es moliendo el maíz, y haciendo de su harina masa, y de ella unas tortillas, que se ponen al fuego, y así calientes se ponen á la mesa, y se comen: en algunas partes las llaman arepas" (Acosta 2008: 118).

español-cumanagoto incluido en su *Conversión de Píritu, de Indios Cumanagotos, Palenques, y Otros*…, publicada en Madrid en 1690 (Ruíz Blanco 1690: 167).

La asociación entre trigo y maíz es inmediata desde los primeros cronistas, valiendo la descripción de Oviedo de las" mazorcas" para los dos, por lo menos en la forma más que en el tamaño, habiendo los españoles e italianos en indias identificado tempranamente varios tipos, según el tamaño, la textura, el color y la producción, así como lo hace, por ejemplo Cey:

> […] en Tierra Firme hay más variedades y, de los más tierno, que lo llaman cariaco, y muy agradable para pan, pero el fruto es escaso: da las espigas pequeñas, y se da en 3 meses y algunos en 40 días, pero el otro, para los caballos y los puercos y para durar es mejor… Para hacer el pan, si es del duro de Yucatán, lo ponen en remojo de un día para otro y lo muelen en ciertas piedras […] (Cey 1994: 23).

Benzoni explicita la comparación con el trigo en su *Historia del Nuevo Mundo,* publicada en Venecia en 1572: "El trigo de estas poblaciones es llamado vulgarmente maíz" (Benzoni 1967: 99). De esta manera, a la primera equivalencia entre cazabe y biscocho si superpone, sin suplantarla, otra entre trigo y maíz: el puente cognitivo está echado y puede funcionar teóricamente en las dos direcciones, aunque en verdad, sobre todo en esas primeras décadas de la conquista, el flujo de saberes y productos parece ir solamente en un recorrido, de los indígenas a los españoles. Véase la correspondencia "perfecta", entre trigo y maíz, en una *Carta* del alemán Felipe von Hutten, uno de los gobernadores encargado de los Welser en la conquista del Occidente de Venezuela, hacia final de la década de 1530: "Hacen pan de un grano blanco al que llaman maíz, crece éste en mazorcas o espigas, similar al trigo, e lo siegan e siembran de nuevo en su época. Da un pan rico y sustancioso, solo que no lo salan. Tienen además otro tipo de pan al que llaman Casumbre y que hacen de una raíz" (Hutten 2005: 84); y agrega en otra carta, "Hay en estas tierras asimismo un pan de maíz bueno y sabroso; aunque muchos no lo quieren comer a mí me gusta" (Hutten 2005: 122, cfr. Castillo D'Imperio 2014: 23-24). No sabemos si esta aprecio del pan de maíz dependía del gusto particular de Hutten o de los alemanes, contrapuesto al de los españoles, quienes, aunque en la necesidad de comer esos panes "de la tierra", no terminan todavía en ese primer siglo de la conquista de apreciarlo.[8] De hecho, el mismo Federmann escribe en su diario que, encontrándose faltos de provisiones, durante su *entrada*

8 Este desprecio se mantendrá a lo largo de la época colonial, por lo menos de parte de los criollos blancos y de los misioneros y funcionarios españoles (cf. Lovera 2003: 65), incluyendo los militares venidos a reconquistar Venezuela después de la declaración de independencia, como es el caso de Morillo: "Todo lo puedo pasar en esta tierra, menos esas perrísimas torta de maíz que llaman arepas, que sólo se han hecho para estómagos de negros y de avestruces" (en Castillo D'Imperio 2014: 39).

de conquista de mitad de los años treinta del siglo XVI, tuvieron que recurrir al robo de la comida indígena, particularmente jojotos, que comieron con gusto: "No estaba aún en sazón la cosecha; sin embargo, hambrientos como nos hallábamos nos pareció que los frutos estaban maduros y el apetito nos hizo encontrar a esta pobre merienda de jojotos y agua, mejor gusto que enantes a capones y vinos delicados" (Federmann 1916: 69-70).

Sin embargo, entre gustos y necesidades, los procesos de "mestizaje" culinario parecen más complejos, sobre todo si consideramos que, como en el caso del consumo de la yuca, dulce y amarga, también para el maíz había diferentes formas de prepararlo y consumirlo, lo que parece haber dado pie a diferenciar socialmente los consumidores indígenas, más como proyección de su propia estructura social que de conocimiento de la cultura local. Es Benzoni quien reporta de manera más explícita esta apreciación, diferenciando el tipo consumido por la "gente común" de aquel consumido por los "señores". Veamos el primer caso:

> Las mujeres molenderas, que lo muelen, lo ponen por la noche a remojar en agua fría, y a la mañana siguiente lo trituran poco a poco con dos piedras; hacen este trabajo de pie o arrodilladas en el suelo, y no le importa que se le mezcle algún cabello o piojo. Rociándola de agua con la mano, preparan una masa, y la reparten en forma de panecillos, alargados o redondos, que envuelven en hojas de caña y hacen cocer con poquísima agua. Es éste el pan de la gente común; se conserva por dos días, y luego se cubre de moho. (Benzoni 1967: 100).

La receta describe la elaboración de un tamal (en Venezuela, bollo de yuca o *hallaquita*), muy parecida a la indicada por Galeotto Cey, aunque este indica que se llama "hallaca" y que se come a veces agria (Cey 1994: 23). Rafael Lovera ha identificado algunas de las referencias tempranas a este nombre que incluyen, entre otros, a la del fundador de Barquisimeto, Juan de Villegas (1538), anterior a la de Cey, y a la de fray Pedro Aguado (1575), quien la definió "panota", añadiendo que se trata de "comida cierto disgustosa y mal sana" (Lovera 2006: 96-97). Si este era, según Benzoni, el "pan de la gente común", lo que sigue sería la descripción del "pan de los señores":

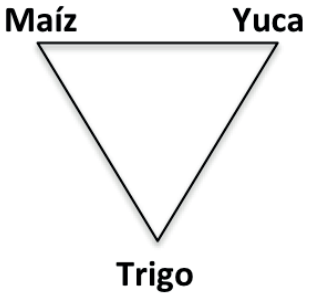
> La preparación del pan de los señores es distinta; las mujeres molenderas ablandan y desmenuzan el maíz, luego lo sumergen en agua caliente y le quitan la película: queda solamente la flor que trituran lo más finamente posible y amasan en forma de tortas pequeñas que cocinan a fuego lento en un tiesto redondo. La preparación de este pan da mucho trabajo, debido a que debe comerse siempre fresco, puesto que no sirve si tiene tiempo hecho, ni acabado de hacer; es bueno en un término medio. Ni caliente ni frío. (Benzoni 1967: 100).

Es evidente que se trata de la receta de la arepa de maíz pilado que todavía se acostumbra realizar en Venezuela, sobre todo donde el uso de harina de maíz precocida no ha eliminado completamente el modo tradicional, indígena y campesino, de prepararla: la eliminación de la "película" (*scorza*, en el original italiano, más cercano a nuestro "cascara"), incluyendo el "lumen" germinal, da origen a una harina de maíz más fina aunque menos nutritiva.

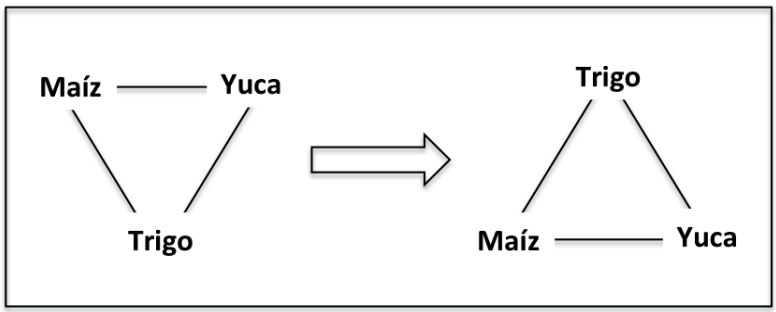
La diferenciación de Benzoni entre los dos modos de utilizar el maíz a fines alimentarios, presuntamente correspondientes a dos estamentos sociales indígenas, es muy sugerente en relación a nuestro intento de identificar la "estructura de transición" entre los dos sistemas alimentarios que entraron en contacto y contraposición al comienzo de la colonización del territorio del norte de Suramérica y esto más allá de si lo que describe Benzoni adherente a la realidad o una interpretación al servicio de la coherencia de la representación que está emergiendo. En todo caso, también Cey diferencia las "hallacas" (el tamal) y la "arepa", lo que parece reafirmar su existencia etnográfica antigua y menos la contraposición social de su uso, ya que su consideración negativa de la "hallaca" pertenece a su gusto más que al de los indígenas: "algunas veces las guardan tanto que se vuelven ácidas y corrompidas y entonces dicen que están buenas y a menudo dejan agriar o endurecer la masa un día o dos, y esta clase de pan llaman hallaca" (Cey 1994: 23). Este dualismo de la representación española de los *panes* indígenas de maíz, la encontramos, de alguna manera, también en el caso del *pan* de yuca o, mejor, del uso alimentario de los dos tipos de yuca utilizadas como base de la alimentación indígena: la dulce, de inmediata utilización una vez hervida, considerada de bajo valor nutritivo; y la amarga, procesada con ralladores, sebucanes y budares, para producir el cazabe, preferido por los indígenas. Sin embargo, aparte la diferenciación indicada por varios autores, de que el cazabe para uso indígena era de espesor mayor que el elaborado para el uso de los españoles y criollos (cfr. Cey 1994: 21), los productos de la yuca no parecen haber sido diferenciados por los indígenas en relación con su pertenencia social. Sin embargo, como veremos, esta representación del consumo indígena de los productos derivados del maíz, servirá de referente para su uso en la sociedad criolla.

Tenemos ahora suficientes datos sobre la descripción e interpretación de los productos indígenas tomados en consideración por la naciente sociedad española en el norte de Sudamérica y el Caribe, para llegar a algunas conclusiones interpretativas de las relaciones entre los tres productos base de su alimentación: dos indígenas y uno europeo. Se crean dos ejes relacionales: trigo/maíz, como primaria, y trigo/yuca, como secundaria, donde la primera está enlazada a partir del significante "harina", con un corolario de "nombres" referidos a características biológicas comunes, como "mazorca" y "semilla", y del producto final, definido *pan* en ambos casos; mientras la segunda, accesoria y de necesidad, basada en

la equivalencia bizcocho/cazabe, en consideración de la forma y la duración. En ambos casos, los campos semánticos de cada polo de la dupla se superponen en algunas de sus partes, permitiendo la transición de un producto alimenticio a otro. La preeminencia de uno o dos de los productos dependió de las circunstancias, así que en la primera fase de la conquista el triangulo alimentario de la dieta de los conquistadores tuvo como productos dominantes el maíz y la yuca y solo secundariamente el trigo.



Aunque en una situación de relaciones interétnicas equilibradas, se podría suponer que los tres productos alimentarios se equilibrarían con el tiempo, situándose en un eje más o menos horizontal, la realidad de las relaciones sociales y políticas entre conquistadores y colonizadores europeos e indígenas estuvo repleta de conflictos y matanzas, surgiendo la sociedad colonial criolla como dominante, lo que determinó la jerarquización de los tres productos agrícolas, dando la preeminencia al trigo (cfr. Lovera 1988: 57-58). De esta manera, el maíz pasó en segundo lugar, mientras que el cazabe continuó de baja apreciación por los europeos, tanto que el triangulo de los panes de las primera época de la conquista se invierte progresivamente, una vez que los colonos europeos consiguieron recolectar trigo, amén de aumentar la importación de harina desde la madre patria (cfr. Lovera 2002: 125).

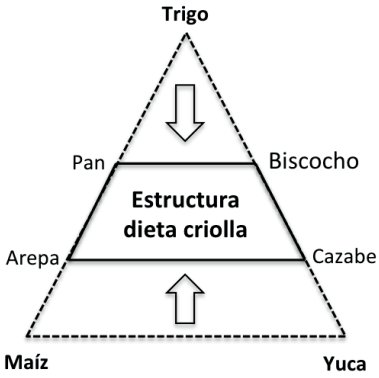


En este sentido, el consumo por necesidad de los "panes" indígenas fue pensado como temporal, hasta por lo menos que el trigo no se aclimatara en el Nuevo Mundo y los colonos no necesitaran consumir más esos productos ajenos, destinados teóricamente a desaparecer una vez que la colonización alimentaria se hubiera extendido a los indígenas. En verdad, el proyecto de transculturación alimentaria compulsiva no funcionó completamente y los indígenas del norte de Sudamérica continuaron consumiendo de manera preponderante sus "panes" (diferente fue el destino del pan de trigo en el mundo andino). En las incipiente sociedad española local, la inversión fue obviamente gradual, además de ser definida a lo largo del continente americano de, por lo menos, dos factores: (a) la existencia de regiones indígenas con preponderancia de cultivos de yuca o maíz, lo que facilitaba el mayor uso español o criollo de este o aquel producto, valiendo esto sobre todo para América Central y norte de Suramérica (cfr. Sanoja 1982),[9] ya que en el caso andino hay que tomar en consideración la preponderancia indígena de la papa (habría que estudiar cómo se categorizó la papa y cómo se la incluyó en la dieta criolla local, sobre todo considerando su tardía llegada a Europa); (b) la aclimatación del trigo no resultó bien en todas las regiones, lo que obligó a prolongar el usos de productos locales, sobre todo el maíz, y depender cada vez más de las importaciones, no solo de la Península ibérica, sino también de las Canarias y de otras regiones americanas donde la producción permitía su exportación. Estos factores, retrasaron en muchos casos la reproducción de la dieta europea en América, además de que no solo los indígenas, por lo menos en época colonial, no se trasformarán en consumidores de pan de trigo, sino que, al contrario, lo que los conquistadores y colonos consumieron por necesidad en la etapa de conquista se trasformará en dieta cotidiana para algunos sectores de las nuevas sociedades americanas de origen peninsular. En este sentido, el cuadro de la relaciones, materiales y simbólicas, entre las dos dietas en contacto se diversifica y complejiza en el interior de las nacientes sociedades criollas, siendo la relación entre los tres productos clave de su alimentación –trigo, maíz y yuca– la que termina por definir la estructura de todo el sistema alimentario criollo, tanto en términos materiales (el aporte de carbohidratos) como simbólicos (*ser de allá* o *ser de aquí*).[10]

---

9 Galeoto Cey anota que en el occidente de Tierra Firme, "esta yuca caribe es rara" (Cey 1994: 20), aludiendo con el nombre "caribe" a la yuca amarga, cuya mayor área de cultivo y consumo estaba en el oriente de Tierra Firme, entre los indígenas caribes.

10 Asumimos el pan como producto base del sistema alimentario español, aunque estuvo asociado al vino y al aceite de oliva, alimentos fundamentales de la dieta mediterránea y con fuerte valor simbólico, tanto que el mismo razonamiento sobre el pan podría aplicarse al vino, contrapuesto a las bebidas indígenas, como *masatos* y *caratos*, en el caso de la sociedad colonial venezolana (cfr. Dantín Cereceda 1936: 384).



Evidentemente, la presencia en el esquema del "bizcocho" o "galleta" sirve aquí para equilibrar el modelo y dar cuenta de las operaciones lógicas que permitieron a la representación funcionar, por lo menos durante el primer siglo de la conquista y colonización, sobre todo considerando que hasta el final del siglo XVI todavía los navíos de la carrera de Indias utilizaban cazabe para el viaje de regreso, lo mismo que las huestes que continuaban la conquista hacia el interior del continente.[11] La documentación archivística es abundante sobre el uso continuado del cazabe entre los conquistadores, misioneros y colonos, llegando a pechar a los indígenas de impuestos en maíz y cazabe y hasta llevar a mujeres indígenas en los barcos para que elaboraran arepas.[12]

Con la estructuración de las nueva sociedades coloniales, por lo menos de las de Tierra Firme, la equivalencia bizcocho-cazabe poco valía, salvo para quienes se interesaban del comercio transatlántico y los marinos, pero su relativa transformación en producto comestible también para los españoles, aunque en caso de necesidad, ya había sido aceptada y justificada por la representación

11 En todo caso, en Caracas se producía también galletas cuando había disponibilidad de harina de trigo o, más a menudo, cuando la harina almacenada se pudría o llenaba de gorgojos, los peritos nombrados por el Cabildo podían decidir que la que estaba menos contaminada fuera destinada a hacer galleta, como ocurrió en 1797 en Caracas (cf. Archivo de la Academia Nacional de la Historia, Civiles, Archimóvil 11. Tomo 4455, exp. 1, ff. 14-18).

12 Como ejemplos, podemos citar la Cédula Real de 1520, que mandaba a los oficiales de la Isla Española enviar cazabe a los frailes de Cumaná para su escuela de niños indígenas (Archivo General de Indias, Indiferente General, 420); o la Real Cédula de 1526 a los oidores de la Audiencia de La Española, para que obligaran a pagar a la iglesia de Santo Domingo los diezmos del azúcar y cazabe (Archivo General de Indias, Indiferente General, 421); y, finalmente, la Real Cédula de 1535 al gobernador y otras justicias de Tierra Firme, para que los navíos que viajaran hacia Perú, llevaran consigo a una mujer indígena para que les moliera el maíz y les hiciera "pan" (Archivo General de Indias, Panamá, 234).

cultural, aunque su uso terminaba siendo relegado a los estratos más bajos de la sociedad, es decir, los indígenas de servicio doméstico, los encomendados en hacienda, los esclavos y los blancos pobres. Así, la jerarquización que se había atribuido a la estructura de la dieta indígena, termina por ser ahora utilizada en el ámbito de la sociedad criolla, aunque con una mayor complejidad: el tipo de *pan* consumido asumió el valor de marca de estatus y, a la larga, de identidad de los diferentes estamentos coloniales, siendo el de harina blanca de trigo el más apreciado por los españoles y los criollos acaudalados, ya que redundaba en el sentido de pertenencia al mundo hispánico (cfr. Lovera 1988: 56), valiendo esto en gran medida también para el pan producido con harina de calidad inferior o sin refinar, dándole el salvado la coloración oscura (pan *negro* o *rojo*), más para grupos de blancos de calidad inferior o para los pardos, en su afán de asumir la identidad de los grupos hegemónicos. Con esto no estamos excluyendo que estas personas pudieran consumir arepas o bollos de maíz, sino indicar que se trataba de alimentos considerados inferiores y de los cuales se echaba mano cuando no era posible acceder a la harina de trigo, lo que pasaba evidentemente más a menudo de lo que podemos imaginar, considerando las dificultades de cultivar el trigo en regiones tropicales (en Venezuela, fueron trigueras sobre todo las regiones del piedemonte andino) y de las importaciones, por lo menos hasta el siglo XVIII, cuando la Compañía Guipuzcoana regularizó e incrementó su importación.

Finalmente, como ya anotamos, los estratos menos acaudalados de la sociedad colonial, consumían cazabe y, evidentemente, productos de maíz, cuando podían acceder a ellos. Estas diferenciaciones en el consumo de *panes* no deben ser consideradas de manera rígida, existiendo umbrales de superposición alimentaria, según las posibilidades (hacia arriba) y según las necesidades (hacia abajo). En todo caso, se fue forjando una cocina sincrética, tanto de los productos agrícolas, como de las técnicas culinarias, amén de los nuevos gustos que el tiempo y las frecuentaciones interétnicas terminaron produciendo; sin embargo esta no fue homogénea, salvo en el área central de la pirámide social colonial, ya que, hacia abajo, los grupos subalternos menos acaudalados (indígenas, campesinos mestizos, esclavos, presos, etc.) comían más *frutos de la tierra* y preparaban su comida más o menos según la tradición indígena (y popular española); mientras que, hacia arriba, los grupos dominantes intentaban reproducir la dieta de la madre patria, en el intento, a veces desesperado, en el caso de los criollos, de sentirse y mostrarse españoles. Esta última conclusión esta corroborada por el razonamiento "lógico" de los mismos actores, que justifica nuestra interpretación, a saber: que los españoles se mantenían tales en la Indias precisamente por la comida que consumían. Las justificaciones son de dos órdenes distintas, aunque relacionadas: la primera es de orden médico, ya que quien cambia de costumbre culinaria, si es sano, enferma; y si es enfermo, no sana. Véase la explicación médica en capítulo IV del *Libro del régimen de la salud: y de la esterilidad de los*

hombres y mujeres, y de las enfermedades de los niños, y otras cosas utilísimas…, publicado por Luis Lobera de Ávila en Sevilla en 1551:

> La costumbre de gran raíz para sanidad, y para saber curar las enfermedades no conviene que el hombre deje su costumbre que tiene en el comer y beber, o en qualquiera movimiento o ejercicio que hace, y aunque la tal costumbre sea fuera de regla de sanidad no la deje ni se pase a lo que la razón pide, si no fuera a poco a poco: porque es imposible hacer hombre mudança sin estar enfermo: el enfermo no mude la costumbre si después del tiempo que está enfermo no ha hecho alguna mudança. Ya hemos dicho de las carnes de los animales y confeciones contrarias en la nutrición del hombre, que algunos tienen complision contraria, a la nutrición del hombre como son las carnes del lobo o zorra. Algunas son provechosas, como son la carne de carnero […] (Lobera de Ávila 1551: 11v).

La segunda razón tiene a que ver con la continuidad y el mantenimiento de la identidad (el ser español), como bien lo expresa Gregorio García, en su obra *El origen de los Indios de el Nuevo Mundo e Indias occidentales*, escrita después de tres años en Nueva España y nueve en Perú y publicada en 1607: "La templanza y virtud que los españoles nacidos en las Indias heredaron de sus padres y abuelos, la van conservando con buenas comidas u manjares, como son carnero, gallina, gallipavo, y buena vaca, pan y vino, y otros manjares de sustancia, quales los Indios desde su principio no acostumbraron a comer" (García 1607: 154).

Sin embargo, la misma lógica terminó valiendo para quienes se oponían al dominio de España sobre América, sobre todo a finales del siglo XVIII: si quieren ser americanos tienen que rechazar la dieta española y comer de los *frutos de la tierra*, que es precisamente lo que Túpac Katari ordenaba en 1781 durante su revuelta antiespañola; específicamente, de no comer el pan blanco de los españoles y no seguir sus costumbres (cfr. Dantín Cereceda 1936: 386, Szeminski 1984).

Nota final: el intercambio desigual

El sistema lógico que hemos reconstruido como una estructura de transición entre un sistema alimentario y otros, nos ha llevado a la conclusión que, más allá de las resistencia de una sociedad o de la otra a abandonar su dieta, la historia de las relaciones ha terminado por producir una cocina sincrética, por lo menos en su origen, donde los diferentes elementos culinarios se han adaptado los unos a los otros, hasta constituir un nuevo sistema. Claramente, estamos hablando de la sociedad española en el continente americano y menos de la madre patria

que seguía más o menos autónomamente su rumbo alimentario, aunque algunos alimentos indígenas y plantas americanas terminarían integradas a su horizonte cultural. Este "mestizaje" cultural iba paralelo al biológico, aunque ya hemos anotado que esto no valía completamente ni para quienes estaban en la cima de la pirámide social, ni para los que estaban muy abajo, y menos para los indígenas que, durante la época colonial y buena parte de la republicana, mantuvieron su autonomía social y cultural, sea en territorios no alcanzados por la conquista (los españoles llegan a fundar pueblos estables en el Orinoco solamente en la segunda mitad del siglo XVIII) sea en pueblos de misión controlados por los misioneros, aunque en este caso el cambio fue mayor, quienes llegaron a imponer tipos de cultivos casi intensivos de plantas europeas.

Lentamente, a lo largo de la época colonial, el paisaje agrícola americano fue cambiando paulatinamente y, con ello, la alimentación de los colonos, cada vez más europea. No se trató solamente de un proceso automático y natural, sino de un proyecto explícito: trasformar las nuevas tierras a imagen de las europeas, trasplantar un mundo entero a otro, y esto desde el primer momento mismo de la conquista, cuando Colón escribe a los reyes que "de otra parte estoy aliviado, porque la otra gente siembran y tiene ya muchos bastimentos e saben la costumbre de la tierra, e se comiença a gustar de la nobleza d'ella e fertilidad […]" (Colón 1984: 246-257). Es verdad que añade que creía que "no aya tierra en el mundo tan aparejada para haraganes como esta", lo que a la larga generará el debate si las tierras tropicales, por su humedad, habían hecho decaer al hombre europeo (cfr. Gerbi 1982), pero también subraya que es "muy mejor para quien quisiera ajuntar hacienda". Esta apreciación es compartida por la mayoría de los primeros conquistadores, como es el caso de Coma quien, después de alabar la fertilidad de las tierras, afirma que "no rehusa nada que se arroje en su seno y no recibe nada que no devuelva con mucha mayor abundancia y con creces dobladas. Tan gran cosecha se obtuvo de las semillas que arrojaron los españoles, que estiman que tendrán comida para dos años" (Coma 1984: 197-198). Estas apreciaciones de los primeros viajeros se hacen proyecto explícito de colonización, como en el caso del intento lascasiano de conquistar con migrantes campesinos las tierras de Paria, esas tierras tan alabadas por Miguel de Castellanos en su *Informe a los Reyes* de 1526, después de su viaje con Las Casas a las misiones de la futura Cumaná:

> Y algunos puertos desta costa, por donde yo he andado, en especial Santiago y Chichiribiche e Cumaná, ques cerca de la isleta de las Perlas, son tierras de calidad para se conseguir en ella poblaciones de cristianos porque en la parte donde los frailes franciscanos y dominicos pusieron algún plantal de higueras é parras de uva e granados, é otra diversa simientes, han respondido en producir muy mayor fruto que en estas partes de España […] (en Arellano Moreno 1961: 40).

De hecho, la Corona respondió rápidamente a este entusiasmo y desde los primeros años emitió decretos y ordenanzas para que se sembrara y recolectara en abundancia al fin que las nuevas colonias tuvieran sustento local y no dependieran más de la madre patria, como ya está explicito en las *Mercedes y libertades concedidas a los labradores que pasen a las Indias*, del año de 1518, donde se indica que "a las susodichas tierras vayan algunos labradores de trabajo que labren y siembren como en estos reinos lo hacen, y porque de lo uno y de lo otro responda mucha utilidad y provecho común, así para las dichas Indias como para los dichos labradores que las querrán ir a granjear" (en Gabaldón Márquez 1962: 346).

Comienza así el traslado de hombres, planta y animales europeos, desde los cerdos hasta la caña de azúcar, pasando por las vacas y las ovejas, el trigo y el olivo, y hasta el plátano y el cilantro… Para la autonomía de las colonias y hasta per la futura exportación a la misma madre patria, como resulta evidente en el caso de la caña de azúcar, una vez descubierto el gran éxito de su cultivo en Santo Domingo y en Tierra Firme, tanto que la misma corona contribuía a la instalación de trapiches y los exentaba de impuesto (cfr. Amodio 2012). Es verdad que algunos cultivos no se dieron bien en algunas regiones, como el caso del trigo, la vid y el olivo, por lo menos en Tierra Firme, pero con la avanzada de la conquista las regiones australes de Suramérica se demostraron propicias a esas plantas, como en el caso de Chile y Argentina, Así, el proceso de conquista de la naturaleza americana fue avasallante, en directa correspondencia con el mermar de la resistencia indígena y la pérdida de sus tierras. Lo mismo pasó con la transferencia de los animales, particularmente los de cría: caballos, asnos, vacas, cabras, cerdos, ovejas y gallinas, lo que permitía completar la construcción del paisaje alimentario agrícola europeo en Indias, con su contraparte doméstica, el corral familiar, lo que implicó evidentemente la puesta en prácticas de saberes agrícolas y alimentarios y, en gran parte, la reproducción de la cultura campesina española.[13]

13 Pocos fueron los productos vegetales y animales que pasaron a Europa desde el continente americano durante la época colonial, aunque entre estos pocos, algunos terminarían por desempañar un papel importante en la supervivencia de los grupos subalternos del viejo continente, como el maíz, la papa y el tomate: estos últimos dos se comenzaron a consumir en el siglo XVIII, mientras que el maíz lo fue más temprano, primero como alimento para animales y después de humanos. Sin embargo, el caso del maíz es ejemplar del comportamiento diferente del trasplante: mientras que en América fueron trasplantadas plantas y animales, junto con los métodos culturales para su cultivo y consumo, en el caso de los productos americanos, en Europa llegarán las semillas pero no las prácticas de transformación y uso, lo que provocó, por lo menos en el caso del maíz, un problema médico grave, una vez que se volvió indispensable a la alimentación de los pobres: la deficiencias de vitamina B3 (niacina) que producía la pelagra, lo que no sucedía con los indígenas americanos que trataban el maíz con agua y cal, lo que permitía la liberación de la niacina (cf. García Guerra y Álvarez Antuña 1993).

De todo esto, poco llegó a los indígenas de Tierra Firme, tanto porque la reconstrucción del paisaje alimentario europeo implicaba su desplazamiento o su absorción (a menudo la eliminación física), como por la resistencia de esas sociedades a transculturarse en uno de los aspectos más importantes de su identidad, la dieta. De las plantas utilitarias, fueron de rápida aceptación el plátano y la caña de azúcar, y pocas más, cuyo cultivo fue adaptado al sistema de conuco indígena. Por otro lado, no había tradición de cría de animales, como en el caso mexicano del guajolote, sustituido en gran parte por las gallinas (cfr. Vázquez 1994), aunque Sahagún, que llama "gallina" cuantas aves locales se le asemejaban, termina necesitando la distinción, cuando trata del "Vendedor de gallinas", entre las "de la tierra" y las de Castilla (Sahagún 1981: 109-110); o en el incaico andino, donde la experiencia tradicional de cría de llamas y vicuñas nunca fue desplazada. La cría de ganado vacuno y caprino no entró en el horizonte cultural indígena amazónico y caribeño, con la excepción del caso no muy temprano de los wayuu de la península de la Guajira, con la asimilación de la cría de cabras. Pero esto no implica que no supieron aprovechar de los animales realengos, particularmente cerdos y vacas, que consiguieron multiplicarse de manera exuberante, tanto que ya a mitad del siglo XVI, Cey podía observar, en el caso de las vacas en la región del Tocuyo, que "se necesita emplear gran diligencia para que no se vuelvan salvajes; que las hay en gran cantidad, se conocen las salvajes por un grito que se da: si están en el prado huyen a los bosques y las domésticas salen del bosque y van al prado, amontonándose en un grupo redondo, y en dos o tres meses de negligencia un rebaño se hace salvaje" (Cey 1994: 27).

A menudo se ha hecho referencia a las gallinas y su aceptación en el mundo indígena americano pero, a parte del caso mexicano que ya hemos citado, las noticias reportadas por los cronistas del siglo XVI parecen ir en otra dirección, como lo reporta Gregorio García, para el caso del Perú, cuando refiere que los indígenas comían carne de gallina si le era ofrecida por españoles, pero que "no matan una gallina aunque tengan muchas, y aya enfermedad" (García 1607: 154). Sin embargo, para Benzoni no la aceptaban aunque le fuera ofrecida, por lo menos los indígenas de Panamá: "Los caciques indios comieron muy poco, puesto que sólo había gallina y cerdos salado, cosas que no son del gusto de ellos; la mayor parte de lo que les era servido las tiraban a sus siervos, los cuales estaban sentados en el suelo, cerca de la mesa, y éstos a su vez, riéndose de tal comida, la arrojaban a los perros" (Benzoni 1967: 146).

Esta resistencia indígena a incorporar productos alimentarios europeos a su dieta debe ser entendida dentro de una estrategia más amplia, implícita o explicita, de mantener su cultura y su saber, en campos tan diversos como la salud y la enfermedad, los conocimientos de la naturaleza y las técnicas de cultivo y caza, las técnicas constructiva y, al fin, toda su cosmogonía y representación del mundo. Como sabemos, la conquista no destruyó solamente poblaciones, sino

que llego a destruir códices y pinturas, palacios y objetos, afectando directamente la trasmisión del saber a las nuevas generaciones. De esto, hasta Fernández de Oviedo y Valdés fue consciente:

> Pero como los indios antiguos son ya muertos, assi se ha acabado con ellos el conosçimiento que por su aviso se pudiera haber de propiedades semejantes é otros muchos secretos de la natura. Digo de lo que estaba ya experimentado ó sabido por los naturales destas nuestra isla; é todo lo que agora se puede deçir es poco é no bien entendido, porque esta generación es tan avara desso poco que sabe, que por ningún interese ni bien que se les haga quieren manifestar cosa destas, en espeçial de las que podrían aprovechar á los cristianos, si son medeçinales (porque esta manera de sçiencia es parte de su señorío). (Fernández de Oviedo y Valdéz I 1851: 377-378).

Referencias citadas

Acosta, José de. 2008. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Álvarez Chanca, Diego. 1984. "Carta del doctor Diego Álvarez Chanca al Cabildo de Sevilla (1494)". En: Juan Gil y Consuelo Varela (eds.), *Carta de particulares a Colón y Relaciones coetáneas*, 152-176. Madrid: Alianza Universidad.

Álvarez Peláez, Raquel. 1993. *La conquista de la naturaleza americana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Amodio, Emanuele. 1993. *Formas de la alteridad: construcción y difusión de la imagen del indio americano en el primer siglo de la conquista*. Quito: Abya Yala.

_____. 2002. La antropología Salvaje. Conocimiento del otro y política imperial durante el Antiguo Régimen. *Debate y Perspectivas*. 2: 191-218.

_____. 2007. "El banquete barroco. Fiesta, lujo y cocina suntuaria en Venezuela durante el siglo XVIII". En: Norma Campos Vera (ed.), *La Fiesta. Memorias del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*, pp. 159-171. La Paz: Unión Latina.

_____. 2011. *Relaciones interétnicas e identidades indígenas en Venezuela. Procesos históricos, territorios y culturas*. Caracas: Archivo General de la Nación.

_____. 2012. Geografía temprana de la caña de azúcar en Venezuela. *Revista de Ciencias Económica y Social*. XVI-3: 117-140.

Arellano Moreno, Antonio. 1961. *Documentos para la historia económica de Venezuela*. Caracas: UCV.

Benzoni, Girolamo. 1967. *La historia del mundo nuevo*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Bernáldez, Andrés. 1870. *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*. Sevilla: Imprenta Geofrin.

Block Friedman, John. 1991. *The monstrous races in medieval art and though*. Cambridge: Harvard University Press.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1962. Estudo de Areas de Fricção Interétnica no Brasil. *América Latina*. 3: 36-46.

Castillo D'Imperio, Ocarina. 2014. *Los panes en Venezuela*. Caracas: Fundación Bigott.

Cey, Galeotto. 1994. *Viaje y descripción de las Indias*. Caracas: Fundación Banco Venezolano de Crédito.

Colón, Cristóbal. 1984. *Textos y documentos completos*. Madrid: Akal.

Coma, Guillermo. 1984. Sobre las islas recientemente descubiertas del mar Meridiano e Indico. Relación (1495). En: Juan Gil y Consuelo Varela (eds.), *Carta de particulares a Colón y Relaciones coetáneas*, pp. 177-203. Madrid: Alianza Universidad.

Covarrubias y Orozco, Sebastián de. 1561. *Tesoro de la lengua castellana o español*. Madrid.

Cuneo, Miguel. 1984. "Relación (1495)". En: Juan Gil y Consuelo Varela (eds.), *Carta de particulares a Colón y Relaciones coetáneas*, pp. 235-260. Madrid: Alianza Universidad.

Dantín Cereceda, Juan. 1936. Primeros contactos entre los tipos de alimentación antillano y mediterráneo. *Tierra Firme*. II-3-4: 383-412.

Díaz del Castillo, Bernal. 1928. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Madrid: Espasa-Calpe.

Egaña Rojas, Daniel. 2015. Comerse las Indias. La alimentación como clave clasificatoria del Nuevo Mundo en la obra de Fernández de Oviedo. *Anuario de Estudios Americanos*. 72 (2): 579-604.

Federmann, Nicolás. 1916. *Narración del primer viaje de Federmann a Venezuela*. Caracas: Lit. y Tip. Del Comercio.

Fernández de Oviedo y Valdez, Gonzalo. 1851. *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: Real Academia de la Historia.

_____. 1996. *Sumario de la natural historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel. 1978. *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.

_____. 1999. "El nacimiento de la medicina social (Conferencia, 1974)". En: Michel Foucault, *Estrategias de poder: Obras esenciales 2*. Barcelona: Paidós.

Gabaldón Márquez, Joaquín. 1962. *Descubrimiento y conquista de Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

García Guerra, Delfín y Víctor Álvarez Antuña. 1993. *Lepra asturiensis. La contribución asturiana en la historia de la pelagra (siglos XVIII-XIX)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

García, Gregorio. 1607. *El origen de los indios de el Nuevo Mundo e Indias occidentales*. Valencia: Casa de Pedro Patricio Mey.

Gerbi, Antonello. 1982. *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hanke, Lewis. 1958. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Hutten, Felipe von. 2005. *Cartas. Los documentos del conquistador de los Welseres y Capitán General de Venezuela*. Maracaibo: Universidad Cecilio Acosta.

Jáuregui, Carlos. 2003. "Brasil especular: alianzas estratégicas y viajes estacionarios por el tiempo salvaje de la Canibalia". En: Carlos Jáuregui y Juan Pablo Dabove (eds.), *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*, pp. 77-114. Pittsburgh: Biblioteca de América.

Kappler, Claude. 1986. *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la edad media*. Madrid: Akal.

Lobera de Ávila, Luis. 1551. *Libro del régimen de la salud: y de la esterilidad de los hombres y mujeres, y de las enfermedades de los niños, y otras cosas utilísimas...* Sevilla.

Lévi-Strauss, Claude. 1979. "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En: Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.

López de Gómara, Francisco. 1979. *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortes*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Lovera, Rafael. 1988. *Historia de la alimentación en Venezuela*. Caracas: Monte Ávila.

_____. 2002. "El cultivo, beneficio y consumo de trigo en Venezuela colonial. Un capítulo olvidado de la historia alimentarias". En: Rafael Lovera, *Estudios de varia historia*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

_____. 2003. "Intercambio y transformaciones alimentarias en Venezuela colonial: diversidades de panes y de gente". En: Janet Long, *Conquista y Comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*. México: Universidad Autónoma.

_____. 2006. *Gastronáuticas. Ensayos sobre temas gastronómicos*. Caracas: Fundación Bigott.

Mártir de Anglería, Pedro. 1989. *Décadas del Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones Polifemo.

Piqueras Céspedes, Ricardo. 1997. *Entre el hambre y el Dorado*. Sevilla: Diputación de Sevilla.

Ruíz Blanco, Matías. 1690. *Conversión de Píritu, de indios Cumanagotos, Palenques y otros*. Madrid: Juan García Infancon.

Sahagún, Bernardino de. 1981. *México antiguo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Sanoja, Mario e Iraida Vargas. 1974. *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Sanoja, Mario. 1982. *Los hombres de la yuca y el maíz*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Solano, Francisco (ed.). 1988. *Cuestionarios para la formación de las Relaciones Geográficas de Indias siglos XVI-XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Szeminski, Jan. 1984. *La utopía tupamarista*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Tejera Osuna, Inmaculada. 1993. *El libro del pan*. Madrid: Alianza Editorial.

Varela, Gregorio. 1991. *El pan en la alimentación de los españoles*. Madrid: Eudema.

Vásquez Dávila, Marco Antonio. 1994. "La cría de gallinas en Oaxaca en el siglo XVI". En: Martha Patricia Jerez Salas, José Herrera Haro y Marco Antonio Vásquez Dávila (eds.), *La gallina criolla en los Valles Centrales de Oaxaca*, pp. 23-32. Oaxaca: Instituto Tecnológico Agropecuario de Oaxaca.

El gusto por la dulzura: el consumo de azúcar y papelón en Venezuela durante las épocas colonial y republicana[1]

Luis E. Molina[2]

Antes del azúcar de caña, miel de abejas

Los territorios explorados y conquistados a principios del siglo XVI, correspondientes a la futura Venezuela, estaban ocupados por numerosos grupos, parcialidades y naciones indígenas, de variada procedencia étnica y distintas filiaciones lingüísticas. Las fuentes históricas del período colonial (Arellano Moreno 1964: 7, 292, 296, 319; Gilij 1965: 247-248; Cey 1994: 156), así como los estudios de antropología histórica que se han realizado en varias regiones (Morey y Morey 1980: 265, García Castro 1999, Cunill Grau 2007), coinciden en señalar la importancia que tenía la miel de abejas para las sociedades prehispánicas, al igual que la cera extraída de los panales (Arellano Moreno 1964: 7, 292, 296, 319; Gilij 1965: 247-248; Morey y Morey 1980; Cey 1994). Morey y Morey, al referirse a los Sáliva de los llanos de Venezuela, señalan:

---

1 Original tomado de: Molina, Luis E. 2017. "El gusto por la dulzura. El consumo de azúcar y papelón en Venezuela durante las épocas colonial y republicana". En Emanuel Amodio y Luis Molina, *Saberes y sabores. Antropología de la alimentación en la Venezuela colonial*, pp. 113-134. Caracas: Centro Nacional de Estudios Históricos. Se vuelve a publicar sin modificaciones de contenido.

2 Luis Molina (Caracas) es antropólogo de la Universidad Central de Venezuela, magíster en Conservación y Restauración de Monumentos y doctor en Arquitectura. Es profesor titular de la Escuela de Antropologías de la UCV. Ha publicado libros, capítulos de libros y numerosos artículos en revistas especializadas nacionales y extranjeras, sobre temas de arqueología prehispánica y colonial de Venezuela y conservación del patrimonio arqueológico venezolano. Actualmente se interesa en la investigación de la agricultura prehispánica en el noroeste venezolano y en el estudio de las tecnologías de las haciendas azucareras de las épocas colonial y republicana en Venezuela.

> En todos los Llanos se recogía la miel. Había muchas especies diferentes de abejas de miel. Con frecuencia la miel se alcanzaba agrandando simplemente la abertura de la colmena y derribando y rajando el tronco del árbol. En caso de peligro por las especies agresivas, los indios saqueaban las colmenas con la protección de ramas ardiendo o quemando una tela vieja para ahuyentar a los insectos con el humo. (Morey y Morey 1980: 265).

Galeotto Cey formó parte de los primeros pobladores europeos de El Tocuyo, en el centro-occidente de Venezuela. En su *Crónica*, describió muchos aspectos de la vida cotidiana, tanto en La Española como en Tierra Firme. Acerca de la importancia y forma de extracción de las mieles en los panales de abejas silvestres dice:

> Abejas hay en grandísima cantidad y hacen la miel en los huecos y vacíos de los árboles, bajo tierra, y en ciertos avisperos redondos, gruesos como una sandía, compuestos como hojaldre, que construyen pegados a los árboles. En estos hacen miel excelente, máxime cuando se encuentra de los pequeños como un puño, que allí se halla toda cuajada y dura como azúcar, con olor a nuez moscada. Pero la mayor cantidad está en los árboles que me parecía algunas veces que vi sacar de un solo árbol un frasco o dos, y estar en la edad de oro cuando las encinas sudaban miel. Llámanlas los indios mava, y siempre tiene un poco de agrio, que todas las flores lo tienen, al igual que las frutas, como he dicho. (Cey 1994: 156).

Aun cuando esta actividad era de carácter recolector, es decir, se aprovechaban los panales silvestres para extraerles la miel que contenían, dicho producto se convirtió en un bien de gran relevancia que fue objeto de importantes transacciones comerciales entre los grupos asentados en los llanos, el piedemonte andino (tanto de Colombia como de Venezuela) y la región del Lago de Maracaibo (Langebaek 1996: 88). La cría de abejas parece haberse desarrollado al menos en forma incipiente en el litoral venezolano, mas la miel producida no tuvo la misma demanda e interés comercial que la miel silvestre (Langebaek 1996: 89).

Este uso generalizado de la miel de panales de abejas indica que tal como en el mundo antiguo occidental, en la Venezuela prehispánica era la forma de obtención de dulzura para la ingesta humana. En el Viejo Mundo, antes de la introducción de la caña de azúcar desde las regiones asiáticas, se endulzaba con miel de abejas, uvas y frutas secas (González Tascón y Fernández Pérez 1990: 97, Tannahill 1989: 29, Toussaint-Samat 1994: 15-31), e igualmente en muchas regiones de América fue la miel de abejas el endulzante natural que antecedió al azúcar de caña. Por tanto, no hay duda que la traída de la caña de azúcar al Nuevo Mundo

significó un notable cambio en las formas de obtención y consumo de azúcares entre las sociedades indígenas. Pero también es cierto que la relativamente rápida dispersión del cultivo y la organización de establecimientos para procesarlo y obtener derivados del mismo no respondía tanto a las expectativas económicas de una posible rentabilidad comercial, como a la necesidad de reproducir una de las pautas culturales que los conquistadores traían de Europa. Es la necesidad de satisfacer la "atracción del azúcar", como define Toussaaint-Samat la motivación para que se produjera ese largo periplo de la caña de azúcar desde Asia hasta Occidente y luego a América (Toussaint-Samat 1994: 552-562). Y esta necesidad fue suplida, en los primeros momentos de la conquista, a través de la miel que era recolectada por los indígenas y de la cual se sirvieron los conquistadores para compensar la necesidad de consumo de azúcares.

La caña de azúcar: del Viejo al Nuevo Mundo

De acuerdo con varios estudiosos del tema, la caña de azúcar (*Saccharum officinarum*) fue una de las primeras plantas traídas a América desde el Viejo Mundo en los primeros tiempos de la conquista (Arcila Farías 1973, Arellano Moreno 1982, Rodríguez 1986). Como planta de cultivo tuvo un largo recorrido: habría sido explotada inicialmente por los árabes, en los valles del Tigris y del Éufrates, desde allí llevada al Levante, Egipto, España y Sicilia, a través de África del Norte (Watson 1990: 8). En el siglo XV ya era cultivada en la isla de Madeira y de allí pasa a las islas Canarias (Aznar Vallejo y Viña Brito 1989: 173, Malpica Cuello 1990: 128). Aún cuando algunos investigadores han planteado que los primeros esquejes de caña llegados a La Española fueron embarcados en Cádiz en el segundo viaje de Colón (Cartay 1992: 329), la mayoría de los autores parecen coincidir en su introducción desde las islas Canarias (Rodríguez 1986: 24, Aznar Vallejo y Viña Brito 1989: 173-174, González Tascón y Fernández Pérez 1989: 99; Malpica Cuello 1990: 125), más precisamente de La Gomera (Gutiérrez Escudero 2008: 1448). No obstante, Rodríguez Morel (2000: 2) sostiene que la isla de Madeira fue el lugar de procedencia inmediata de la caña de azúcar antes de ser traída a América, ya que Colón hizo la última escala de su segundo viaje en dicha isla. Este planteamiento encuentra respaldo en el diario de Galeotto Cey, quien vivió en La Española entre 1540 y 1544: "Las cañas de las cuales se hace el azúcar han sido traídas de las Afortunadas y de la isla de Madira, y hay grandísima cantidad porque en dicha isla hay, como he dicho, más de 40 ingenios o molinos que hacen azúcar tanto de agua como de caballos" (Cey 1994: 33).

Independientemente de la procedencia inmediata de la caña de azúcar desde Canarias o Madeira antes de su introducción en nuestro continente, lo relevante es que en ambas regiones atlánticas su cultivo ya había tenido lugar desde mediados del siglo XV, como lo describe la siguiente cita:

> Desde 1460, la caña de azúcar se impuso en las islas portuguesas. Se inició así una agricultura de tipo capitalista que dio un nuevo impulso a la expansión europea. La caña había sido cultivada en Chipre, donde constituyó un sector colonial desde las cruzadas. Posteriormente se extendió hacia Sicilia y la península Ibérica, donde se cultivó en Valencia, Granada, Baja Andalucía y el Algarbe. Madeira se convirtió en un productor célebre en todo Occidente, siendo sus principales mercados Inglaterra y los Países Bajos. El azúcar pasó de Madeira a Azores y, sobre todo, a Canarias, donde se aclimató rápidamente. Aquí, los repartimientos de tierras otorgaron mayores terrenos a quienes se comprometieron a producirla. Capitales extranjeros, especialmente genoveses, fueron invertidos en tan lucrativas empresas, y técnicos portugueses dirigieron el cultivo y la producción. Su comercialización alcanzó las zonas más urbanizadas de Europa, tanto en el Atlántico como en el Mediterráneo. De Canarias, la planta y sus operarios pasaron a América. (Aznar Vallejo 2005: 216-217).

La caña de azúcar en Venezuela: introducción y productos derivados en los siglos XVI y XVII

En la primera mitad del siglo XVI la caña de azúcar fue introducida en Venezuela desde La Española. Al respecto, se ha aceptado en forma generalizada que la vía de ingreso fue a través de Coro, ciudad fundada en 1528 por Juan de Ampíes, quien tuvo un ingenio de azúcar en La Española (Felice Cardot 1959: 11, Nectario María 1959: 91). Igualmente, se ha planteado que también los Welser habrían sido los responsables de llevar las primeras cañas a Coro, dado que tenían posesiones azucareras en la isla de La Palma, en el archipiélago canario (González Tascón y Fernández Pérez 1989: 125), aún cuando Friede (1951: 88) ha advertido que ya en la década de los años veinte del siglo XVI los Welser habían abandonado el negocio azucarero. Desde Coro, la caña de azúcar se habría diseminado por el interior del territorio: en 1579 se le encuentra en El Tocuyo, de acuerdo a la *Descripción de la ciudad del Tocuyo* (en Arellano Moreno 1964: 158); en 1605 en Mérida, según las *Ordenanzas de Mérida* (Gabaldón Márquez 1977: 79); en 1607 en Santiago de León de Caracas, como lo señala la *Relación Geográfica hecha por Diego Villanueva y Gibaja, de la Gobernación de Venezuela, los corregimientos de La Grita y de Tunja, y la Gobernación de los Mussos* (en Arellano Moreno 1964: 288).

Amodio (2010) ha propuesto un probable recorrido diferente en la introducción y dispersión del cultivo de la caña de azúcar en el occidente de Venezuela. A partir de la consideración de las adversas condiciones climáticas e hidrológicas que presenta la región de Coro para que prosperara el cultivo y procesamiento de

la caña de azúcar y de la breve estadía de Ampíes en la recién fundada ciudad, plantea que podrían haber existido rutas alternas para la llegada de la planta a El Tocuyo: vía Borburata, lugar donde el obispo Ballesteros, en 1550, solicitó al Rey que se hiciera un ingenio; desde la costa caribe de Nueva Granada –vía Pamplona, San Cristóbal y Mérida– donde se le cultivaba desde comienzos de los años 30 del siglo XVI; y desde el oriente de Venezuela, atendiendo a su también conquista temprana y a la introducción de esquejes de caña en la región de Cumaná, igualmente en la década de los treinta del siglo XVI. Para el autor citado, El Tocuyo habría sido el lugar de encuentro de estos tres caminos de difusión de la actividad azucarera y desde donde se habría expandido hacia su área de influencia (Amodio 2010: 138).

Aparte de los datos relativos a la implantación de la caña de azúcar como cultivo, solo sabemos que los establecimientos para su procesamiento, surgidos durante el siglo XVI, producían "mieles y azúcares", de acuerdo con la información documental disponible. En la *Descripción de la ciudad del Tocuyo*, 1578, se hace referencia a la producción de "algún azúcar" (en Arellano Moreno 1964: 158). Este panorama cambia en el siglo XVII, cuando encontramos la referencia de indígenas trabajando en "trapiches de azúcar" o "ingenios de azúcar" en El Tocuyo, Barquisimeto, Carora, Coro, Mérida, San Cristóbal, Valencia del Rey, Guarenas y Valle de La Pascua, tal como lo señala la *Relación Geográfica hecha por Diego Villanueva y Gibaja, de la Gobernación de Venezuela, los corregimientos de La Grita y de Tunja, y la Gobernación de los Mussos Año de 1607* (en Arellano Moreno 1964: 289-291, 294, 296) y en las *Ordenanzas de Mérida*, de 1605 (en Gabaldón Márquez 1977: 79). Igualmente, en la *Causa y Averiguación del valor de las Reales Alcabalas de la ciudad de Caracas. Años 1631 al 1683* (Archivo General de Indias, Contaduría, Legajo No. 1.613, Primer quaderno. 1684. En Rengel de Mendoza 1970: 63-81), se señala la existencia de 26 trapiches "de hacer melado y azúcar" pertenecientes a vecinos de Caracas y distribuidos en distintos valles de la jurisdicción de la ciudad (Rodríguez Vicente 1970: 38).

Por su parte, Arcila Farías (1966: 229-231) dice que hacia 1660-1662 la fabricación de azúcar era uno de los oficios realizados por los indios encomendados en la región centro-costera (Caracas, Guarenas, Chuao, El Valle, Antímano, La Vega, Cuyagua, Los Teques, La Guaira, Mamo, Naiguatá, Paracotos, Valencia, La Victoria, Cagua) y en la región occidental (Barquisimeto, El Tocuyo, Quíbor, Carora, San Felipe, Yaritagua, Nirgua, Acarigua, Sarare y Guama). Otras referencias permiten inferir el tipo de producto obtenido en estos establecimientos del siglo XVII, como es la aportada por Arcila Farías (1966: 229) cuando menciona que en dos encomiendas de 1662 –cuya ubicación no especifica– las mujeres indígenas desempeñaban el oficio de "fabricación de múcuras, tinajas y otras vasijas de barro para agua y miel de caña", objetos que pueden haber estado asociados al procedimiento de "purgar" las mieles una vez sacadas de las pailas de cocción.

En las pocas referencias disponibles de los siglos XVI y XVII, observamos que los productos que salían de los establecimientos donde se procesaba la caña de azúcar eran "mieles", "melado" y "azúcar". Por lo tanto, es necesario discutir a cuáles derivados correspondían estas denominaciones. Por una parte, debe tenerse en cuenta la procedencia de las técnicas utilizadas durante los mencionados siglos para obtener derivados de la caña de azúcar. Como dijimos en párrafos anteriores, las técnicas implantadas tuvieron una herencia importante en los conocimientos que al efecto se poseían para la época en el archipiélago canario. De acuerdo con el documentado estudio de Camacho y Pérez Galdós para Gran Canaria a comienzos del siglo XVI, el "azúcar blanco" se obtenía a partir de las primeras mieles purgadas, que luego de retirados los panes de azúcar de las hormas se exponían al aire y, una vez revisados, aquellos que resultaban defectuosos eran quebrados a martillo, de los que se obtenía el llamado "azúcar quebrado", apto para el consumo local y no para el mercado, para el cual se destinaba el azúcar blanco. Otro tipo de azúcar era el llamado "azúcar de espuma" o "de segunda", resultado de los residuos de la cocción, adheridos a las pailas una vez que se agregaba cal al guarapo. A su vez, las mieles residuales de la purga eran cocidas y purgadas nuevamente, obteniéndose de ellas el "azúcar de tercera". De esta purga se obtenían las llamadas remieles, a partir de las cuales se elaboraba panela o "netos". Finalmente, de los últimos desechos y melazas se obtenía el "azúcar refinado" (Camacho y Pérez Galdós 1961: 39-40).

De acuerdo con esto, cuando en la documentación histórica se hace una referencia genérica al "azúcar" como uno de los productos elaborados en los trapiches e ingenios, es posible que se tratase de diversas variedades del producto. De igual manera, las "mieles" y "melados" mencionados en las fuentes consultadas parecen haber sido productos intermedios de estas distintas categorías de elaborados. Por otra parte, es interesante señalar que, aun cuando no se mencionan las panelas en la información que conocemos para Venezuela, ya en el siglo XVI se fabricaban en Canarias, resultado del procesamiento de las remieles obtenidas en el purgado del guarapo extraído a la caña durante la molienda. Según Nunes Nunes, el término "azúcar de panela" existía en Madeira en la segunda mitad del siglo XV y de allí habría pasado a Canarias, donde se le encuentra a comienzos del siglo XVI y denota un producto de menor calidad, obtenido a partir de la cocción de mieles y remieles en un recipiente llamado, justamente, panela (Nunes Nunes 2003: 147).

Sin embargo, a pesar de la relativa amplia difusión del cultivo en Venezuela durante el siglo XVII, el destino de sus derivados se dirigían a un mercado local y muy pocas cantidades de azúcar fueron exportadas entre 1605 y 1621 a mercados externos como Margarita, Cartagena, Puerto Rico y Sevilla (Arcila Farías, 1986: 74). Esto se explica en el marco de la economía colonial, en la que existían disposiciones de la Metrópoli española según las cuales estaban prohibidas

algunas producciones agrícolas si no contaban con la autorización de la Corona, o la obligación de exportarlas en forma exclusiva a España (Vila 1975: 44).

El XVIII, el siglo de las haciendas azucareras

Al iniciarse el siglo XVIII ya había una amplia difusión de la caña de azúcar y durante el transcurso de este siglo surgieron importantes establecimientos para la producción de sus derivados en distintas partes de la Provincia de Venezuela: en la jurisdicción de Caracas, en el occidente de la Provincia, en los llanos occidentales, en la región andina, en la isla de Margarita, en la costa oriental y en la región del Orinoco (Molina 1998: 107-110).

El uso del azúcar como endulzante está presente desde las primeras décadas del siglo XVIII, bien como productos directamente obtenidos en las haciendas de trapiche o como parte de recetas preparadas en las cuales el azúcar tenía un papel de importancia. Es el caso del llamado "chorote", bebida elaborada a base de cacao y azúcar, que también vamos a ver mencionada en forma reiterada en los documentos de viajeros del siglo XIX. En 1733, Martín de Lardizábal, al hacer referencia al consumo de cacao en la Provincia de Venezuela, menciona al chorote como una bebida que se comsumía en la cena por la gente de servicio ("Autos ordenados por Don Martín de Lardizabal sobre el consumo del cacao en la Provincia de Venezuela. 1736", citado en Ochoa 2014: 150).

En la *Ynstruzion y notizia de la Ciudad de Barquisimeto y su Jurisdicion que es como sigue*, de José Lorenzo Ferrer, año de 1745, se dice que ¨Los fructos que dan y produzen los terminos de Jurisdicion de la Ciudad de que se trata por lo que mira á plantas, son cacao, tauaco, azucar, papelones, y Algodon, estos sirven de mercancia á los vezinos¨ (Arellano Moreno 1964: 378). Está claro en esta referencia que azúcar y papelón son dos productos distintos que se hacían para entonces en los establecimientos cañeros.

En 1764 Joseph Luis De Cisneros, representante de la Compañía Guipuzcoana, en su *Descripción Exacta de la Provincia de Benezuela,*, señala que los valles de Aragua "…están cultibados de muchas Haciendas de Caña, Ingenios de Azúcar ó Trapiches de grandes fondos, en el que se labra gran cantidad de Azúcar blanca y prieta; y que es el segundo producto de más crédito de esta Provincia, del que se consume con grande excesso en el País, por no hacerse comercio para la Europa" (De Cisneros 1950: 14).

Sin embargo, a pesar de ser muy consumido, este azúcar era considerado de mala calidad en comparación con la producida en las islas azucareras del Caribe. El propio De Cisneros señalaba que "El azúcar acusa la torpeza é ignorancia del que

lo fabricó, y hace elogio de la tierra que lo produxo" (De Cisneros 1950: 121). Igualmente, Jean-Baptiste-Elzear Coriolis, un oficial francés que visitó los valles centrales de Venezuela a finales del siglo XVIII, tuvo la siguiente apreciación: "En general, en la Provincia de Caracas no se sabe refinar el azúcar, y se está lejos de llegar al punto de perfección al cual hemos llevado los molinos azucareros en nuestras colonias" (Duarte 1991: 200).

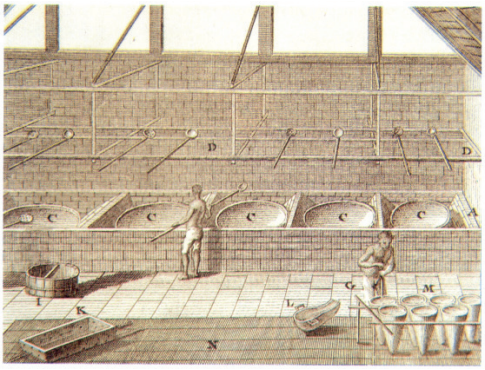


Figura 1. Sala de pailas y hormas para el purgado del azúcar
Fuente: Denis Diderot, 1778. *Encyclopedie*. París.

En la *Breve Descripcion y relacion cierta de la Mui Leal ciudad de Nuestra Señora de la Concepzion del Tocuio de la Provincia de Venezuela, en estas Yndias Occidentales de lo que fue, es, y en lo futuro puede ser, para darlo al Sr Don Joseph Solano Governador y Capitan General de esta Provincia en virtud de su orden por mano del Señor Capitan Don Juan de Salas Subinspector de Milizias y Juez Visitador de esta Ciudad*, del 30 de julio de 1766 (en Altolaguirre y Duvale 1954: 147-149), se señala la importancia que para la época tenía el cultivo de la caña de azúcar en la región tocuyana, pero también el desmejoramiento de los precios de sus productos debido a la elaboración que se hacía de los mismos en otras ciudades de la Provincia. En este documento, si bien se generaliza el término trapiche para todas las haciendas de caña de azúcar, resalta que se hace una diferenciación de los productos (azúcares, papelones o melotes), lo que permite pensar en procesos de purgado para obtener azúcar blanca y el papelón o melote, producto obtenido a partir del batido del guarapo y su solidificación, sin realizar procesos como la purga, relacionada con la obtención de azúcar blanca o variedades de la misma. Volviendo a la relación antes citada, dice lo siguiente:

> En todas las Vegas que ofrece el dicho Rio Tocuyo, que coge de distancia en esta jurisdicion desde su nacimiento hasta el sitio que llaman Maraca como 18 leguas ai fundadas Haciendas, que vulgarmente se llaman trapiches, en donde se fabrican azucares, papelones, o melotes que fue

> el fruto con que principalmente se fundó esta Ciudad con el que se hallaba abundante de todo, porque no fabricandose dichos dulces en las otras Ciudades de esta Provincia Ocurrian á esta á comprarlos á 10 pesos carga de papelones, y á 6 pesos la arroba de azucar en cuia posesion estubo esta Ciudad mas de sien años después de su fundacion; pero el dia de hoy como se han construido hacienda de dichos trapiches ó ingenios en todas las Ciudades y Villas de esta Provincia han tenido tal decadencia en su estimazion dichos frutos, que ha muchos años que la carga de papelones vale 4 ó sinco pesos y la arroba de asucar 3, ó veinte reales; lo que ha atrazado mucho á esta Ciudad poniéndola en vna gran Miseria. (Altolaguirre y Duvale 1954: 147-149).

En 1767, el Gobernador José de Castro y Araoz refiere la existencia de 436 haciendas en el Partido de Guarenas, en las que se producía azúcar, papelón y melado (Archivo General de la Nación, Sección Traslados, Relaciones Geográficas, No. 624. En Rodríguez Mirabal 2007: 7-9). A finales de la centuria se produjo el mayor auge de haciendas cañeras en la zona central del país, en regiones como los valles de Aragua, del Tuy y de Caracas, donde existían, para el año 1775, cien trapiches de caña que producían azúcar, papelón, melado y aguardiente, según la Relación de Agustín Marón (Arellano Moreno 1964: 446). Igual señalamiento hace McKinley (1993: 82) al referirse a la Provincia de Caracas: "Alrededor de 1770 había 348 haciendas de caña en la provincia; para 1787 había 436. La inmensa mayoría de estas haciendas se ubicaban en dos regiones: Nueva Segovia y la Cordillera de la Costa. En esta última región, sobre todo en los valles de Aragua y del Tuy, cerca de la ciudad de Caracas".

Al igual que en el siglo precedente, en el siglo XVIII la amplia dispersión de las siembras de caña de azúcar y unidades de producción de sus derivados parece haber estado orientada fundamentalmente a suplir el mercado interno (McKinley 1993: 81). Esto lo indican las casi inexistentes o muy exiguas cifras de exportación de los productos derivados, que para algunos autores pueden deberse a que la salida de dichos productos se hacía en forma de contrabando (Izard 1972: 14, Borges 1965: 37). Izard llama la atención acerca del hecho de que era la producción de azúcar la de mayor rentabilidad en relación a otros rubros agrícolas, incluido el cacao y sin embargo no hubo una importante comercialización del producto. A tal efecto, cita un informe de 1784 del gobernador de Trinidad, José María Chacón, según el cual para producir 1.200 libra/fanega de cacao, que representaban 150 pesos de beneficio bruto, se requería una fuerza de trabajo equivalente a 1.5 esclavos, mientras que para producir 12.000 libras/fanega de azúcar, que representaba 792 pesos de beneficio bruto, se requerían 2 esclavos. También era mayor la rentabilidad en relación con el café y el algodón (Izard 1972: 27).

En síntesis, podemos decir que los establecimientos que procesaban la caña de azúcar durante el siglo XVIII producían entre sus derivados tanto el azúcar blanco como un azúcar de baja calidad (prieta), aunque la producción más importante parece haber sido la de papelón, también llamado "melote" (Arcila Farías 1986: 74) o productos intermedios como el "melado".

La primera mitad del siglo XIX

En la primera mitad del siglo XIX se cuenta con numerosas referencias sobre el cultivo de la caña de azúcar y la existencia de grandes haciendas cañeras, especialmente en la región centro-costera, orientadas a la producción de papelones para los mercados locales (Lucena Salmoral 1992: 23, 26). En tal sentido, son elocuentes los testimonios de expedicionarios y viajeros que recorrieron el territorio de Venezuela durante ese siglo y destacaron los numerosos ingenios y trapiches que visitaron, particularmente en la región central (Becco 1981). Si se tiene en cuenta que la infraestructura para el procesamiento de la caña de azúcar era más compleja y costosa que la de los otros cultivos de la época, como el cacao y el café (Aldana 1985, McKinley 1993), habría que pensar en su atractivo económico para los hacendados, a pesar de que sus derivados no accedían a los mercados externos.

La proliferación de establecimientos dedicados al procesamiento de la caña de azúcar, a pesar de la orientación de su producción casi exclusivamente a los mercados locales, indica la importancia que tenían sus derivados en los patrones alimenticios de la época. Por otra parte, la importancia de la caña de azúcar radicaba no solo en la obtención de productos de consumo directo, sino que también generó industrias locales como la dulcería, cuyo papel económico en ciertos momentos y regiones parece no haber sido despreciable. Al respecto podemos citar varios testimonios de viajeros y funcionarios que visitaron la región durante el siglo XIX, como es el caso de Depons, quien a comienzos del siglo refiere lo siguiente:

> En todas las colonias intertropicales, el azúcar constituye el primero de los géneros comerciales. En Tierra Firme, sin embargo, está en segundo término, Su exportación es nula, o casi nula. Solo para Curazao salen algunos quintales de cierta azúcar muy inferior, cargada de melaza, que los españoles llaman papelón. De resto, puede asegurarse que solo por casualidad se exportará una que otra libra. Sin embargo, en toda la Provincia de Venezuela existen muchos ingenios de azúcar cuyo producto se consume en el país.

> Los españoles, por lo general, son muy aficionados a los dulces y a cuanto se prepara con azúcar, y, entre todos los españoles posibles, los que tienen más gusto por esto son los de Tierra Firme, quienes, sin distinción de clase, fortuna ni color, consumen una gran cantidad de azúcar. Todo el mundo en Tierra Firme, principalmente las clases bajas, usan cierta bebida alcohólica llamada guarapo que resulta de la fermentación del azúcar en agua, y con esto aumenta mucho el consumo de azúcar.
>
> La comida de la gente acomodada se compone casi por completo de dulces, y el dulce, en los festines, es el servicio en que se pone mayor ostentación. Yo he asistido a comidas de cuarenta o cincuenta personas, y he visto más de trescientos platos de toda suerte de dulces, puestos para cautivar la admiración de los invitados, en una mesa aparte de aquella donde se sirvió la comida. Basta decir que no hay negro, libre o esclavo, obligado muchas veces a no hacer más de una comida diaria, que no tenga un poco de cacao hervido en una gran cantidad de agua y un pedazo grande de papelón, o azúcar en bruto, que va comiendo como si fuera pan, mientras saborea su escudilla de chocolate, o, por mejor decir, de tintura de cacao, de la cual bebe a ratos, como solemos hacer con el té cuando está muy caliente. A esta bebida la llaman chorote. Aunque no la preparan con mucho cacao, está tan generalizada, que en ella se emplea una buena parte de la producción de cacao. De tal modo que, según cálculos en nada exagerados, solamente en la Provincia de Venezuela se gastan anualmente cuarenta quintales de cacao y una cantidad mucho mayor de azúcar. (Depons 1930: 253-254).

En su visita a Venezuela a comienzos del siglo XIX, Humboldt destacó, al referirse al consumo de los derivados de la caña de azúcar, lo siguiente: "el consumo de las provincias de Venezuela, ya en papelón, ya en azúcar bruto usado en la fabricación de chocolates y confituras (dulces) es tan enorme, que la exportación hasta ahora ha sido en absoluto nula" (Humboldt 1985: 133).

Parecida observación hizo Robert Semple quien visitó la región central entre 1810 y 1811. Al describir las costumbres alimenticias en Caracas dice: "Al final de todas las diversiones, gran cantidad de dulces y confituras se obsequian. Los criollos son excesivamente aficionados a estas golosinas. En vez de estas confituras, el pueblo corriente utiliza azúcar ordinaria en forma de panes, llamada papelón" (Semple 1964: 101-102). John Hankshaw describió en 1823 de la manera siguiente el consumo de derivados de la caña de azúcar:

> […] no obstante la gran cantidad de azúcar que produce Venezuela, se exporta muy poco (tal vez nada, hasta donde sé) debido al increíble consumo interno; se utilizan grandes cantidades para hacer guarapo, que es la bebida popular entre las clases bajas; se compone simplemente de azúcar y agua que se dejan fermentar, después de lo cual tiene efectos embriagantes. La gente del pueblo come mucho papelón, con o sin pan, que es azúcar en su primera etapa antes de extraerle la melaza. Todo el mundo come muchas confituras y dulces. (en Becco 1997: 169-170).



Figura 2. Tren de pailas y moldes para la panela.
Trapiche Los Clavo. Boconó, estado Trujillo
Foto: L. Molina.

Para la misma época, Alexander Walker refiere la importancia que tenía el azúcar para los criollos, pues todos eran "muy aficionados al dulce", pero también los esclavos, que consumían "cacao cocido en mucha agua, con un pedazote de azúcar moreno, que comen como si fuese pan, sorbiendo al mismo tiempo su cazuelón de chocolate, o por mejor decir, de tintura de cacao. Esta bebida la llaman chorote" (Walker 1822: 18). Esta preferencia por el papelón se mantiene durante la primera mitad del siglo XIX y, a la vez, es claro que su consumo estaba asociado a determinados estamentos sociales. Pal Rosti, uno de los viajeros europeos que visitó Venezuela a mediados de la centuria, dejó la siguiente observación sobre el papelón y su consumo:

> El zumo extraído, o sea el guarapo, lo cocinan sucesivamente en tres calderas, hasta que se transforma en un espeso melado, entonces lo vierten en vasijas cónicas de barro y lo enfrían. Al evaporarse la parte acuosa queda un cono sólido, color café oscuro, de una a una libra y media, que sacan del recipiente y envuelven en hojas secas de plátanos. Este es el papelón. En Venezuela –exceptuando las casas nobles– emplean en general el papelón en lugar del azúcar. Este artículo juega

> un gran papel en la economía doméstica de los criollos, tan aficionados al dulce, y lo utilizan en la preparación de confituras y dulces, de los cuales hay algunos cuyo sabor no es precisamente malo. En algunos lugares –sobre todo en los Llanos– vi que usaban el papelón a modo de pan, verbigracia, lo comían con un trozo de queso en el desayuno. Indudablemente, dado su condición de melaza, tiene gran valor nutritivo. Su sabor –cuando nos hemos acostumbrado a él– no es desagradable. Disuelto en agua caliente (el nombre de esto es también guarapo), con una o dos gotas de zumo de limón y con ron es una bebida agradable y sana. (Rosti 1968: 92).

También a mediados del siglo XIX, otro visitante extranjero, el Consejero Miguel María Lisboa, escribía:

> En Venezuela fabrican dos tipos de azúcar; el blanco, que en algunas partes como en Guatire es tan fino y brillante que muchos lo prefieren al refinado; y el que llaman papelón. Este, que es de consumo general y de fabricación común se fabrica haciendo subir el caldo a un punto más alto de lo que se necesita para el azúcar y consolidándolo en pequeños panes. Como cuaja con presteza, tiene la ventaja de que veinticuatro horas después de recogida la caña ya puede su producto estar en el mercado. (Lisboa 1992: 102).

Como se desprende de esta cita, son claras tres categorías de producto: azúcar blanco, azúcar refinado y papelón. El blanco, resultado del proceso de purgado; el refinado, obtenido a partir de una segunda depuración luego del purgado; y el papelón, derivado confeccionado de la manera que ya hemos explicado.

Conclusión

El cultivo y procesamiento de la caña de azúcar en Venezuela durante la época colonial no tuvo como objetivo el competir en un mercado mundial. Sin embargo, no debe verse este hecho en forma aislada y por tanto desvincular esta producción con la articulación de Venezuela al sistema capitalista global. Durante la época colonial, Venezuela tuvo vínculos con la economía capitalista a partir de su condición de región agroexportadora, esquema en el cual ciertamente la caña de azúcar nunca jugó un papel protagónico. No obstante, el rol de la industria cañera en el mercado interno permitió suplir las necesidades del consumo de la fuerza de trabajo incorporada a la agricultura de plantación orientada a la exportación, como fue el cultivo del tabaco y del cacao.

Las antiguas haciendas cañeras jugaron un papel vital en el marco general de la producción económica, especialmente en lo que tenía relación con los mercados internos. Fueron proveedoras de productos de consumo generalizado, especialmente por parte de los grupos sociales subalternos. El papelón, que en muchos casos fue el único derivado que salía de los trapiches e ingenios, entraba a los circuitos comerciales locales y regionales y finalmente tenía como destino las pulperías, casas, barracas de esclavos, etc. Fue uno de los alimentos que caracterizó la dieta de las clases dominadas de la sociedad colonial y de las clases pobres de la época republicana. A la par de este popular producto, algunos establecimientos producían azúcar en sus variedades blanca, prieta y refinada, derivados consumidos fundamentalmente por las élites de la sociedad colonial y de la primera mitad del siglo XIX. Además, la producción tanto de azúcar como de papelón fue la base del desarrollo de una industria artesanal de dulcería, de alto consumo en los banquetes de los siglos XVIII y XIX.

Referencias citadas

Aldana, Milagros. 1985. "La Hacienda como unidad de producción. La infraestructura y el proceso de producción de edificaciones en los valles costero-centrales de la Provincia de Venezuela. 1750- 1850". Trabajo de Ascenso para la Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Central de Venezuela (UCV). Caracas.

Altolaguirre y Duvale, Ángel. 1954. *Relaciones Geográficas de la Gobernación de Venezuela (1767-68)*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República de Venezuela.

Amodio, Emanuele. 2010. Geografía temprana de la caña de azúcar en Venezuela (siglo XVI). *Economía y Ciencias Sociales*. 16 (3): 117-140.

Arcila Farías, Eduardo. 1966 *El régimen de la encomienda en Venezuela*. Caracas: UCV.

_____. 1973. *Economía Colonial de Venezuela*. Caracas: Italgráfica.

_____. 1986. *Hacienda y Comercio de Venezuela en el siglo XVII: 1601-1650*. Caracas: Banco Central de Venezuela, Serie Proyecto Hacienda Pública Colonial Venezolana. Vol. V.

Arellano Moreno, Antonio. 1964. *Relaciones geográficas de Venezuela*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, No. 93.

_____. 1982. *Orígenes de la Economía Venezolana*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca UCV.

Aznar Vallejo, Eduardo. 2005. "La expansión atlántica (siglos XIV y XV)". En: *España medieval y el legado de occidente,* pp. 211-222. Barcelona: SEACEX-CONACULTA-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Aznar Vallejo, Eduardo y A. Viña Brito. 1989. "El azúcar en Canarias". En: *Actas del Primer Seminario Internacional La Caña de Azúcar en Tiempos de los Grandes Descubrimientos (1450-1550),* pp. 173-188. España: Universidad de Cádiz.

Becco, Horacio J. 1981, "Los Viajeros". En: J.J. Castro y Asociados (eds.), *Venezuela y el Azúcar. Hombre, Trabajo, Técnica,* pp. 20-31. Caracas: Distribuidora Venezolana de Azúcares.

_____. 1997. *Mirar con ojos ajenos: viajeros por Aragua y Carabobo*. Caracas: Fundación de Promoción Cultural de Venezuela.

Borges, Analola. 1965. El inicio del comercio internacional venezolano. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. XLVIII (189): 27-37.

Camacho y Pérez Galdós, Guillermo. 1961. El cultivo de la caña de azúcar y la industria azucarera en Gran Canaria (1510-1535). *Anuario de Estudios Atlánticos*. (7): 11-70.

Cartay, Rafael. 1992. *Historia de la alimentación del Nuevo Mundo*. San Cristóbal: Editorial Futuro.

Cey, Galeotto. 1994. *Viaje y Descripción de las Indias. 1539-1553*. Caracas: Fundación Banco Venezolano de Crédito, Colección V Centenario del Encuentro entre Dos Mundos 1492-1992; 1498-1998, No. 12.

Cunill Grau, Pedro. 2007. *Geohistoria de la sensibilidad en Venezuela*. *T. 2*. Caracas: Fundación Polar.

De Cisneros, Joseph Luis. 1950. *Descripción Exacta de la Provincia de Benezuela*. Caracas: Editorial Ávila Gráfica.

Depons, Francisco. 1930. *Viaje a la parte oriental de Tierra Firme. 1801-1804*. Caracas: Tipografía Americana.

Duarte, Carlos. 1991. *Misión secreta en Puerto Cabello y viaje a Caracas en 1783*. Caracas: Fundación Pampero.

Felice Cardot, Carlos. 1959. Notas sobre la economía azucarera en el país. *Revista Shell*. (32): 11-19.

Friede, Juan. 1951. *Los Welser en la conquista de Venezuela*. Caracas-Madrid: Ediciones Edime, Edición conmemorativa del IV centenario de la muerte de Bartolomé Welser, jefe de la Compañía Alemana de Augsburgo, Imprenta de Juan Bravo.

Gabaldón Márquez, Joaquín. 1977. *Fuero Indígena Venezolano. Período de la Colonia 1552/1783*. Caracas: UCAB, Instituto de Investigaciones Históricas.

García Castro, Álvaro. 1999. Abejas, cera y miel en las crónicas de Venezuela. *Tierra Firme*. XVII: 323-337.

Gilij, Felipe Salvador. 1965. *Ensayo de Historia Americana*. *T. I*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela No. 71.

González Tascón, Ignacio y J. Fernández Pérez. 1989. "El azúcar en el Viejo Mundo. El impacto en su elaboración". En: *Actas del Primer Seminario Internacional La Caña de Azúcar en Tiempos de los Grandes*

Descubrimientos (1450-1550), pp. 99-130. España: Universidad de Cádiz.

_____. 1990. "El largo camino hacia occidente de la caña de azúcar". En: Joaquín Fernández Pérez e I. González Tascón (eds.), *La Agricultura Viajera. Cultivos y Manufacturas de Plantas Industriales y Alimentarias en España y en la América Virreinal,* pp. 97-113. España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Gutiérrez Escudero, Antonio. 2008. "El azúcar, los colonos canarios y el desarrollo económico de Santo Domingo". En: *XVI Coloquio de Historia Canario-Americana (2004),* pp. 1446-1460. Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, Casa de Colón.

Humboldt, Alejandro de. 1985. *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente. T. 3*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Izard, Miguel. 1972. La agricultura venezolana en una época de transición. 1777-1830. *Boletín Histórico*. (28): 3-67.

Langebaek, Carl H. 1996. *Noticias de caciques muy mayores. Origen y desarrollo de sociedades complejas en el nororiente de Colombia y norte de Venezuela*. Bogotá: Ediciones Uniandes, Universidad Nacional de Antioquia.

Lisboa, Miguel María. 1992. *Relación de un viaje a Venezuela, Nueva Granada y Ecuador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Lucena Salmoral, Manuel. 1992. *Los Mercados Exteriores de Caracas a comienzos de la Independencia*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Republicana de Venezuela, No. 51.

Malpica Cuello, Antonio. 1990. "Arqueología y Azúcar, Estudio de un conjunto preindustrial azucarero en el Reino de Granada: La Palma (Motril)". En: *Actas del Primer Seminario Internacional La Caña de Azúcar en Tiempos de los Grandes Descubrimientos (1450-1550),* pp. 123-153. España: Universidad de Cádiz.

McKinley, Michael. 1993. *Caracas antes de la Independencia*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Molina, Luis E. 1998. Las técnicas de procesamiento de la caña de azúcar en Venezuela durante la época colonial (siglos XVI-XVIII). *Boletín Museo Arqueológico de Quíbor*. (6): 99-118.

Morey, Nancy y R. Morey. 1980. "Los Sáliva". En: Walter Coppens, (edit.) *Los Aborígenes de Venezuela. Etnología Antigua. V. I*, pp. 241-306. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología.

Nectario María, Hermano. 1959. *Los orígenes de Maracaibo. A la luz del estudio y análisis de los documentos encontrados en el Archivo General de Indias, de la ciudad de Sevilla*. Madrid: Publicaciones de la Junta Cultural de la Universidad del Zulia.

Nunes y Nunes, Nadea. 2003. *Palavras Doces. Termimologia e tecnologia históricas e actuais da cultura açucareira: do Mediterrâneo ao Atlântico*. Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico.

Ochoa, Neller. 2014. "El fruto de mi trabajo. Esclavitud, arboledillas y poder en la Provincia de Caracas (siglo XVIII)". En: Neller Ramón Ochoa y Jorge Flores González (comps.), *Se acata pero no se cumple. Historia y sociedad en la Provincia de Caracas (siglo XVIII),* pp. 127-215. Caracas: Centro Nacional de Historia, Archivo General de la Nación.

Rengel de Mendoza, Juan. 1970. Causa y Averiguación del valor de las Reales Alcabalas de la ciudad de Caracas. Años 1631 al 1683. *Revista de Historia*. (28): 63-81.

Rodríguez, José A. 1986. *Los paisajes geohistóricos cañeros en Venezuela*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Estudios, Monografías y Ensayos, No. 82.

Rodríguez Mirabal, Adelina. 2007. "Geohistoria de la hacienda trapiche en Venezuela colonial: «Santa Rosalía» y «Valle Abajo» (modelos de estudio)". Trabajo de ascenso para la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UCV. Caracas.

Rodríguez Morel, Genaro. 2000. "La economía azucarera de La Española en el siglo XVI"". En: *História e Tecnologia do Açúcar,* pp. 117-160. Funchal, Madeira: Centro de Estudos de História do Atlántico.

Rodríguez Vicente, María Encarnación. 1970). La propiedad rústica entre los vecinos de Caracas hacia 1680. *Revista de Historia*. (28): 37-53.

Rosti, Pal. 1968. *Memorias de un viaje por América*. Caracas: UCV.

Semple, Robert. 1964. *Bosquejo del estado actual de Caracas incluyendo un viaje por La Victoria y Valencia hasta Puerto Cabello. 1810-1811*. Caracas: Ediciones del Grupo Montana.

Tannahill, Reay. 1989. *Food in History*. New York: Crown Trade Paperbacks.

Toussant-Samat, Maguelonne. 1994. *A History of Food*. Cambridge-Oxford: Blackwell.

Vila, Marco Aurelio. 1975. *La Provincia y la Colonia en Venezuela*. Caracas: Fundación John Boulton.

Walker, Alexander. 1822. *Colombia: siendo una relación geográfica, topográfica, agricultural, comercial, política &c. de aquel pays, adaptada para todo lector en general, y para el comerciante y colono en particular. Tomo Segundo*. Londres: Baldwin, Cradock y Joy.

Watson, Andrew M. 1989. "Innovaciones agrícolas en el mundo islámico". En: *Actas del Primer Seminario Internacional La Caña de Azúcar en Tiempos de los Grandes Descubrimientos (1450-1550),* pp. 7-20. España: Universidad de Cádiz.

ANTROPOLOGÍA DE LOS DESASTRES

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA •

ANTROPOLOGÍA DE LOS DESASTRES

La perspectiva histórica en la antropología de los desastres: el caso de América Latina[1]

Rogelio Altez[2]

Una ciencia heterogénea

La antropología, como la ciencia en general, se ha producido de manera fragmentada y en espacios regionalmente desplegados por el mundo. No solo ha sido una construcción geográficamente localizable, lo es históricamente

1 Original tomado de: Altez, Rogelio. 2019. "La perspectiva histórica en la Antropología de los Desastres. El caso de América Latina". En: José Antonio González Alcantud (ed.), *El rapto de la historia. Introducción a un debate con la antropología*, pp. 277-324. Granada: Universidad de Granada. Adaptado para esta publicación.

2 Rogelio Altez (Montevideo, Uruguay) es antropólogo e historiador egresado de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela (UCV), con Maestría en Historia de las Américas, de la Universidad Católica Andrés Bello, y doctorado en Historia de la Universidad de Sevilla. Ejerce como profesor titular del Departamento de Etnología y Antropología Social de la Escuela de Antropología de la UCV, donde creó la asignatura Antropología de los Desastres, la primera al respecto en América Latina. Especialista en ese tema, además de antropología política, independencias hispanoamericanas e historia colonial americana. Es autor de diversas obras al respecto publicadas en Europa y América Latina. Ha sido impulsor y fundador de redes internacionales de investigación sobre el tema de la vulnerabilidad y los desastres en Sevilla (2011) y México (2015 y 2016). Ha escrito más de 120 publicaciones académicas, entre libros (como autor, editor y compilador), capítulos de libros y artículos. Su obra ha sido distinguida en varias oportunidades con premios nacionales e internacionales: Premio Bienal al Libro Universitario (UCV, 2008), Premio Nacional de Historia (Academia Nacional de la Historia, 2011), Premio Nuestra América (CSIC-Universidad de Sevilla, 2015), Premio Extraordinario de Doctorado (Universidad de Sevilla, 2014-2015). Dentro de sus libros encontramos: *El desastre de 1812 en Venezuela: sismos, vulnerabilidades y una patria no tan boba* (2006, Fundación Empresas Polar-UCAB), *Antonio Leocadio Guzmán* (2007, El Nacional-Banco del Caribe), *1812: Documentos para el estudio de un desastre* (2009, Academia Nacional de la Historia), *Si la naturaleza se opone… Terremotos, historia y sociedad en Venezuela* (2010, Alfa), *Desastre, independencia y transformación. Venezuela y la Primera República en 1812* (2015, Universitat Jaume I.), *Las revoluciones en el largo siglo XIX americano* (coeditor, 2015, Iberoamericana Editorial Vervuert), *Historia de la vulnerabilidad en Venezuela: siglos XVI-XIX* (2016, Edit. Universidad de Sevilla), entre otras.

también. Esto significa que esa producción diferencial del conocimiento antropológico es también heterogénea, dispar y dialéctica. No compartimos, sin embargo, las afirmaciones tan comunes en el siglo XXI sobre saberes "poscoloniales" o "geopolíticamente" distribuidos para explicar las diferentes formas de pensar dentro de la ciencia, la cultura o la modernidad; nuestra idea sobre esta producción y sus resultados heterogéneos no responsabiliza a nadie ni acusa imperios: el hecho de que el conocimiento científico sea desigual en su producción y reproducción es absolutamente coherente con las dinámicas propias de todos los procesos históricos humanos. Antes y siempre, en cada una de las culturas y en todos los modos de organización social que han existido, los saberes, como los conocimientos y la información, han sido inequitativamente distribuidos entre sociedades y a lo interno de cada una de ellas. Lo que interesa, por encima de la advertencia del problema, es comprender cómo se ha conformado en el tiempo antes que señalar con tono de imputación los desequilibrios consecuentes.

No obstante, en este caso, atenderemos muy someramente un aspecto específico dentro de una disciplina: el desarrollo de las diversas miradas y perspectivas interpretativas de la antropología sobre los desastres, con mayor foco en América Latina. A escala global, esas perspectivas, como cualquier otra instancia del conocimiento científico, resultan disímiles, dispares y eventualmente inconexas.

Si para comprender esto tomásemos como punto de partida la conformación de la ciencia antropológica y sus diversas plataformas epistemológicas e interpretativas, de entrada, nos quedaría claro el resultado heterogéneo de sus miradas. Damos por sentado, en ese sentido, la existencia de las diferentes "escuelas" que, básicamente, impulsaron su consolidación como disciplina: la antropología social británica, la etnología francesa y la antropología cultural norteamericana. Lo mismo sucede con las corrientes teóricas en el seno de su desarrollo, pues comprendemos con una simple aproximación que su afianzamiento como propuestas analíticas estuvo ligado a los investigadores y maestros que las produjeron: evolucionismo, funcionalismo, particularismo histórico, estructuralismo, entre otras. Al lado de cada una de ellas hallamos rápidamente a Morgan, Tylor, Frazer, Radcliffe-Brown, Malinowski, Boas, Lévi-Strauss, Sahlins, Godelier, por nombrar los más decisivos. Con sus nombres, además, ubicamos a los espacios de formación, a los discípulos y la difusión de las ideas, o bien a sus antagonistas y detractores, para de inmediato observar lo que afirmamos anteriormente: una conformación heterogénea de la disciplina regionalmente desplegada en el mundo occidental. Se trata de un proceso heterogéneo, sí, pero siempre complementario, sobre lo que volveremos más adelante.

La formalización de las escuelas de antropología en el resto del mundo es un proceso más reciente. Con excepciones, la mayoría de los espacios de formación de la disciplina son creados luego de la Segunda Guerra Mundial, lo que significa que

son conformados en el contexto de la Guerra Fría. Ya esto es un dato nada menor. Con todo, cabe señalar que en cada uno de esos espacios, escuelas, departamentos, centros de investigación o institutos, la enseñanza de la antropología dependió, qué duda cabe, de quienes elaboraron los primeros programas y les dotaron de contenidos, es decir: se halló determinada por las tendencias y orientaciones de sus fundadores, así como por los contextos académicos e ideológicos donde fueron desarrollados. Es por ello que el resultado histórico de todo esto viene a dar en una disciplina diversa, desplegada en miradas conformadas a partir de ese proceso histórico, cultural e ideológico al mismo tiempo.

Desde luego, esto no es, como lo mencionamos antes, un asunto exclusivo de la antropología, sino un resultado propio de los procesos de producción y reproducción de los conocimientos científicos, con cristalizaciones heterogéneas y desiguales, como lo ha sucedido con todas las formas de saberes a través de la existencia de nuestra especie. Ningún saber es repartido conforme a las ilusiones igualitarias de la modernidad, pues ni siquiera la memoria colectiva es un bien equitativo ni equivalente entre los individuos. Aquí lo que nos interesa es, en todo caso, cómo esto ha producido, en nuestra disciplina, formas de comprensión y análisis en correspondencia con esas condiciones históricas de reproducción del conocimiento, algo que, además, dependerá de las formas de establecer relaciones, comunicar, cultivar y preservar ese mismo conocimiento.

La enseñanza de la antropología, además y como suele suceder con cualquier otra disciplina, dependerá de las tendencias epistemológicas y técnicas de quienes imparten su conocimiento. Es así que, por ejemplo, la influencia de las "escuelas base" (británica, francesa o norteamericana), estará determinada por la práctica docente de cada caso, según sus orientaciones teóricas, formación de postgrado, o bien sus posiciones ideológicas. Una mayor presencia de materiales de una u otra de esas escuelas depende de los contenidos programáticos específicos e incluso del eventual conocimiento o desconocimiento especializado de los docentes del caso. Tales circunstancias podrían desdoblarse de mil maneras para corroborar que la formación de las miradas antropológicas no es idéntica a pesar de hallarnos arropados bajo una misma disciplina.

La tortícolis multidireccional

Los centros de formación de antropólogos son, en consecuencia, una plataforma de reproducción del conocimiento antropológico que no funciona de manera homóloga en el mundo. Tampoco lo hace el acceso a las lecturas que han de tener los estudiantes y los investigadores. El bilingüismo o multilingüismo de los antropólogos no es un recurso común, y aunque el desconocimiento de otros idiomas no debe reivindicarse como un derecho ni mucho menos, el acceso a la

información sí se encuentra vinculado con *qué se lee*, *en cuál idioma se lee* y *cómo se ha escogido aquello que se lee*. En este aspecto también operan las disparidades y heterogeneidades antes advertidas.

Lo que Virginia García Acosta ha llamado con acierto como "tortícolis académica", funciona de manera bidireccional, o bien multidireccional. Del mismo modo que en América Latina se mira al norte como epicentro de conocimientos y plataformas teóricas insoslayables, en los centros de investigación europeos o norteamericanos, por ejemplo, no siempre se atiende a este lado del planeta como una fuente de producción teórica, analítica o crítica.

> Desde un principio, el desarrollo de la disciplina en los países latinoamericanos evolucionó bajo la influencia constante y definitoria de las concepciones antropológicas teóricas creadas en los países centrales. Paradójicamente, muchos de los planteamientos teóricos habían sido alimentados para su creación en el campo mismo de los estudios etnográficos llevados a cabo en los propios países latinoamericanos. Esta práctica de creación del conocimiento, llegó al extremo de considerar que en Latinoamérica había que buscar los datos de la realidad, pero su análisis y los consecuentes planteamientos teóricos derivados deberían generarse y avalarse en los países centrales. Muchos antropólogos latinoamericanos fueron en parte responsables de esa práctica. Calificamos este proceder científico de "tortícolis académica", debido a que solamente había capacidad para mirar y valorar los paradigmas teóricos producidos en el norte del mundo. (García Acosta 2009: 17-18).

Esta periferia del conocimiento autoconstruida (y auto-percibida) es reproducida, a su vez, por los propios países centrales, como los llama García Acosta. A la vuelta de varias décadas de extensa producción de información, teorías, discursos, conceptos, análisis, métodos o técnicas, mucho hay que revisar en estas latitudes. Ya no es posible concebir una ciencia social sin tener en cuenta lo que se piensa y se escribe en todos los puntos cardinales, o bien, ya es tiempo de que se deje de ubicar a la producción de conocimiento según sus coordenadas geográficas o la lengua de sus autores. El mismo esfuerzo de lectura en otros idiomas y de autores foráneos que se hace desde los países que no son angloparlantes o francoparlantes, debe realizarse en todos los espacios tradicionalmente reconocidos como centros de formación científica. "Una adecuada formación académica de los antropólogos dependerá del acceso a una bibliografía extensa" (García Acosta y Melville 2009: 10). Esto es válido en cualquier parte del mundo.

Quizás por ello ya no pueden considerarse universalmente legítimas las sentencias teóricas que los antropólogos anglo-francoparlantes nos extienden con relación a ciertos problemas u objetos de estudio, toda vez que no han realizado ni siquiera

un repaso de lo que se produce al respecto, cuando menos, en América Latina. Mientras que en nuestras regiones no es posible alcanzar un grado universitario en antropología sin dar cuenta del conocimiento certero sobre la producción teórica de ese "norte del mundo" que comenta García Acosta, allí no sucede lo opuesto, esto es: nadie está conminado a demostrar que conoce a profundidad las obras que los antropólogos producen y publican en castellano, a menos que ése sea su objeto de estudio.

Tal tortícolis, además, opera en los propios contextos que viven contemplando al norte. Poco esfuerzo se hace por realizar una lectura más horizontal de la producción de conocimiento. De allí que hablemos de una periferia autoconstruida, resultado del efecto de hallar en los "países centrales" un alucinado y excluyente epicentro de sabidurías. Mirar en una sola dirección conduce únicamente a construir una realidad fragmentada. Una lógica por el estilo, en consecuencia, produce efectos fragmentarios en cualquier campo del conocimiento científico.

Conviene subrayar que no pretendemos reivindicar un pensamiento subalterno o periférico, ni mucho menos. No se trata de contraponer militancias ante los procesos históricos de producción y reproducción de conocimientos. De lo que se trata, eso sí, es de advertir la necesidad de equilibrar la producción y la circulación de los conocimientos antropológicos y de señalar que, en ese proceso desigual de acceso a la información y las teorías, hay tanto por leer en una dirección como en la opuesta, o bien en todas direcciones. Esto no se resuelve con la simple proclamación de un pensamiento "poscolonial" o bien con una rebeldía que coloque al mapamundi al revés. La advertencia de las desigualdades en la historia no puede seguir diluyéndose entre banderas ideológicas, pues la ideología no pretende comprender nada, sino juzgar la realidad con arreglo a fines.[3]

De la desigualdad a los desastres

La comprensión de las desigualdades dentro de las sociedades (de todo tipo y condición), de su reproducción y su transformación en el tiempo, es un horizonte interpretativo para las ciencias sociales, un problema propio de la existencia humana ante el cual, sin duda, la antropología posee las herramientas más completas y profundas para alcanzar su comprensión. Al hablar de desigualdades, tanto nos referimos a esas "pluralidades humanas organizadas", como llamó Wolf (1987: 100) a las sociedades, como a los "sistemas de desigualdad y dominación" inherentes a la organización social que destacó Balandier (1975: 124, cap. III: Desiguales y dominantes). Al mismo tiempo hablamos, como lo venimos señalando, de *la*

3 Hacemos una crítica más extensa al asunto, aunque con otro destino interpretativo en Altez (2016a).

desigualdad en la producción y en la circulación de los saberes. En nuestro caso, la forma histórica de saberes llamada conocimiento en la modernidad, como todos los saberes en la existencia humana, no se reproduce de manera igualitaria ni equitativa. De allí que, en la conformación del conocimiento antropológico en particular, tales desigualdades en su reproducción y desequilibrios en su circulación, los observamos aquí en el desarrollo de un área de investigación que, como sabemos, es reciente y se encuentra en pleno crecimiento.

Las desigualdades en general, ya materiales, de jerarquías, de distribución de las riquezas, o de acceso a la información, siempre son sociales, y por lo tanto históricas. La desigualdad como condición humana, central en la interpretación de la historia y de la cultura, posee *formas contextuales de manifestación en el tiempo y en el espacio* que dan cuenta de su transversalidad y complejidad, de su multidimensionalidad y pluridetermination, lo cual ha de ser entendido como un objeto de estudio que, precisamente, permite comprender los problemas más hondos de la existencia de nuestra especie.

Dentro de esas formas de manifestación de las complejidades y contradicciones propias de toda organización social que desnudan problemas y hacen más evidente el efecto histórico de las desigualdades, hallamos a los desastres, esas *ventanas críticas* que traslucen los procesos que subyacen a las crisis más determinantes de la existencia humana.[4]

Un campo de estudio propio

La antropología se ha aproximado a estos problemas de forma dispersa desde la primera mitad de siglo XX, y con mayor énfasis y sistematicidad desde las últimas décadas de ese siglo.[5] Conocemos los trabajos pioneros de Fernando Ortiz (1947), Cyril S. Belshaw (1951), Anthony F. C. Wallace (1956), Felix Maxwell Keesing (1952), David M. Schneider (1957), James Spillius (1957) o Raymond Firth (1959). Sus investigaciones se diferenciaban de otras iniciativas de las ciencias sociales al poner el foco en "lo ocurrido en determinadas esferas derivadas de la cultura"[6]

4 Hemos venido proponiendo la noción de *ventanas críticas* para los desastres en general, comprendiendo que se trata de "marcos de observación… a través de los cuales se advierten diversas variables que dan cuenta de los contextos vulnerables y de la vulnerabilidad en sí misma, tanto como de su producción y reproducción en la historia" (Altez 2016b: 25).

5 No somos originales en esta síntesis sobre el origen del tema en la antropología; ya ha sido mencionado muchas veces y con mayor propiedad, como por ejemplo lo han hecho García Acosta (2004), también Faas y Barrios (2015).

6 Agrega la autora que "Resulta inexplicable que este importante impulso no haya mantenido una continuidad sistemática en las siguientes décadas".

(García Acosta 2004: 127), pero ninguno de ellos se propuso fundar o desarrollar una *antropología de los desastres*.

Quien sí lo hizo un par de décadas después fue, sin lugar a dudas, Anthony Oliver-Smith, impulsor de una mirada antropológica sobre los desastres con perfil propio. Es a partir de su trabajo y de la fuerza centrípeta de sus investigaciones que podemos pensar en la conformación de un *campo de estudio*, un *problema* y un *espacio analítico* al respecto dentro de nuestra disciplina. La obra de Oliver-Smith puso en claro que los desastres enseñan la intersección entre naturaleza y cultura, que poseen una condición multidimensional, y que en sí mismos incluyen al proceso y al evento al unísono pues son, en todo caso, el resultado de procesos.[7]

Otra diferencia importante entre Oliver-Smith y sus antecesores se encuentra en que este antropólogo norteamericano sí se preocupó por darle continuidad a ese objeto de estudio a lo largo de su trayectoria, lo que le permitió, a su vez, estimular colegas en el asunto y convocar a la realización de investigaciones sobre el problema. También tiene un peso decisivo en ese esfuerzo su experiencia latinoamericana, no únicamente por sus trabajos pioneros acerca de la avalancha de Yungay en Perú, sino por sus vínculos profesionales y académicos con otros antropólogos de la región, lo que le valió, entre otras cosas muy importantes, ser uno de los fundadores de LA Red.[8] De esta relación tan fructífera podemos señalar el intercambio mutuamente enriquecedor con Virginia García Acosta, plataforma determinante en la propagación del tema en América Latina, cuando menos.

Antes de detenernos en lo que todo esto ha representado para la región latinoamericana y lo que, al mismo tiempo, esta región le ha aportado a la disciplina al respecto, resulta pertinente observar la conformación del tema en la antropología en general. Aquí asistimos al efecto decisivo que tuvieron los trabajos de Oliver-Smith y Susana Hoffman como vitrinas de investigaciones antropológicas sobre el problema, pues otros estudios antecedentes de antropólogos, también importantes, no reflejan la continuidad del objeto de estudio que sí se aprecia en la obra de Oliver-Smith, especialmente (Oliver-Smith y Hoffman 1999, 2001). Nos referimos a los trabajos de William Torry (1978, 1979), Herman Konrad (1985) o Mary Douglas (1986, Douglas y Wildavsky 1980), por ejemplo, ineludibles en la historia del tema en nuestra disciplina, pero sin la intención de conformar un espacio común de trabajo, como sí lo ha realizado, insistimos, Oliver-Smith.

---

7 Véase Oliver-Smith (2001).

8 Para revisar algunos de los trabajos de este autor sobre Yungay, ver: Oliver-Smith (1977a, 1977b, 1979a, 1979b). Sobre el impacto de la avalancha de Yungay en el desarrollo de la carrera de Oliver-Smith hay importantes comentarios en el trabajo de Faas y Barrios (2015). Sobre LA Red se comentará más adelante.

La antropología de los desastres se nutrió, asimismo, del desarrollo del *enfoque de la vulnerabilidad*, tal como se le ha llamado a la aproximación multidisciplinar, y especialmente sociológica, que en la última década del siglo XX transformó la noción técnica y "fisicalista" del término (en palabras de Allan Lavell), en una categoría múltiple y transversal. Extraer a la vulnerabilidad de su estática función en la famosa ecuación ingenieril sobre el riesgo, fue el resultado del cruce de miradas propias de las ciencias sociales que hicieron del concepto una herramienta con funciones analíticas para el estudio de los desastres (Lavell 2003, 2005).[9] A esto contribuyó, de manera decisiva, la incorporación de la investigación histórica en el tema y especialmente el aporte del enfoque de la larga duración. Esta perspectiva, desde luego, que incluye en su seno el sentido analítico de *proceso* para la comprensión de las sociedades, conduce al conocimiento crítico de las relaciones cultura-naturaleza, entre otras cosas (cfr. García Acosta 1996, 2004).

La antropología tuvo mucho que ver en el ensanchamiento del concepto de vulnerabilidad, pero sobre todo en la comprensión de los desastres como resultado de procesos y en llamar la atención sobre esa relación cultura-naturaleza, toda vez que se trata de desastres donde los fenómenos naturales tienen lugar. El enfoque de la vulnerabilidad, pues, le abrió el problema decididamente a las ciencias sociales, y en el cambio paradigmático sobre el término, como lo indica A.J. Faas (2016), los antropólogos han aportado críticamente hacia la continuidad y la profundización de esa transformación que, a todas luces, es también epistemológica.

Se ha afirmado, además, que en la comprensión del término vulnerabilidad la antropología tiene un nexo epistemológico con la ecología política, toda vez que al hacer énfasis en la relación cultura-naturaleza, se advierte, por consiguiente, el vínculo de la sociedad con el medio ambiente, intervenido, a su vez, por los diversos factores económicos, políticos y también tecnológicos. En este sentido, "el concepto mismo de vulnerabilidad se deriva de la ecología política" (García Acosta s.f.: 14). Esto lo precisaron Oliver-Smith y Hoffman, inicialmente, y ha sido reafirmado por muchos otros autores, como Martin Sökefeld (2012), Virginia García Acosta (2004, s.f.), o más recientemente Gonzalo Díaz Crovetto (2015: 138): "La perspectiva sobre desastres y catástrofes adquirió un nuevo aire y se fue especializando gracias al auge de la ecología política". Faas y Barrios lo resaltan:

> Finally, political ecological approaches remain well complemented by the perennial concerns of classical cultural anthropology, focusing on core interpretive aspects of human encounters with catastrophe, such a perception, symbolism, social structure, cognition, affect, and ideology,

9 Sobre la influencia de la sociología en el proceso indicado, por ejemplo: Quarantelli (1987), y más recientemente Faas (2016). También hemos realizado una revisión de la conformación del concepto en el discurso al respecto en Altez (2016c).

> in the search for shared patterns of human experience. (Faas y Barrios 2015: 289).

Susann Baez Ullberg también señala la influencia de la ecología política en la conformación de una base teórica que luego será tributaria de la antropología de los desastres: "En los años 1970, con el advenimiento de la ecología política, los científicos sociales empezaron a hablar de la vulnerabilidad social como un factor clave para que ante una amenaza ambiental –ya sea un movimiento sísmico o la crecida de un río– se produzca un desastre" (Baez Ullberg 2017a: 2). Renzo Taddei, por su parte, identifica a la antropología ecológica como la rama de la disciplina que ha dialogado con la geografía, espacio decisivo que aportó en esa dirección, ya que, según explica, se ha dedicado históricamente

> […] a entender como os seres humanos adaptaram o meioàs suas necessidades, enquanto a antropologia (especialmente a dita "ecológica") buscou entender como os humanos se adaptamao meio, nos últimos trinta anos houve grande convergência de agendas e interesses. Dois dos campos em que o trabalho conjunto de geógrafos e antropólogos é bastante interessante, naatualidade, são as pesquisas sobre desastres naturais (Oliver-Smith; Hoffman, 1999) e sobre as chamadas "dimensões humanas" das mudanças climáticas (Cameron 2012). (Taddei 2015: 313).[10]

Además del común reconocimiento sobre el fondo último que supone la ecología política para la conformación de la antropología de los desastres, también existe un consenso general sobre el papel de la etnografía, elemento substancial de la investigación antropológica.[11] En todos los autores consultados se observa una valoración superlativa de esta herramienta propia de nuestra disciplina y un señalamiento sostenido sobre su utilidad en el análisis de los desastres.[12]

Al lado de la etnografía, tarjeta de presentación inequívoca de los antropólogos, podemos hallar, no obstante, un despliegue de intereses y objetos de estudio a indagar dentro de los efectos de un desastre que oscilan entre los más tradicionales de la disciplina (respuestas rituales; cambios, continuidades y rupturas sociales; relaciones de poder; simbolismo; relaciones de parentesco; identidades y subjetividades; reconstitución del orden social; memoria-olvido; adaptación; percepción), y otros algo más recientes (vulnerabilidad; resiliencia; afectividades-emociones; consecuencias del cambio climático; reducción del riesgo de desastres;

---

10 Taddei refiere aquí los trabajos de Oliver-Smith y Hoffman (199), y Cameron (2012).

11 Sandrine Revet (2013, Languimer y Revet 2011) le ha llamado reiteradamente "etnografía de las catástrofes".

12 Por ejemplo, Benadusi (2015); también en los trabajos ya citados de Faas (2016), Taddei (2015), Languimer y Revet (2011), y Revet (2013).

saberes locales; relaciones entre la sociedad y lo legal; representaciones del desastre). Algunos de estos tópicos, además, han sido asociados entre sí como un mismo objeto o vinculados analíticamente según el caso. La etnografía, ya como estrategia metodológica, así como umbral de interpretación en la disciplina, ha sido el elemento más distintivo en el desarrollo de este campo de estudio en Francia.[13]

También hay que señalar, asimismo, que la antropología de los desastres cuenta con un desarrollo paralelo dentro de la disciplina con el que, concomitantemente, comparte horizontes analíticos: la antropología de las *crisis*. Es cierto que el concepto de crisis en las ciencias sociales es muy anterior al de desastre, pero en esta tendencia de la disciplina parece utilizarse como un eventual sinónimo.

> Existen abundantes términos analíticos para referirse a los eventos extraordinarios y críticos; desastres, crisis, calamidades, y catástrofes, solo para mencionar algunos. No es sencillo encontrar un 'término paragua' que defina al campo de estudio, pero para facilitar aquí la descripción de este campo multidisciplinario y cuál es el aporte de la antropología al mismo, nos atendremos a una categorización más usada por los investigadores, más precisamente la de desastre y crisis. (Baez Ullberg 2017a: 2).

Baez Ullberg amplía el asunto distinguiendo "al menos dos grandes enfoques en la antropología del desastre y de la crisis": por un lado, el que "analiza cómo una sociedad produce, afronta y gestiona una situación crítica y sus efectos", ya en lo político como en lo económico y lo social. Por otro lado, una vertiente que "toma el evento crítico más bien como una *crise révélatrice*, usándola como un lente etnográfico para comprender determinados aspectos sociales, culturales y políticos de una sociedad" (Baez Ullberg 2017a: 3). Díaz Crovetto, a su vez, alcanza una consideración sobre los desastres desde una perspectiva antropológica que también roza con la noción de crisis, o bien de "evento crítico": "De este modo, las catástrofes pueden ser consideradas, desde una lectura antropológica, como eventos multi-dimensionales, que, considerados como eventos críticos, redefinen la memoria y la experiencia colectiva de las comunidades afectadas; interrumpiendo las formas de organización social y las formas de vida anteriores" (Díaz Crovetto 2015: 137).[14]

Sobre la antropología de las crisis, especialmente, resalta Sergio Eduardo Visacovsky (2017: 12) "how social and cultural anthropology has made a significant

---

13 Los trabajos de Sandrine Revete, con diferencia, son los más representativos al respecto.

14 *Díaz C*rovetto toma la noción de "evento crítico" de Das (1995). Hallamos una noción cercana, "critical juctures", en el trabajo de Olson y Grawonski (2003).

and original contribution to the study of the crisis situations". Para Visacovsky las investigaciones antropológicas deben enfocarse en las formas particulares en las que la sociedad percibe, categoriza, otorga sentido y actúa en condiciones sociales críticas, y para ello afirma, en coincidencia con todos, que el método etnográfico es el mejor camino para analizar las diferentes formas de comprender el mundo que cada sociedad posee y manifiesta en esas condiciones. Todo esto en sintonía, desde luego, con aquello que persiguen los antropólogos cuando estudian un desastre.

Nuestra disciplina, sin embargo, no llega a los desastres únicamente como un efecto de la aparición del tema en el horizonte interpretativo de las ciencias sociales; también ha sido el producto de desarrollos nacionales, institucionales, e incluso biográficos. Mara Benadusi (2015: 9), por ejemplo, ha destacado algunas experiencias "privadas" o "personales" para el caso italiano; Faas (y Barrios 2015: 288) lo hace para el caso del propio Oliver-Smith; de otros casos semejantes podemos dar testimonio a partir de nuestra propia experiencia.[15]

Las temporalidades del desarrollo académico de la antropología, así como del crecimiento diferencial de las corrientes teóricas en cada espacio al respecto, no necesariamente se producen en paralelismos o como efecto dominó. Estos desarrollos se encuentran contextualmente determinados, y estos contextos deben entenderse desde lo global-regional-nacional, hasta lo individual y lo biográfico. La relación que existe entre todo ello es indiscutible, pero debe comprenderse analíticamente para tener en claro cómo se reproduce ese conocimiento. Esto es igualmente válido, como creemos, en el tema de los desastres.

Ya por la vía académica o por la biográfica, los antropólogos se fueron sumando progresivamente al tema. Sin embargo, y a pesar de lo que representa el trabajo de Oliver-Smith como punto de partida y plataforma para su desarrollo, este proceso, una vez más, no se dio de forma mecánica ni totalmente articulada. Muchos antropólogos llegaron a los desastres por aproximación propia o por

15 Faas y Barrios refieren: "[…] the role of catastrophe in Oliver-Smith's professional development would become a recurring theme among subsequent generations of research effort on the topic" (2015). Conocemos personalmente el caso de Sandrine Revet, quien llegó a Venezuela después del desastre de diciembre de 1999 como responsable de una misión asignada por una ONG, Enfants du monde - Droits de l'Homme, lo cual le ofreció la oportunidad de realizar un extenso trabajo de campo y posteriormente convertirse en antropóloga. Véase su obra producto de ello: Revet (2007). Podemos agregar, además, nuestra propia experiencia, pues a pesar de que ya veníamos desarrollando el tema desde mucho antes del desastre de 1999 en Venezuela, lo vivimos muy de cerca por residir, precisamente, en la región directamente afectada con el evento de diciembre de ese año. Esta experiencia, como sobreviviente, desplazado y especialista en el área, impulsó la posibilidad de producir trabajos especialmente dedicados al caso y ampliar aún más nuestra mirada.

experiencias profesionales, institucionales o académicas que no necesariamente hallaron vínculos con las propuestas originales del maestro norteamericano.

Quizás por ello resulte pertinente advertir que, aunque fundada como campo autónomo dentro de nuestra disciplina por Oliver-Smith, Hoffman, y también García Acosta, la antropología de los desastres floreció en diferentes espacios de manera independiente a estos inicios y con distintas aproximaciones interpretativas. Es decir, y tal como lo venimos afirmando desde un principio, la antropología de los desastres, como otras corrientes interpretativas y objetos de estudio de nuestra disciplina y de cualquier ámbito de las ciencias, se ha conformado desde espacios académicos diversos, con procesos disímiles y con resultados heterogéneos. No obstante, lo que también debe quedar claro es que esto no significa que se trate de procesos antagónicos ni que tal cosa conduzca a la imposibilidad de la complementariedad de sus contenidos y sentidos interpretativos.

Antes bien, así debe ser. La heterogeneidad de los procesos de producción y reproducción de los conocimientos no contradice la complementariedad de sus resultados ni de sus contenidos. El problema se encuentra, como lo mencionamos antes, en los procesos de circulación de la información, de transmisión de los saberes, y en las condiciones contextuales de cada uno de esos espacios, así como en las decisiones pedagógicas, didácticas, teóricas y metodológicas que cada instancia académica de formación de antropólogos construye para esos fines. Opera sobre todo esto, desde luego, la tortícolis académica multidireccional que ya tenemos presente.

América Latina y la perspectiva histórica

Al mismo tiempo, y en el caso de los desastres en general, resulta pertinente advertir cómo el tema se posicionó a escala global como uno de los aspectos más importantes en las agendas internacionales. Esto, que se conoce plenamente, tuvo lugar en la última década del siglo XX cuando fue decretada por la ONU como el *Decenio Internacional para la Reducción de los Desastres naturales*.[16] El resultado general de esta iniciativa también es largamente conocido: las agendas internacionales estimularon los debates sobre el asunto, pero sobre todo alcanzaron importantes fuentes de financiamiento a los Estados para que el tema permeara institucionalmente y recondujera la atención al problema hacia un viraje global. Qué duda cabe, tal cosa también favoreció la ejecución de proyectos de investigación y el desarrollo de investigadores en el área.

16 Resolución 44/236 de 1989 mediante la cual la Asamblea General de las Naciones Unidas proclama el *Decenio Internacional para la Reducción de los Desastres Naturales* a partir del 1º de enero de 1990.

Sin embargo, aquí también hay recorridos diversos que deben ser revisados. Por un lado, el conducto ONU-DIRDN-Estados-Instituciones, tuvo como mayor efecto la transformación global del tema, su posicionamiento dentro de las instituciones públicas en general, el surgimiento de programas coordinados al efecto, la articulación entre organismos supranacionales en torno al caso, la transversalización de la variable *riesgo* en las políticas públicas, y la cristalización de todo ello en el advenimiento del discurso de la *prevención*.[17] En este recorrido, la aplicación del contenido semántico del tema viene a dar, con diferencia, en el desarrollo de políticas públicas.

Por otro lado, el efecto en el ámbito académico y profesional, también beneficiado con la conducción de importantes financiamientos para la investigación, tendrá uno de sus mayores resultados globalmente con el surgimiento de LA Red: *Red de estudios sociales en prevención de desastres en América Latina*, fundada en Costa Rica en 1992. Con Virginia García Acosta y Anthony Oliver-Smith sumados a esta circunstancia, la antropología estuvo presente en este momento y no meramente de forma testimonial.

Conformada, además, por ingenieros, geógrafos, abogados, economistas y filósofos, LA Red impulsó un fructífero diálogo multidisciplinario del que surgió un profundo cambio discursivo en el tema del riesgo y los desastres que dio la vuelta al mundo. Con todo, el desarrollo y la evolución de sus actividades tendió hacia la asesoría directa de las instituciones públicas en América Latina, un camino que estimuló enérgicamente el desarrollo profesional en el área. En paralelo, la proyección académica de esta experiencia decisiva para la transformación estructural en la comprensión de los desastres, estuvo en manos de los antropólogos, lo que resulta obvio al mencionar allí a García Acosta y Oliver-Smith.[18]

---

17 Conviene tomar en cuenta un aspecto decisivo que se desprende de la aparición de los financiamientos públicos en favor de la investigación en el área. Por un lado, la creciente existencia de eventos nacionales e internacionales (congresos, simposios, seminarios) que comenzaron a tratar el problema con un perfil inicialmente técnico y aplicado, y luego progresivamente académico y basado en la investigación. Por otro lado, las posibilidades de intercambios internacionales entre especialistas e investigadores en proceso de formación de la mano de esa vigorosa circulación global de eventos dedicados al tema. Concomitantemente, el florecimiento mundial de Organizaciones No Gubernamentales desde finales del siglo XX permitió, asimismo, la proyección global de expertos en temas eventualmente incómodos para los gobiernos y para las instituciones públicas, como el caso de poblaciones desplazadas, ayudas humanitarias no asociadas a Estados, organización autónoma de comunidades impactadas por desastres, y muchos otros aspectos en los cuales los antropólogos jugaron roles de gran importancia. Sobre el problema de las ayudas internacionales, por ejemplo, ver: Revet (2011); Baez Ullberg (2017a: 2) comenta la importancia de la financiación en el estímulo de los estudios en el área.

18 Hay que resaltar, en todo caso, el papel influyente del aserto más importante que se propuso desde LA Red: *los desastres no son naturales*, afirmación que además le da el título a un libro que le ha dado la vuelta al planeta: Maskrey (1993).

La publicación en 1996 del primer volumen de *Historia y Desastres en América Latina*, coordinado por García Acosta, representa un hito fundamental en el posicionamiento del tema en la región. Aquí, por primera vez desde las ciencias sociales latinoamericanas, se precisaba que "el desastre es el resultado de la confluencia entre un fenómeno natural peligroso y una sociedad o un contexto vulnerable", a partir de lo cual, por consiguiente, se hizo "necesario conocer a profundidad este último, es decir, las condiciones en las que se presentó determinada amenaza y en las que se desarrolló y evolucionó el desastre" (García Acosta 2009: 18).

La importancia de estas precisiones, en primer lugar, radica en que son alcanzadas en castellano por una antropóloga latinoamericana, y no provienen de la traducción al español de un texto escrito por un antropólogo latinoamericanista. Esta diferencia es substancial, pero también es hermenéutica. Por otro lado, lo que García Acosta propone allí es que el foco del análisis no debe estar en el fenómeno, sino en la sociedad y sus procesos. De esto se coligen dos cosas, a saber: que para comprender los desastres se hace imperativo conocer las condiciones preexistentes al evento, y que para conocer esas condiciones es necesario comprender los procesos históricos. Los desastres, a partir de ello, ensancharon su temporalidad más allá del hecho.[19]

La *perspectiva histórica en la investigación de los desastres* y sus variables constitutivas es un sello distintivo en el trabajo de los antropólogos de América Latina. Aunque esto no excluye otros recursos metodológicos tradicionales en la disciplina, propone estrategias diferentes a las preferencias etnográficas y los trabajos de campo. Ante todo, esta propuesta representa, eso sí, un salto cualitativo esencial con relación a la atención analítica centrada en la amenaza, objeto que identifica el origen de los estudios de las ciencias sociales en el tema, incluyendo alguno de los antropólogos precursores.

Como lo demostró Quarantelli (1987), los trabajos pioneros al respecto fueron financiados y estimulados por las organizaciones militares norteamericanas, concentradas en los peligros propios de la Guerra Fría, y ejecutados específicamente por el *Committeeon Disaster Studies* (1951-1957), luego devenido en *Disaster Research Group* (1957-1962), pertenecientes a la *National Academy*

19 El problema de la temporalidad de los desastres, en manos de antropólogos, se proyecta más allá de los procesos históricos con foco en el pasado; se trata también de alcanzar a entender lo que prosigue después del hecho en sí mismo. Una preocupación por la temporalidad la hallamos en Díaz Crovetto (2015: 137): "Si bien, los desastres ocurren durante un momento determinado, hay una temporalidad que los traspasa, marcando el futuro de las personas que se ven afectadas por él". En nuestros trabajos lo expresamos a través de la idea de la reproducción de las condiciones de vulnerabilidad: Altez (2006a, 2010b).

Sciences. El apoyo original al desarrollo de estos trabajos, donde hallamos el estudio de Wallace, por ejemplo, provino de la *Surgeon General Office of the Army, Navy and Air Force*, y más tarde financiados exclusivamente por la *Federal Civil Defense Administration*. Con estos intereses detrás de las investigaciones, el foco de atención, desde luego, se hallaba en la amenaza, aquí representada en los fenómenos naturales, mientras que en la práctica formal de las fuerzas armadas, "*hazard*" también es sinónimo de enemigo.

El desarrollo de esta perspectiva interpretativa sobre los desastres se conformó, en consecuencia, durante la Guerra Fría, y fue de la mano de un modelo de atención a las amenazas que provino de las unidades de Defensa Civil norteamericanas, básicamente, con origen en la lógica militar. Esto lo explica Laura McEnaney (2000), quien llamó a esta mirada como "dominant approach to disasters". Las amenazas representan allí el rol de *enemigos*. Esta perspectiva, por otro lado, coincide con la lógica analítica de las ciencias naturales, enfocadas en los fenómenos y en las condiciones ambientales. Hermenéuticamente, esto supone que el punto de partida interpretativo siempre estará en un ámbito que *no es* la sociedad.

De esta manera, la perspectiva histórica en la interpretación de los desastres figura un recorrido hermenéutico diferente al de la ecología política, a pesar de la coincidencia epistemológica en el reconocimiento del desastre como resultado de procesos. Aunque este no es el único recorrido analítico que trazan los antropólogos en América Latina, sí que es una característica representativa de muchos de los trabajos provenientes de la región. La perspectiva histórica, en todo caso, posee una mirada menos culturalista que la ecología política, intérprete directa de la antropología cultural norteamericana.

No obstante, el desarrollo de esta perspectiva en América Latina tampoco posee resultados idénticos ni una misma base epistemológica. Con todo, resulta pertinente advertir que antes de reconocerse como trabajos estrictamente identificados con una antropología de los desastres, todos quienes hemos tratado el tema en la región nos reclamamos como investigadores desde el *estudio histórico y social de los desastres*, tal como lo denominó Virginia García Acosta en su publicación de 1996. Se trató de estudios histórico-sociales asociados desde su origen con la propuesta metodológica de la Escuela de los Annales y la larga duración braudeliana. De allí que García Acosta insistiese en ese trabajo sobre comprender a "los desastres en su dimensión histórica" o "reconstruir historias en las cuales el desastre, como resultado de procesos sociales y económicos, constituye el hilo conductor" (García Acosta 2009: 17, 21).

Otras miradas

Sin apartarnos de la idea de la larga duración y de la atención a los procesos históricos, comenzamos a identificar progresivamente nuestros estudios con mayores precisiones teóricas. "El acercamiento histórico y comparativo centrado en el estudio de la cultura, ha constituido un marco idóneo que ha permitido identificar ciertos elementos teóricos y metodológicos fundamentales en este tipo de estudios" (García Acosta 2004: 128). García Acosta se decantó por la *antropología histórica* (sin distanciarse de la ecología política) y afirmando que la metodología constituye la brújula del investigador, al tiempo que guarda correspondencias con ciertos modelos teóricos, propuso una estrategia metodológica al respecto que ha de partir de las "fuentes vivas" y las "fuentes escritas", con foco en "el contexto espacio-temporal" a través de la larga duración, atendiendo la "doble faz" de las dimensiones diacrónica y sincrónica al mismo tiempo, y procurando realizar análisis comparativos entre culturas y sociedades, tal como lo indicó el gran maestro Ángel Palerm (1967) para la investigación antropológica en general (García Acosta 2004: 130-137).

En nuestro caso no seguimos los planteamientos de la antropología histórica ni la ecología política; nos hemos basado en *un materialismo histórico sin marxismo*, o bien, en una interpretación materialista de los procesos históricos desprendida de la ideología marxista (Altez 2016b).[20] Aquí también cabe mencionar que la precisión sobre esta base epistemológica con identidad propia fue el resultado de una evolución en nuestros trabajos, una búsqueda sostenida tras esa plataforma interpretativa que acaba por coincidir con el mismo proceso de desarrollo y consolidación del campo de estudio en nuestros espacios académicos de desenvolvimiento.[21]

---

20 Como una diferencia epistemológica substancial entre ambas propuestas, la de Virginia García Acosta y la que venimos desarrollando por nuestro lado, hallamos el uso de dos categorías distintivas de ambas tendencias: la *construcción social del riesgo*, para el caso de García Acosta, y la *producción y reproducción de la vulnerabilidad*, en nuestro caso. La antropóloga e historiadora mexicana ha tomado, pero sobre todo perfilado y extendido el término propuesto originalmente por Mary Douglas, Niklas Luhmann, o Denis Luclos, mientras que nosotros nos apoyamos en principios materialistas que retomamos, como lo indicamos, de Maurice Godelier y Eric R. Wolf. Con este último, por cierto, ambas tendencias en la antropología de los desastres en América Latina hallan una profunda coincidencia teórica e interpretativa. Para una comprensión diáfana y profunda de lo que construcción social del riesgo significa, debe leerse el excelente trabajo de García Acosta (2005).

21 Evidencia de esa evolución es la crítica al substrato funcionalista en el discurso sobre el riesgo en general, en la que eventualmente planteamos la noción de "reproducción" al lado del concepto de "construcción social". Luego de nuestro trabajo dedicado al caso nos fuimos perfilando con mayor precisión hacia nuestra formación materialista como antropólogos. Cfr. Altez (2009a).

Sin embargo, del estudio histórico y social al materialismo histórico la distancia no es larga. Planteamos un punto de partida desde categorías conceptuales y analíticas propias de esta corriente, con funciones teóricas y metodológicas al uso de la antropología, tal como lo han trazado Godelier o Wolf, por ejemplo. De allí que recurrimos a herramientas decodificadoras de realidades y procesos como *materialidad*, *modo de producción*, *existencia*, así como a los conceptos clave del análisis antropológico materialista, *producción* y *reproducción*. Creemos, junto a estos maestros de la disciplina y en coincidencia con García Acosta, que entre historia y antropología, desde luego, no hay diferencias:[22]

> […] el problema central de una ciencia de la historia consiste en explicar las condiciones de aparición de las distintas estructuras sociales y articuladas de forma determinada y específica, y de las condiciones de reproducción, de transformación y de desaparición de estas estructuras y de su articulación. (Godelier 1976: 295).

> Finalmente, la historia informada teóricamente y la teoría informada históricamente deben conjuntarse para explicar poblaciones especificables en el tiempo y en el espacio, tanto como resultados de procesos significativos, cuanto como portadores de ellos. (Wolf 1987: 37).

Agregamos a esas herramientas básicas del materialismo la observación de la *historicidad* de las variables materiales y sociales que permiten comprender las formas históricas de reproducción de ciertas condiciones a través del tiempo, para entender y analizar aspectos decisivos en los desenlaces adversos propios de los desastres. Desde luego, en esas condiciones históricamente reproducidas hallamos a la vulnerabilidad.[23]

Con todo, nuestro trabajo no se levanta en antagonismo ni contradicción con todo lo que se ha venido desarrollando como antropología de los desastres, o bien como estudio histórico y social de los desastres. Tampoco lo ha hecho, obviamente, la producción que proviene de la antropología histórica que sugirió García Acosta y tantos otros colegas especialmente mexicanos. Antes bien, y como ha de suceder en cualquier circunstancia del pensamiento científico, *creemos que todo esto es complementario*, y representa un ejercicio hermenéutico y metodológico bidireccional, pues la complementariedad ha de ser mutua, o en

---

22 Para reafirmar la escasa distancia que existe entre ambos planteamientos, podemos referir la frase con la cual García Acosta cierra su artículo sobre construcción social del riesgo: "La construcción social de riesgos remite a la producción y reproducción de las condiciones de vulnerabilidad que definen y determinan la magnitud de los efectos ante la presencia de una amenaza natural; es por ello la principal responsable de los procesos de desastre" (García Acosta 2005: 23).

23 Lo desarrollamos con mayor amplitud en Altez (2016b, 2016c).

todo caso múltiple. Las diferencias epistemológicas entre las corrientes que hoy, ciertamente, conforman a la antropología de los desastres no suponen distancias sino espacios de encuentros.

Al mismo tiempo debe quedar claro que, igualmente, esta antropología de los desastres no es un campo homogéneo del quehacer antropológico, ni supone una única base epistemológica de razonamientos. En su diversidad hallamos su riqueza, pero también la cristalización del desarrollo de una corriente de investigación en el seno de nuestra disciplina que da cuenta de las heterogeneidades propias de las distintas formas de reproducción del conocimiento científico. Y tal como lo indicamos antes, su heterogeneidad no desdice su condición de complementariedad.

Más allá de estas precisiones teóricas sobre algunas tendencias en la investigación de los desastres en la región, lo cierto es que la perspectiva histórica, como sabemos, es una característica común en América Latina. Quizás tiene que ver que en los orígenes de la aproximación al tema por parte de la disciplina, la demanda de estudios de catalogación de fenómenos naturales potencialmente destructores (en coherencia con el desarrollo del tema en la última década del siglo XX), permitió, por un lado, un acercamiento directo a los procesos históricos de larga duración sobre una base documental directa, mientras que por el otro lado, tal acercamiento condujo al atesoramiento de ese material en forma de aparato crítico, para definirlo en términos historiográficos.[24]

Con todo, pensamos que estas diferencias epistemológicas también deben ir a debate, pues en correspondencia con lo venimos planteando aquí, existen otros enfoques, otras perspectivas, otras miradas que igualmente contribuyen al desarrollo de este campo de estudio, pero que no necesariamente se reclaman herederas de la propuesta original de la ecología política o cultural. En la conformación del desarrollo de nuestro trabajo, por ejemplo, parece quedar claro. Sin embargo, en esta propuesta se encierra también una convocatoria para el rearmado de las teorías, para una reconstrucción epistemológica diversa de las herramientas interpretativas que permita el diálogo sostenido entre esas diferentes miradas, siempre en clave complementaria y jamás antagónica.

Desde nuestra aproximación al desarrollo de la antropología de los desastres, creemos que pueden distinguirse tres y hasta cuatro enfoques diferentes. Por un lado, la perspectiva de la ecología política, fundadora del campo de estudio y claramente identificada con los investigadores pioneros y prácticamente todos quienes han continuado y proyectado el tema. En segunda instancia, aunque en

24 Algunos de los catálogos que contribuyeron a este proceso son: García Acosta y Suárez Reynoso (1996); Grases, Altez y Lugo (1999); García Acosta, Pérez Zevallos y Molina Del Villar (2003). Sobre la catalogación de sismos: García Acosta (2003), Altez y Grases (2003), Altez (2009b).

una correspondencia muy cercana, podemos hallar a la antropología histórica que explicó García Acosta en su trabajo al respecto, sin que se trate de un distanciamiento con la propuesta original de la ecología política. No obstante, la sugerencia de las fuentes escritas, esencialmente, y la sostenida remisión a Braudel, aseguran una perspectiva histórica que se suma a la propuesta original de la antropología de los desastres con recursos metodológicos que no siempre son tomados en cuenta entre los colegas de nuestra disciplina. Lo que García Acosta señaló en ese trabajo como "estudio histórico de los desastres", fue también una forma de advertir sobre aproximaciones diferentes al estudio de los desastres, sin alejarse de la investigación antropológica:

> El estudio histórico de los desastres, basado en enfoques derivados de la antropología, ha hecho posible una síntesis a partir de consideraciones teóricas y metodológicas, tomando como punto de partida el análisis de fuentes primarias del pasado, de registros sobre eventos desastrosos detonados por determinadas amenazas de origen natural. Parafraseando a Eric Wolf, las discusiones teóricas y metodológicas deben fundamentarse en casos derivados del registro etnográfico de los textos históricos. (García Acosta 2004: 131).

En tercera instancia, podríamos destacar el esfuerzo de Revet en Francia, quizás fundadora del tema en la escuela francesa desde sus primeros trabajos de campo en Venezuela, quien ha propuesto intensamente la etnología de los desastres, aunque sin mayores insistencias por aclarar o perfilar su plataforma epistemológica. No obstante, y aun bebiendo de los aportes provenientes de Oliver-Smith, García Acosta y Hoffman, el trabajo de Sandrine Revet ha posicionado definitivamente a la antropología de los desastres en su país.

La cuarta tendencia, como así lo creemos, es la que hemos venido desarrollando desde el enfoque materialista de los procesos históricos y a partir de una plataforma categorial más comprometida epistemológicamente con esta perspectiva, lo cual hemos asentado en la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela (UCV).[25] Conviene definir, aunque someramente, la esencia interpretativa de nuestros planteamientos.

---

25 Es justo señalar, asimismo, que no se trata de una mirada excluyente ni mucho menos doctrinaria; todo lo contrario: complementamos al materialismo histórico con la noción de *historicidad*, como lo indicamos anteriormente, con el enfoque braudeliano de la *larga duración*, con la propuesta de Clifford Geertz sobre una *descripción densa* (a la que hemos incorporado, incluso siguiendo a Braudel, la noción de *re-descripción densa*), y con la noción de *estructura* de Lévi-Strauss. Lo explicamos con mayor extensión en Altez (2016b).

Partimos de la relación mutuamente determinada entre *existencia*, *historia* y *sociedad*, por lo que asumimos una sinonimia crítica y epistemológica entre los tres conceptos que se sintetizan en las formas del transcurrir de la especie humana. Es decir, somos seres sociales, animales sociales, pero no nos agrupamos por instinto ni sobrevivimos por ello: producimos la sociedad, lo cual es una condición diferente a todas las otras formas de sociedad que pueden observarse en las demás especies.

Vivimos en sociedad, como las hormigas, por ejemplo, pero las hormigas lo hacen del mismo modo desde hace millones de años, y lo seguirán haciendo así aunque sean trasplantadas a un lugar del planeta diferente al de su origen, o bien lo harán de la misma manera en el futuro. Sus cambios, cuando los ha habido, obedecen a procesos de adaptación biológica, y no a problemas inherentes a su forma de organización social.

Los humanos no poseemos una única forma de organización social, y cada forma exhibida a lo largo de la existencia de nuestra especie no está determinada por impulsos biológicos, gonadales, o instintivos. Incluso ante fuerzas constrictivas de la naturaleza, las respuestas, patrones de asentamientos o estrategias de supervivencia, han sido heterogéneas y diversas a lo largo del tiempo y entre los diferentes espacios ocupados. De haber operado una condición biológica en ello, como sucede con otras especies, nuestras formas de organización social serían básicamente invariables y solo se transformarían por adaptación.

Condiciones ambientales similares en diferentes partes del planeta y de la historia han producido formas de organización social o representaciones simbólicas que no son idénticas entre sí y que no necesariamente han sobrevivido indemnes al paso del tiempo o ante los conflictos sociales propios de cada contexto. Con todo, no producimos sociedades de acuerdo a las condiciones naturales de los espacios donde nos asentamos; transformamos esas condiciones conforme producimos la sociedad, por tanto, producimos el espacio en el que nos asentamos tanto como la sociedad que allí se asienta. Y en el seno de esas transformaciones operan relaciones sociales que no resultan de pulsiones instintivas, sino de problemas sociales humanos, es decir: de problemas socialmente producidos, y no biológicamente determinados. Por esto es que lo social, cuando es humano, no es estático, sino dinámico; por esto es que no dura para siempre.

Hemos transformado a las sociedades desde el comienzo de nuestra existencia como especie, y lo seguiremos haciendo. Esa es nuestra condición, nuestra naturaleza. Y la transformación de las sociedades resulta ser nuestra forma de desplazarnos en el tiempo; a esto le llamamos *historia*. En el curso de esa historia, las diferentes formas de organización social se han conformado para enfrentar y transformar a la naturaleza, desplegando recursos producidos al efecto, ya materiales, tecnológicos,

sociales o simbólicos. La existencia de la especie se produce en sociedades que cambian a través de la historia. Si hablamos de historia, hablamos de sociedad y de existencia. Esa es la sinonimia a la que hacemos referencia. La especie humana no enfrenta el tiempo por duración, no somete sus formas de organización social a la resistencia ante los elementos ni asienta sus sociedades sobre el éxito de la adaptación. Transforma el tiempo en historia y hace de su transcurrir una existencia que, a su vez, se transforma permanentemente.

Nuestros problemas, esto es: los problemas humanos de la existencia, son sociales, materiales, simbólicos, de poder, subjetivos, pero no están determinados por el instinto o la adaptación. Por ello, cuando adviene una forma de organización social en la historia de la humanidad, tenemos por cierto que no durará para siempre, como ninguna lo ha hecho. Cada modo de producción, cada forma simbólica de representar la existencia, será transformada socialmente y dejará de funcionar para dar paso a nuevas formas al respecto.

> […] al contrario que los demás animales sociales, los hombres no se contentan con vivir en sociedad, sino que producen la sociedad para vivir; en el curso de su existencia inventan nuevas maneras de pensar y de actuar sobre ellos mismos así como sobre la naturaleza que les rodea. (Godelier 1989: 17).

Al formular el concepto de modo de producción, Marx empezó con dos sobreentendidos axiomáticos de la condición humana, que son también axiomas de la antropología moderna. El primero ve a la especie Homo sapiens como parte de la naturaleza; el segundo define al Homo como una especie social y a sus miembros individuales los ve ligados a otros en relaciones sociales. La especie humana es resultado de procesos naturales; al mismo tiempo, la especie humana es social por naturaleza (Wolf 1987: 97).

Pensamos que en el seno de ese proceso es donde se produce, se reproduce y se transforma cualquier forma de vulnerabilidad, incluyendo las percepciones culturales del riesgo y sus diversas formas de aparición en las comunidades, las sociedades o las culturas. En este sentido interpretativo de los procesos históricos hemos venido trabajando en la Escuela de Antropología de la UCV desde que comenzamos a estudiar los desastres a finales del pasado siglo. Allí, tiempo después, elaboramos una asignatura titulada, no por casualidad, *Antropología de los desastres*, y gracias a esta experiencia hemos formado investigadores en el tema desde nuestra perspectiva. Estos investigadores, así como tantos otros colegas en América Latina, han venido desarrollando este campo de estudio de diversas maneras y con miradas no siempre concordantes, aunque sí complementarias.

La antropología de los desastres que se produce en América Latina

Tal como lo creemos, la antropología de los desastres ha sido un campo de estudio propio conformado originalmente por los trabajos y propuestas de Oliver-Smith, Hoffman y García Acosta. Sin embargo, se trata de un campo con más de una siembra y con florecimientos diversos, especialmente en América Latina. Pensamos, asimismo, que el desarrollo del tema ha producido, a su vez, hasta cuatro enfoques diferentes, donde la perspectiva histórica, particularmente en estas regiones, ha sido determinante en ese resultado. Tales enfoques, aunque diferentes, son naturalmente complementarios y se encuentran articulados entre sí, aunque no necesariamente de manera recíproca. En ello ha incidido, desde luego, la tortícolis académica multidireccional.

Es este un resultado que debe comprenderse analíticamente también. Representa, a su vez, la cristalización de las distintas formas de reproducción heterogénea de los saberes y conocimientos, y en tanto esto es así, sus productos, múltiples y diversos, deben ser reconocidos como una característica de ese mismo proceso. Ante ello conviene detenerse, hacer un alto en el camino, al decir de García Acosta, y al lado de reconocer *qué es lo que hacemos*, revisar *qué pensamos que estamos haciendo*. Esta es una tarea propia de las ciencias sociales, y esencial en la historia de la antropología.

El desarrollo de la antropología de los desastres en América Latina cuenta con experiencias especialmente académicas de probada trayectoria y productos consolidados. Ciertamente, no todos los antropólogos que alguna vez han realizado trabajos sobre desastres o temas concomitantes conforman este campo de estudio, aunque sus conocimientos e investigaciones suman al área.[26]

Sin embargo, y por encima de ello, nos detendremos en la producción que en general se ha alcanzado desde estas regiones para la disciplina antropológica y para el conocimiento del problema de los desastres en particular. Lo haremos tratando de identificar temas y objetos de estudio propios de la antropología (algunos tradicionales y otros más novedosos o recientes) que sirvieron de derroteros en las investigaciones. Es *imposible* que esta síntesis presente todos los trabajos en el área y a todos los investigadores; se trata de una aproximación que intenta sistematizar la producción de los antropólogos de América Latina

26 Por solo mencionar un par de ejemplos, en el caso venezolano hallamos dos estudios, muy distantes en el tiempo entre sí, que dan cuenta del asunto. El trabajo de Paula Vásquez (2009) sobre el desastre de 1999 es el ejemplo más reciente. Más alejado en el tiempo podemos mencionar un estudio arqueológico (en Venezuela la Escuela de Antropología otorga el mismo grado de antropólogo a arqueólogos, lingüistas, antropólogos físicos o sociales), sobre la Pequeña Edad del Hielo que no tuvo más continuidad como línea de investigación, de Rull (1987).

en nuestro campo de estudio, con la intención de destacar sus aportes y llamar la atención sobre la necesidad de tenerlos en cuenta toda vez que se piense apropiadamente en una antropología de los desastres.

En esa producción hallamos estudios sobre memoria y olvido vinculados a desastres, riesgo o vulnerabilidad;[27] investigaciones basadas en trabajos de campo y etnografía;[28] cambios y continuidades en procesos sociales;[29] trabajos enfocados en la reconstitución del orden social;[30] sobre relaciones de poder;[31] trabajos sobre respuestas y prácticas sociales, cotidianidad o rituales;[32] sobre análisis de la vulnerabilidad y análisis de riesgo;[33] estudios sobre adaptación;[34] procesos histórico-sociales asociados con una amenaza en particular, o con varias amenazas;[35] sobre percepción del riesgo;[36] problemas enfocados en afectividades y emociones;[37] representaciones, simbolismo;[38] reducción de riesgo de desastres;[39] problemas teóricos, conceptuales y metodológicos.[40]

---

27 Colocaremos referencias a los trabajos más representativos de cada autor al respecto, y por cuestiones de espacio no podemos ser totalmente exhaustivos en este apretado recuento. Padilla Lozoya (2006, 2009), Baez Ullberg (2015, 2017b), Noria (2015), Altez (2005, 2012, 2016d).

28 Díaz Crovetto (2015), Rodríguez (2017, 2018), Padilla Lozoya (2014a, 2014b).

29 Campos Goenaga (2011), Padilla (2012, 2014), Altez y Rodríguez (2015a, 2015b), Noria (2012, 2014), Altez (2006b, 2010b, 2016b).

30 Vera Cortés (2005) y Visacovsky (2012).

31 Visacovsky (2011), Zenobi (2014), Taddei (2012, 2011), Altez (2010a, 2010c).

32 Campos Goenaga (2008), Cuevas Portilla (2011, 2012), Taddei y Gamboggi (2011), Taddei (2017), Padilla Lozoya (2016, 2017).

33 Cuevas Portilla (2009); Rodríguez (2012); Vera Cortés (2007); Ríos y Murgida (2004); Altez, Parra y Urdaneta (2005); Altez (2017).

34 García Acosta, Francis Audefroy y Briones (2012); García Acosta (2006); Murgida, Hebe González y Tiessen (2014); Novelo, Altez, Urbani y Suárez (2016); Altez y Barrientos (2008); Altez y De Lisio (2011).

35 Arrioja (2015, 2016); Campos Goenaga (2012a, 2012b); Padilla (2012, 2014); Noria (2012); Rodríguez (2012); Altez (2017); Padilla Lozoya (2006).

36 Campos Goenaga (2012a, 2012b); Klein (2009); Altez (2009c).

37 Zenobi (2013, 2014).

38 Campos Goenaga (2014); Padilla Lozoya (2014); Bracamonte Ceballos y Padilla Lozoya (2015).

39 Padilla Lozoya y de la Parra Arellano (2015); González y Murgida (2012); Murgida y Eleonora (2015).

40 García Acosta (2004, 2005, 2009); Díaz Crovetto (2015); Taddei (2015, 2016); Visacovsky (2017); Padilla (2009); Noria y Padilla (2008); Altez (2000, 2009a, 2011, 2016c).

En torno a temas más recientes o novedosos, hallamos trabajos sobre desastres antrópicos o en los que las amenazas naturales no se encuentran presentes;[41] sobre población desplazada;[42] consecuencias del cambio climático;[43] saberes locales;[44] y desastres de muertes masivas.[45] Tal como lo entendemos, y reiterando lo afirmado anteriormente, la antropología de los desastres es un campo de estudio en el que han florecido miradas diversas, cuya siembra, sin duda, permitirá que continúe haciéndolo de esta manera por mucho tiempo. La cosecha en América Latina parece ser contundente en ese sentido.

Este recuento enseña que la antropología en general, pero especialmente la anglo-francoparlante, mucho tiene por hallar en la producción en castellano, especialmente; pero también nos indica que no podemos dar cuenta de manera categórica y absoluta de las teorías y los conceptos en una disciplina y sus campos de estudio, hasta no conocer con propiedad todo lo que se ha producido al respecto.

Referencias citadas

Abrutzky, Rosana, Laura Dawidowski, Ana María Murgida y Claudia Eleonor Natenzon. 2014. Contaminación del aire en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires: el riesgo de hoy o el cambio climático futuro, una falsa opción. *Ciência & Saúde Coletiva*. 19 (9): 3.763-3.773.

Altez, Rogelio. 2000. "Desastres y conocimiento. Breve ensayo sobre la mirada histórica de la sismología". En: José Ángel Rodríguez (comp.), *Visiones del oficio; historiadores venezolanos en el siglo XXI*, pp. 453-474. Caracas: Academia Nacional de la Historia, UCV.

_____. 2005. Historia sin memoria: la cotidiana recurrencia de eventos desastrosos en el estado Vargas, Venezuela. *Revista Geográfica Venezolana*. Número Especial: 313-342.

_____. 2006a. Modelos en colapso. Perspectiva histórica sobre la crisis del Viaducto 1 en la Autopista Caracas-La Guaira. *Cahiers des Amériques Latines*. 53 (3): 23-48.

_____. 2006b. *El desastre de 1812 en Venezuela: sismos, vulnerabilidades y una patria no tan boba*. Caracas: Fundación Empresas Polar-Universidad Católica Andrés Bello.

41 Zenobi (2002, 2014); Visacovsky (2012); Altez (2013, 2015).

42 Cortés (2009).

43 Taddei (2009); Abrutzky, Dawidowski, Murgida, Natenzon (2014).

44 Taddei (2014, 2015).

45 Altez (2007, 2010); Altez y Osuna (2018).

_____. 2007. Muertes bajo sospecha: investigación sobre el número de fallecidos en el desastre del estado Vargas, Venezuela, en 1999. *Cuadernos de Medicina Forense*. 50 (13): 255-268.

_____. 2008. "Prólogo". En Rogelio Altez y Antonio De Lisio (coords.), *Perspectivas venezolanas sobre riesgos, V.2*, pp. 7-33. Caracas: UCV.

_____. 2009a. Ciclos y sistemas versus procesos: aportes para una discusión con el enfoque funcionalista sobre el riesgo. *Desacatos*. (30): 111-128.

_____. 2009b. "Catalogar temblores para construir memoria". En: Rogelio Altez y José Antonio Rodríguez (coords.), *Catálogo Sismológico Venezolano del siglo XX. Documentado e ilustrado*, pp. 10-27. Caracas: Fundación Venezolana de Investigaciones Sismológicas.

_____. 2009c. Vulnerabilidad nuestra de cada día: Cambios históricos y culturales en la percepción de las amenazas en Venezuela (siglos XVI-XIX). *Tierra Firme*. XXVII (107): 245-268.

_____. 2010a. Más allá del desastre. Reproducción de la vulnerabilidad en el estado Vargas (Venezuela). *Cahiers des Amériques Latines*. 65 (3): 123-143.

_____. 2010b. *Si la naturaleza se opone… Terremotos, historia y sociedad en Venezuela*. Caracas: Editorial Alfa.

_____. 2010c. Entre el cauce y la montaña: Memoria, olvido y negociación del riesgo en el estado Vargas, Venezuela. *Temas de Coyuntura*. (61): 11-31.

_____. 2010d. "Lo que puede aprenderse de un desastre de muertes masivas: La experiencia de Vargas". En: José Luis López (ed.), *Lecciones aprendidas del desastre de Vargas. Aportes Científico-Tecnológicos y Experiencias Nacionales en el Campo de la Prevención y Mitigación de Riesgos*, pp. 127-144. Caracas: UCV, Fundación Empresas Polar.

_____. 2011. "Prólogo". En: Rogelio Altez y Antonio De Lisio (coords.), *Perspectivas venezolanas sobre riesgos, V. 2*, pp. 7-33. Caracas. UCV.

_____. 2012. 1812: Terremotos de perpetua memoria. Aniversarios, conmemoraciones y acuerdos públicos en torno a los sismos del 26 de marzo en Venezuela. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. XCIX (378): 77-108.

_____. 2013. "La independencia como coyuntura desastrosa en Venezuela: Crisis y paroxismo entre 1812 y 1814". En: Sandra Olivero Guidobono (coord.), *Aires de Libertad. Miradas sobre el proceso emancipador hispanoamericano*, pp. 123-146. Sevilla: Padilla Libros Editores y Libreros.

_____. 2016a. "Crítica de los estudios subalternos: El lado oscuro de los 'invisibilizados' durante el periodo colonial en las regiones hoy venezolanas". En: Sigfrido Vázquez Cienfuegos (coord.), *Poder y conflictividad social en América Latina*, pp. 115-126. Praga: Centro de Estudios Ibero-Americanos, Universidad Carolina de Praga.

_____. 2016b. *Historia de la vulnerabilidad en Venezuela. Siglos XVI-XIX*. Madrid: CSIC-Universidad de Sevilla-Diputación de Sevilla.

_____. 2016c. "Aportes para un entramado categorial en formación: vulnerabilidad, riesgo, amenaza, contextos vulnerables, coyunturas desastrosas". En: Luis Alberto Arrioja y Armando Alberola (eds.), *Clima, desastres y convulsiones sociales en España e Hispanoamérica, siglos XVII-XX*, pp. 21-40. Alicante: Universidad de Alicante-Zamora, El Colegio de Michoacán.

_____. 2016d. Nacionalización de las memorias colectivas y reproducción de riesgos en regiones fronterizas latinoamericanas. *Anuario de Estudios Americanos*. 1 (73): 319-350.

_____. 2017. Terremotos y heterogeneidades en Hispanoamérica durante el periodo colonial: siglos XVI-XIX. *Temas Americanistas*. (38): 8-31.

Altez, Rogelio, Ileana Parra y Arlene Urdaneta. 2005. Contexto y vulnerabilidad en San Antonio de Gibraltar en el siglo XVII: una coyuntura desastrosa. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. LXXXVIII (352): 181-209.

Altez, Rogelio y Antonio De Lisio (coords.). 2011. *Perspectivas venezolanas sobre riesgos, V.2*. Caracas: UCV.

Altez, Rogelio y Diana Osuna. 2018. "Vivir entre muertes masivas: Sociedad y vulnerabilidad en Venezuela, 1999-2012", en R. Altez e I. Campos Goenaga, eds., *Antropología, Historia y Vulnerabilidad. Miradas diversas desde América Latina*, pp. 193-228. México: El Colegio de Michoacán.

Altez, Rogelio y José Grases. 2003. A brief history of a rest less vision: seismological research in Venezuela. *Annals of Geophysics*. 47 (2-3): 451-464.

Altez, Rogelio y María N. Rodríguez. 2015a. Vulnerabilidad y periferia en las Indias: Cumaná y su pobreza endémica entre los siglos XVII y XVIII. *Revista de Historia Moderna*. (33): 263-286.

_____. 2015b. "Plagas y coyunturas desastrosas en sociedades agrodependientes: Venezuela y la langosta a finales del Siglo XIX". En: Giovanni Peraldo Huertas (ed.), *Plagas de langostas en América Latina. Una perspectiva multidisciplinaria*, pp. 157-213. Costa Rica: Editorial Nueva Perspectiva, Universidad de Costa Rica.

Altez, Rogelio y Yolanda Barrientos (coords.). 2008. *Perspectivas Venezolanas sobre Riesgos: Reflexiones y Experiencias, V.1*. Caracas: Universidad Pedagógica Experimental Libertador.

Arrioja, Luis Alberto. 2015. Guatemala y Nueva España: historia de una plaga compartida, 1798-1807. *Revista de Historia Moderna*. (33): 309-323.

_____. 2016. "Clima, plagas y desolación en la provincia de Chiapa, 1768-1772". En: L.A. Arrioja y A. Alberola (eds.), *Clima, desastres y convulsiones sociales*, pp. 295-322. Alicante: Universidad de Alicante-Zamora, El Colegio de Michoacán.

Baez Ullberg, Susann. 2002. *El Apagón en Buenos Aires 1999 - Manejo de crisis en los sectores privados y públicos en la Argentina*. Buenos Aires: Centro

de Estudios Económicos de la Regulación Universidad Argentina de la Empresa.

_____. 2015. Desastre, memoria y economía solidaria. El caso de la ciudad de Santa Fe y sus inundaciones. *Revista +E*. (5): 90-97.

_____. 2017a. La Contribución de la Antropología al Estudio de Crisis y Desastres en América Latina. *Iberoamericana – Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*. 46 (1): 2017, 2.

_____. 2017b. Desastre y Memoria Material: La Inundación de 2003 de Santa Fe, Argentina. *Iberoamericana – Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*. 46 (1): 42-53.

Balandier, Georges. 1975. *Antropo-lógicas*. Barcelona: Ediciones Península.

Belshaw, Cyril S. 1951. Social Consequences of the Mount la mington Eruption. *Oceania*. XXI (4): 241-252.

Benadusi, Mara. 2015. Antropologia dei disastri. Ricerca, Attivismo, Applicazione. Un'introduzione. *Antropologia Pubblica*. 1 (1): 33-60.

Bracamonte Ceballos, Beatriz y Raymundo Padilla Lozoya. 2015. "Representaciones del desastre de 1907 en Baja California Sur y las respuestas a través de la Junta de Socorros". En: Alexandra Pita González (coord.), *Historia y representaciones sociales*, pp. 165-189. Colima: Universidad de Colima.

Cameron, Emilie S. 2012. Securing indigenous politics: a critique of the vulnerability and adaptation approach to the human dimensions of climate change in the Canadian Arctic. *Global Environmental Change*. 22 (1): 103-114.

Campos Goenaga, Isabel. 2008. "Cuando estaban enojados los dioses. El huracán de 1561: vulnerabilidad ideológica y prevención en la sociedad maya yucateca". En: Virginia García Acosta (coord.), *Historia y Desastres en América Latina. V.III*, pp. 165-186. México: CIESAS-LA Red.

_____. 2011. *Entre crisis de subsistencia y crisis colonial: La sociedad yucateca y los desastres en la coyuntura 1765-1774*. México: ENAH-INAH-CONACULTA.

_____. 2012a. Sobre tempestades con remolino y plagas de langosta. Siglos XVI al XVIII en la península de Yucatán. *Relaciones*. 33: 125-160.

_____. 2012b. "Mayas: percepción del riesgo y concepción de los desastres, Yucatán entre los siglos XVI y XVIII". En: Claudi Esteva Fabregat, Josep Ligorred y María Isabel Campos G. (coords.), *Miradas catalanas en la antropología mexicana*, pp. 123-162. México: ENAH, INAH, CONACULTA, Universidad de VICH, Casal Catalá de la Península de Yucatán, Generalitat de Catalunya.

_____. 2014. *La llama divina. Nueva mirada a los procesos e informaciones sobre idolatrías en Yucatán (1552-1562)*. México: Ediciones del Lirio, Casal Catalá de la Península de Yucatán por la Generalitat de Catalunya, Comunitats Catalanas al Exterior.

Cuevas Portilla, Jimena. 2009. "Vivir el desastre. Análisis de la vulnerabilidad frente a inundaciones. El caso de una comunidad de pescadores en Chiapas". En: Gabriela Vera Cortés (coord.), *Devastación y éxodo. Memoria de*

seminarios sobre reubicaciones por desastres en México, pp. 215-227. México: CIESAS-Papeles de la Casa Chata, SEDESOL, CONACYT.

_____. 2011. *Aquí no pasa nada. Formas de actuar cotidianas para enfrentar el exceso de agua en la ciudad de Campeche*. México: Saarbrücken, Editorial Académica Española.

_____. 2012. "Cuando el agua corre… Estrategias y prácticas espaciales para convivir con fenómenos hidrometeorológicos. El caso de la ciudad de Campeche, México". En: Virginia García Acosta, Fernando Briones y Joel Francis Audefroy (coords.), *Estrategias sociales de prevención y adaptación*, pp. 123-131. México: CIESAS, CONACYT, FONCICYT.

Das, Veena. 1995. *Critical Events*. Oxford: Oxford University Press.

Díaz Crovetto, Gonzalo. 2015. Antropología y catástrofes: Intersecciones posibles a partir del caso Chaitén. *Justiçia do Direito*. 29 (1).

Douglas, Mary. 1986. *Risk Acceptability According to the Social Sciences*. Nueva York: Russell Sage Foundation.

Douglas, Mary y Aaron Wildavsky. 1980. *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. Berkeley: The University of California Press.

Faas, A.J. 2016. Disaster vulnerability in anthropological perspective. *Annals of Anthropological Practice*. 40 (1): 14-27.

Faas, A.J. y Roberto E. Barrios. 2015. Applied Anthropology of Risk, Hazards and Disasters. *Human Organization*. 4 (4): 287-295.

Firth, Raymond. 1959. *Social Change in Tikopia. Re-study of a Polynesian Community after a generation*. Nueva York: MacMillan.

García Acosta, Virginia. 2003. Historical earth quakes in Mexico. Past efforts and new multidisciplinary achievements. *Annals of Geophysics*. 47 (2-3): 487-496.

_____. 2004. La perspectiva histórica en la Antropología del Riesgo y del Desastre. Acercamientos metodológicos. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. XXV (97): 125-142.

_____. 2005. El riesgo como construcción social y la construcción social del riesgo. *Desacatos*. (19): 11-24.

_____. 2006. "Estrategias adaptativas y amenazas climáticas". En: Javier Urbina Soria y Julia Martínez Fernández (comps.), *Más allá del cambio climático: las dimensiones psicosociales del cambio ambiental global*, pp. 29-46. México: Instituto Nacional de Ecología-Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. 2009. "Presentación". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Antropologías del Mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad de Santa Fe, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research-Fundación.

_____. 2017. "Building on the Past. Disaster Risk Reduction Including Climate Change Adaptation in the Long Durée". En: Ilan Kelman, Jessica Mercer y J.C. Gaillard, *Disaster Risk Reduction Including Climate Change Adaptation in the Long Durée*, pp. 203-213. Londres: Routdlege.

_____. s.f. "Vulnerabilidad y desastres. Génesis y alcances de una visión alternativa". En: Mercedes González de la Rocha y Gonzalo A. Saraví (coords.), *Pobreza y Vulnerabilidad: debates contemporáneos y desafíos pendientes*. México: CIESAS, en imprenta.

García Acosta, Virginia, Joel Francis Audefroy y Fernando Briones (coords.). 2012. *Estrategias sociales de prevención y adaptación*. México: CIESAS.

García Acosta, Virginia, Juan Manuel Pérez Zevallos y América Molina Del Villar. 2004. *Desastres Agrícolas en México. Catálogo Histórico*. México: CIESAS, Fondo de Cultura Económica.

García Acosta, Virginia y Gerardo Suárez Reynoso. 1996. *Los sismos en la historia de México. T.1*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica.

García Acosta, Virginia, y Roberto Melville. 2009. "Clásicos y Contemporáneos en Antropología". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Antropologías del Mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, pp. 9-14. México: Universidad Iberoamericana, A.C. Universidad Autónoma Metropolitana Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Godelier, Maurice. 1976. "Antropología y economía. ¿Es posible una antropología económica?": En Maurice Godelier (comp.), *Antropología y economía*. Barcelona: Editorial Anagrama.

_____. 1989. *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*. Madrid: Taurus.

González, Marcela H., y Ana Murgida. 2012. "Seasonal Summer RainfallPrediction in Bermejo RiverBasin in Argentina". En: Abdel Hannachi (ed.), *Climate Variability – Some Aspects, Challenges and Prospects*. InTech, DOI: 10.5772/29898.

Grases, José, Rogelio Altez y Miguel Lugo. 1999. *Catálogo de Sismos Sentidos o Destructores, Venezuela 1530-1998*. Caracas: Academia de Ciencias Físicas, Matemáticas y Naturales, Facultad de Ingeniería-UCV.

Klein, Emma. 2005. La legitimidad del riesgo y la construcción social del desastre. *Revista Geográfica Venezolana*. Número Especial: 13-19.

_____. 2009. Percepción distorsionada en la construcción social del riesgo. *Tierra Firme*. XXVII (107): 219-228.

Konrad, Herman W. 1985. "Fallout of the wars of the chacs: The impact of hurricanes and implications for prehispanic Quintana Roo Maya processes". En: *Status, structure and stratification: Current archaeological reconstructions*, pp. 321-330. Calgary: University of Calgary.

Languimer, Julien, y Sandrine Revet, 2011. Une ethnographie des catastrophes est-elle posible? Coulées de boue et inondation sau Venezuela et en France. *Cahiers d'anthropologie sociale*. 7: 77-90.

Lavell, Allan. 2003. *La Gestión Local del Riesgo Nociones y Precisiones en Torno al Concepto y la Práctica*. Guatemala: CEPREDENAC-PNUD.

_____. 2005. "Los conceptos, estudios y la práctica en el tema de los riesgos y desastres en América Latina: evolución y cambio, 1980-2004: El rol de LA RED, sus miembros e instituciones de apoyo". En: *La gobernabilidad en América Latina*, pp. 2-66. Argentina: FLACSO.

Maskrey, Andrew (comp.). 1993. *Los desastres no son naturales*. Lima: LA Red.

Maxwell Keesing, Felix. 1952. The Papuan Orokaiva versus Mount Lamington: Cultural Shock and its Aftermath. *Human Organization*. (2): 16-22.

McEnaney, Laura. 2000. *Civil Defense Begins at Home: Militarization Meets Everyday Life in the Fifties*. Princeton: Princeton University Press.

Murgida, Ana, Marcela Hebe González y Holm Tiessen. 2014. Rainfalltrends, land use change and adaptation in the Chaco Salteño región of Argentina. *Regional Environmental Change*. 14 (4): 2-15.

Murgida, Ana y Elvira Eleonora. 2015. "Aceptabilidad y amplificación del riesgo en la estepa norpatagónica". En: Jesica Viand y Fernando Briones (comps.), *Riesgos al Sur. Diversidad de riesgos de desastres en Argentina*, pp. 195-214. Buenos Aires, LA Red.

Noria, Andrea. 2012. Entre ruinas y escombros: respuestas sociales en los terremotos del 8 de marzo de 1800 en la Nueva España y del 26 de marzo de 1812 en Venezuela. *Anuario de Estudios Bolivarianos*. (19): 69-100.

_____. 2014. Paisajes diferenciales: Coyunturas desastrosas y territorialidad en el occidente venezolano durante el siglo XVII. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. XCVII (387): 111-142.

_____. 2015. "El tiempo todo lo olvida". El desastre de El Limón del 6 de septiembre de 1987 en Venezuela: Apuntes para su estudio. *Hib, Revista de Historia Iberoamericana*. 8 (1): 55-78.

Noria, Andrea, y María Victoria Padilla. 2008. "Evolución y transformación de la noción de riesgo en el discurso y la aplicabilidad". En Rogelio Altez y Antonio De Lisio (coords.), *Perspectivas venezolanas sobre riesgos, V. 2,* pp. 35-64. Caracas: UCV.

Novelo, David (coord.), Rogelio Altez, Franco Urbani y Gerardo Suárez. 2016. *Atlas Nacional de Exposición ante Amenazas Naturales y Tecnológicas*. Caracas: PNUD, Total Oil and Gas de Venezuela, Terracon Ingeniería.

Oliver-Smith, Anthony. 1977a. Disaster Rehabilitation and Social Change in Yungay, Peru. *Human Organization*. 36 (1): 491-509.

_____. 1977b. Traditional Agriculture, Central Places and Post-Disaster Urban Relocation in Peru. *American Ethnologist*. 3 (1): 102-116.

_____. 1979a. The Yungay Avalanche of 1970: Anthropological Perspectives on Disaster and Social Change. *Disasters*. 3 (1): 95-101.

_____. 1979b. Post Disaster Consensus and Conflict in a Traditional Society: The 1970 Avalanche of Yungay, Peru. *Mass Emergencies*. 4: 39-52.

_____. 2001. "Theorizing Disasters: Nature, Power, and Culture". En: Anthony Oliver-Smith y Susanna Hoffman (eds.), *Catastrophe and Culture. The Anthropology of Disaster*. Santa Fe-Oxford: School of American Research Press-James Currey.

Oliver-Smith, Anthony y Susanna Hoffman (eds.). 1999. *The Angry Earth: Disaster in Anthropological* Perspective. Londres: Routledge.

_____. 2001. *Catastrophe and Culture. The Anthropology of Disaster*. Santa Fe-Oxford: School of American Research Press-James Currey.

Ortiz, Fernando. 1947. *El huracán. Su mitología y sus símbolos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Padilla, María Victoria. 2009. Implicaciones teóricas y prácticas de las categorías discursivas desastre, riesgo, amenaza y vulnerabilidad en el contexto latinoamericano. *Tierra Firme*. XXVII (107): 229-244.

_____. 2012. *El año del hambre La sequía y el desastre de 1912 en Paraguaná*. Mérida: Instituto de Cultura del Estado Falcón.

_____. 2014. "The Droughtof 1869 in Caracas, Venezuela: Environment and Society at the Edge of Modernity". Tesis de maestría de The University of British Columbia. Vanouver.

Padilla Lozoya, Raymundo. 2006. *El Huracán del 59, historia del desastre y la reconstrucción de Minatitlán*. Colima: Universidad de Colima, Secretaría de Cultura del Estado de Colima y Ayuntamiento de Minatitlán.

_____. 2009. Vehículos de la memoria histórica en la dimensión educativa de la vulnerabilidad. *Tierra Firme*. XXVII (107): 303-314.

_____. 2014a. "Estrategias adaptativas ante los riesgos por huracanes en Cuyutlán, Colima, y San José del Cabo, Baja California Sur". Tesis doctoral del CIESAS. México.

_____. 2014b. "Representaciones en san Felipe de Jesús (santo patrono contra incendios y temblores)". En: Aideé Arellano Ceballos y Carlos Ramírez Vuelvas (coords.), *Imaginarios y representaciones sociales en transición,* pp. 96-129. México: Editorial Praxis.

_____. 2016. "El surgimiento de una sociedad vulnerable y sus respuestas ante amenazas naturales: San José del Cabo, Baja California Sur, siglos XVI al XVIII". En: L.A. Arrioja y A. Alberola (eds.), *Clima, desastres y convulsiones sociales*, pp. 243-268. Alicante: Universidad de Alicante-Zamora, El Colegio de Michoacán.

_____. 2017. Beneficios y perjuicios del huracán de 1907, en Baja California Sur. *Temas Americanistas*. (38): 57-82.

Padilla Lozoya, Raymundo, y Myriam de la Parra Arellano. 2015. Sistematización de la recurrencia de amenazas naturales y desastres en el estado de Colima, México. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. XXI: 143-165.

Palerm, Ángel. 1967. *Introducción a la teoría etnológica*. México: Universidad Iberoamericana.

Quarantelli, Enrico. 1987. Disaster Studies: An analysis of the social historical factors affecting the development of research in the area. *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*. 5 (3): 285-310.

Revet, Sandrine. 2018. *Anthropologied'unecatastrophe. Les coulées de boue de 1999 au Venezuela*. París: Presses Sorbonne Nouvelle.

_____. 2011. El mundo internacional de las catástrofes naturales. *Política y Sociedad*. 48 (3): 537-554.

_____. 2013. "A small world": ethnography of a natural disaster simulation in Lima, Peru. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, EASA. 21 (1): 38-53.

Ríos, Diego, y Ana Murgida. 2004. Vulnerabilidad cultural y escenarios de riesgo por inundaciones. *GEOUSP: Espaço e Tempo*. (16): 181-192.

Rodríguez, María N. 2012. Desastres agrícolas y vulnerabilidades: las plagas de langostas y la sociedad venezolana del siglo XIX. *Revista Geográfica Venezolana*. 53 (2): 307-327.

_____. 2017. "Convivir con la amenaza. Vulnerabilidad y riesgo frente a los huracanes en la ciudad de Chetumal, Quintana Roo". Tesis de Maestría del CIESAS. México.

_____. 2018. "Entre huracanes e inundaciones: riesgo y vulnerabilidad en la ciudad de Chetumal frente a las amenazas hidrometeorológicas". En Rogelio Altez e Isabel Campos Goenaga (eds.), *Antropología, Historia y Vulnerabilidad. Miradas diversas desde América Latina*, pp. 21-58. México: El Colegio de Michoacán.

Rull, Valentí. 1987. Evidencias de una Oscilación Climática Fría, contemporánea de la Pequeña Edad del Hielo, en los Andes venezolanos. *Boletín de la Asociación Venezolana de Arqueología*. (4) 13-27.

Schneider, David M. 1957. Typhoons on Yap. *Human Organization*. 16 (2): 10-15.

Spillius, James. 1957. Natural disaster and Political Crisis in a Polynesian society: an exploration of operational research. *Human Relations*. X (1): 3-27.

Stuart Olson, Richard, y Vincent T. Grawonski. 2003. Disasters as critical junctures? Managua, Nicaragua 1972 and Mexico City 1985. *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*. 21 (1): 5-35.

Taddei, Renzo. 2009. "The politics of uncertainty and the fate off ore casters: climate, risk, andblame in Northeast Brazil". En: Vladimir Jankovic y Christina Barboza (eds.), *Weather, Local Knowledge and Everyday Life: Issues in Integrated Climate Studies*, pp. 287-296. Río de Janeiro: MAST.

_____. 2011. Watered-down democratization: modernization versus social participation in wáter management in Northeast Brazil. *Agriculture and Human Values*. 28 (1): 109-121.

_____. 2012. "Social Participation and the Politics of Climate in Northeast Brazil". En: Alex Latta y Hannah Wittman (orgs.), *Environment and Citizenship*

in Latin America: Natures, Subjects and Struggles, pp. 77-93. New York: Berghahn Books.

_____. 2014. Ser-estar no serto: capitulos da vida como filosofia visceral. *Interface*. 18 (50): 597-607.

_____. 2015. "O lugar do saber local (sobre ambiente e desastres)". En: Antenora Siqueira, Norma Valencio, Mariana Siena y Marco Antonio Malagoli (orgs.), *Riscos de Desastres Relacionados à Água*. Santa Paula: RiMa Editora.

_____.2016.Osdesastresemumaperspectivaantropológica.http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=121&id=1469&print=true

_____. 2017. *Metereologistas e profetas da chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera*. São Paulo: Terceiro Nome.

Taddei, Renzo y Ana Laura Gamboggi (orgs.). 2011. *Depois que a chuva nãoveio. Respost associaisàs secas no nordeste, na Amazônia e no sul do Brasil*. Fortaleza: FUNCEME, CIFAS.

Torry, William. 1978. Natural Disasters, Social Structure and Change in Traditional Societies. *Journal of Asian and African Studies*. 13 (3-4): 43-52.

_____. 1979. Anthropology and Disaster Research. *Disasters*. 3 (1): 43-52.

Vásquez Lezama, Paula. 2009. *Poder y catástrofe. Venezuela bajo la tragedia de 1999*. Caracas: Taurus.

Vera Cortés, Gabriela. 2005. "Vulnerabilidad social y expresiones del desastre en el distrito de Pochutla, Oaxaca". En: Virginia García Acosta (coord.), *La construcción social de riesgos y el huracán Paulina*, pp. 35-152. México: CIESAS.

_____. 2007. "Vulnerabilidad social y desastres en el Totonacapan. Una historia persistente". Tesis doctoral de UAM-Iztapalapa. México.

_____. (coord.). 2009. *Devastación y éxodo. Memoria de seminarios sobre reubicaciones por desastres en México*, pp. 215-227. México: CIESAS-Papeles de la Casa Chata, SEDESOL, CONACYT.

Visacovsky, Sergio Eduardo (ed.). 2011. *Estados críticos. La experiencia social de la calamidad*. La Plata: Ediciones Al Margen.

_____. 2012. Experiencias de descenso social: percepción de fronteras sociales e identidad de clase media en la Argentina post-crisis. *Pensamiento Iberoamericano*. (10): 133-168.

_____. 2015. "Experiencias de descenso social". En: Rogelio Altez, *Desastre, independencia y transformación: Venezuela y la Primera República en 1812*. Castelló: Universitat Jaume I.

_____. 2017. When Time Freezes: Socio-Anthropological Research on Social Crises. *Iberoamericana - Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*. 46 (1).

Wallace, Anthony F.C. 1956. *Tornado in Worcester: An Exploratory Study Individual and Community Behavior in an Extreme Situation*. Washington DC: Committee on Disaster Studies, Report nº 3, National Academy of Sciences-National Research Council Publication 392.

Wolf, Eric. 1987. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zenobi, Diego. 2013. Del "dolor" a los "desbordes violentos". Un análisis etnográfico de las emociones en el movimiento Cromañón. *Intersecciones en Antropología*. (14): 353-365.

_____. 2014. *Familia, política y emociones: las víctimas de Cromañón entre el movimiento y el Estado*. Buenos Aires: Edit. Antropofagia.

Como creemos en unas antropologías hechas en Venezuela con prácticas concretas diferenciadas en tiempo y espacio, decidimos que los dos primeros tomos que inauguran esta compilación reflejaran dicha diversidad epocal, regional y temática partiendo de una década: del cuarenta. Además, nos centramos solo en las prácticas de las antropologías social, cultural y, en parte, en una muestra de la antropología lingüística debido a una limitación especialmente de espacio, a excepción de maestros y maestras que han hecho escuela en arqueología. Proponer una retrospectiva antes de la década del cuarenta del siglo XX para reflejar el trabajo de los pioneros y sus contextos de producción intelectual implicaría una investigación que ameritaría otro libro. Si seguimos la tradición de las cuatro ramas, la antropología biológica y la arqueología requerirían dos tomos adicionales, incluso la antropología lingüística exigiría un proyecto de libro agregado, como consecuencia de las diferencias metodológicas, géneros discursivos y alfabetización académica. Esto traduce un reto para la Red de Antropologías del Sur y sus grupos aliados: ampliar esta colección en pleno desarrollo para conocer y analizar a profundidad la producción escrita de las diversas comunidades antropológicas del país en los diferentes tiempos y espacios, además de ahondar en sus especificidades e intereses.



ISBN: 978-980-18-1453-5



Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia